

Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav filozofie a religionistiky

Diplomová práce

Bc. Vojtěch Kovář

O původu geometrie ve fundamentální ontologii

The origin of geometry in fundamental ontology

2013

Mgr. Petr Kouba PhD.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 14.8.2013

podpis

Abstrakt

Následující text se pokouší promyslet výzvu Edmunda Husserla z jeho textu *O původu geometrie*. Interpretací fundamentální ontologie vypracované Martinem Heideggerem ve spise *Bytí a čas* je získáno pole myšlení, na kterém je možné se pokusit odpovědět na otázku po původu geometrie. Ten je pochopen jako zcela jedinečná ontologická možnost, jež svou podstatou je s to ručit za vysvětlení smyslu geometrie.

Abstract

The following text attempts to rethink the challenge of Edmund Husserl in his text *On the Origin of Geometry*. Interpretation of fundamental ontology developed by Martin Heidegger in *Being and Time* provides field on which it is possible to try to answer the question of the origin of geometry. It is conceived as a completely unique ontological possibility that nature is able to vouch for an explanation of the geometry.

Klíčová slova

Geometrie

Existence

Rozumění

Věda

Fundamentální ontologie

Obsah

Úvod	5
Kapitola I	
Úvod do problematiky původu geometrie	6
Kapitola II	
Přípravná analýza	12
Světskost světa	20
„Bytí ve světě“ jako spolubytí, „bytí sebou“ a neurčité „ono se“	39
„Bytí tu“ jako rozpoložení	44
„Bytí tu“ jako rozumění	48
„Bytí tu“ a řeč	53
Starost	57
Světskost a realita	59
Odemčenost a pravda	60
Kapitola III	
Fundamentálně ontologický smysl vědění	61
Existenciální pojem vědy	62
Autentická celost pobytu	64
Časovost	77
Závěr	86
Seznam použité literatury ⁸⁷	

Úvod

Následující práce se pokouší nahlédnout problém původu geometrie ve fundamentální ontologii. Tento požadavek vyplývá z nároků myšlení Edmunda Husserla ve stati *O původu geometrie*¹, jehož důkladnou analýzu provedl Jacques Derrida v textu nesoucím název *Tradice vědy a skrývání smyslu*. Domnívám se, že fundamentální ontologie nabízí možnost promyšlení v těchto textech nadhozených momentů z hlediska nejen vhodného k prohloubení samotné problematiky původu geometrie, tj. „ideálních předmětů“, ale dokonce i z hlediska, které mohlo zůstat z principiálních důvodů Husserlovy fenomenologie nepřístupné leč vyžadované. Ilustrací Husserlovy neochoty zaujmout nabízenou výchozí fundamentálně-ontologickou pozici může být Derridova poznámka pod čarou, v níž cituje Husserlova slova z *Filosofie jako přísná věda*: „Hlubokomyslnost je příznakem chaosu, jež chce pravá věda proměnit v kosmos, v jednoduchý, naprosto jasný a rozčleněný řád. Pravá věda, kamkoli až sahá její skutečná nauka, nezná žádnou hlubokomyslnost,“ a k nimž dodává: „Stejně tak kritické poznámky zaznamenané na okraj stránek *Bytí a času* přisuzují jisté *Tiefsinnigkeit* vinu za heideggerovský „posun“ směrem k tomu, co Husserl vymezuje jako fakticko-antropologickou rovinu.“² Na úvod bych se proto rád pokusil stručně ukázat, že ona heideggerovská hlubokomyslnost v *Bytí a čase* může být koneckonců ku prospěchu věci a že k jejímu požadavku Husserl v určité interpretaci sám dospívá a vybízí. Oprávněnosti takového nápadu může však učinit zadost jen zdar jeho provedení v této práci, tj. určitý získaný vhled do problému původu geometrie. Doufat v jeho uskutečnitelnost mi skýtá myšlení Petra Vopěnky, kterému se v knize *Úhlený kámen evropské vzdělanosti a moci* daří zakládat geometrické myšlení na filosofických vhladech inspirovaných filosofií Martina Heideggera. Budiž tímto v hlavních obrysech vymezena nejen oblast základní literatury a tudíž i kontextu práce, jakož i směr, kterým se bude následující myšlení ubírat.

Z těchto pár slov vyplývá i členění předkládaného pojednání. V první kapitole se pokusím stručně nastínit zmíněné zásadní momenty, ke kterým dospívá Husserl a jež interpretuje Derrida. Druhá kapitola bude věnována potřebným analýzám ve fundamentální ontologii. Ve třetí pojednám o samotném původu geometrie ve fundamentální ontologii ve třech podkapitolách zaměřených postupně na existenciální pojem vědy, na existenciální podmínky vědy o prostoru a konečně na časový smysl geometrie. Závěrem se pokusím shrnout získaný vhled na problém původu geometrie a nastínit možné slabiny nabízeného pojetí.

¹ Tento text uveřejnil E. Fink v *Revue internationale de Philosophie*, Brusel, I. roč., čís. 2, pod titulem „*O původu geometrie*“.

² *Tradice vědy a skrývání smyslu: komentář k Husserlovu Původu geometrie*, (dále jen TV) Jacques Derrida, poznámka 144, str. 94.

Kapitola I

Úvod do problematiky původu geometrie

Pokusíme se promyslet dva základní texty. Prvním z nich je Husserlův *O původu geometrie*, druhým je Derridův *Tradice vědy a skrývání smyslu*. Nechejme se vést druhým z nich, který je komentářem k prvnímu a hned na začátku si připomeňme Derridova slova, jimiž zprvu charakterizuje Husserlův text. „V zásadě se tu opět jedná o status ideálních předmětů vědy – jejímž příkladem je geometrie –, o jejich utváření v aktech identifikace „téhož“ a o konstituci exaktnosti v idealizaci a v limitním přiblížení, které vychází z vnímatelných, konečných a předvědeckých materiálů světa našeho života. Dále tu jde o navzájem spřízněné konkrétní podmínky možnosti těchto ideálních předmětů: o jazyk, intersubjektivitu a svět jakožto jednotu půdy a horizontu. A konečně se zde soustavně pracuje s technikami fenomenologického popisu, zvláště pak různých redukcí, jejichž platnost a užitek se zde Husserlovi jeví jistější než kdy jindy.“³ K tomuto přiblížení můžeme dodat, že Husserlův text vyšel i jako dodatek ke *Krizi evropských věd*, jež se zabývá kritikou technicistního a objektivistického postupu nejen věd ale i filosofie tehdejší doby navazující na odkaz novověké matematizace přírody. Naše upozornění by však plně nevystihlo význam Husserlova textu, poněvadž stejně jako se věnuje zmíněnému momentu, potýká se i s historismem, který lze ve vstřícném postoji brát jako druhou stranu mince prvního nedotázaného dogmatu. Exemplárním příkladem dosvědčujícím jednostrannost a nedostatečnost kritizovaných pozic se stává geometrie, která je vzorem všech exaktních a objektivistických věd, která se však stejně tak stává předmětem historie v tom smyslu, že probíhá její vývoj. Úkol, který si před sebe Husserl staví, je vskutku zvláštní povahy: „Je spíše, ba především třeba se i retrospektivně otázat po prvotním smyslu zděděné a v tomto smyslu nadále platné geometrie, jež sice stále platí, ale současně je dále vytvářena a ve všech svých nových podobách vystupuje jako jedna, jako „ta“ geometrie.“⁴ Husserlovi tedy nejde o to, aby objevil historicko-faktické objevení geometrie, nejde mu o jméno prvního geometra, hledá apriorní podmínky, za nichž se vůbec mohla geometrie objevit, hledá vlastně určité historické a priori, které, zdálo by se, leží kdesi mezi empirickou historií a ahistorickým objektivismem ideálního vyvozování geometrických pravd.

Na začátek se Husserl pokouší vyjmenovat nejnápadnější a nejvšeobecnější postřehy, tj. samozřejmosti, které snadno vidí každý z nás, když se zamyslí nad problémem geometrie. Husserl nás upomíná na to, že geometrie je především tradicí. Tím má na mysli, že je to lidský duchovní výtvar,

³ TV str. 7.

⁴ *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie* (dále jen KEV), str. 383.

který přežívá v kultuře a v ní se dědí. Lidský život žije v bezpočtu tradic a ty společně s kulturou vytvářejí duchovní prostor. Tradice je realizována duchovostí, ať už jsme si toho vědomi, či spočíváme v nevěděni, Husserl dokonce tvrdí, že toto nevěděni je implicitně vědoucí, a že jsme schopni toto nevěděni explikovat a zevidentnit. Geometrie jako takto předávaná tradice obsahuje v sobě odkaz na svou dřívější podobu, z níž pochází. Dokonce každá další podoba geometrie získaná novým geometrickým poznatkem v sobě předešlou cele obsahuje, tj. geometrie se ukazuje jako syntetická totalita předběžných výtěžků, které souhrně slouží jako premisy pro další poznávání geometrického světa. Tedy jedná se o jakousi stavbu. Takto zběžně podané předávání je neodmyslitelnou součástí geometrie a odkazuje na možnost nalezení skutečného počátku geometrie. Obecně, když mluvíme o počátku nějakého díla, jde v něm především o určité předsevzetí, které se pak má uskutečnit. „Každý duchovní výkon přecházející od prvního předsevzetí k provedení existuje poprvé v evidenci aktuálního zdaru.“⁵ Těžkosti však nastávají v případě matematiky a speciálně geometrie. Smysl geometrie je totiž určen celkem jejích poznatků, které, jak se ukázalo, tvoří nedílnou stavbu, a je tak zřejmé, že každým novým poznatkem se proměňuje i smysl geometrie; proto by byla nesprávná představa, že na počátku geometrie stálo nějaké předsevzetí, které se dál jen rozvíjelo a naplňovalo. Tedy na počátku geometrie musela stát nějaká jiná tvorba smyslu, „a to nepochybně tak, že se poprvé objevila v evidenci zdařilého uskutečnění.“⁶ Důvod, proč Husserl nabízí právě zdařilé uskutečnění, odhaluje vzápětí a zakládá se na možné evidenci pro činný subjekt: „Zdařilé uskutečňování záměru je pro činný subjekt evidencí, v níž je dosažený výsledek originaliter přítomný jako on sám.“⁷ Nyní však úvaha dospívá k dalším nesnadným a nabízejícím se otázkám. Když se předsevzetí i zdařilé uskutečňování odehrává v subjektu, pak se i smysl takového uskutečňování nachází zcela v subjektivním prostoru a to dokonce i s celým obsahem smyslu. Geometrie by pak nemohla nabývat svého objektivního charakteru. Geometrie však kromě své objektivní existence, vyžaduje i reprodukci této existence ve svých dalších podobách, a k tomu se musí odkázat na jiné kulturní výtvořky, na ideální předměty kultury, na písmo. Tyto předměty sdílí s geometrií jedinečnost. Stejně jako je jen jedna Pýthagorova věta, je stejně i jediný Odysseus, a nejrůznější překlady do jiných jazyků na tom nemůžou nic změnit. Ideální předmět nelze rozmnožit v různých exemplářích, je stále týž. Ačkoli se však ukazuje velká příbuznost jazykových ideální předmětností s předmětnostmi geometrickými, nelze usuzovat na to, že geometrické lze redukovat na jazykové. To plyne z celkem jednoduché úvahy. Uvědomme si následující: „Ideality geometrických slov a vět a teorií – posuzovány čistě jako jazykové výtvořky – nejsou však ty ideality, jež jsou v geometrii vysloveny a jako pravdy přivedeny k platnosti, nejsou to ideální geometrické předměty, poměry věcí apod. Kdekoli se

⁵ Tamt., str. 386.

⁶ Tamt., str. 386.

⁷ Tamt., str. 386.

vypovídá, tam se liší to, co je tématem, o čem se vypovídá (jeho smysl) od výpovědi, jež ani při vypovídání samém nikdy není ani nemůže být tématem.“⁸ Geometrické ideality jsou tedy přeci jen jiného druhu. Otázka po jejich zakládajícím smyslo-tvorném aktu nyní dostává naléhavější podobu. „Náš problém se týká ideálních, právě geometrií tematizovaných předmětností a zní: Jak dospívá geometrická idealita (stejně jako idealita všech věd) od svého originálního niterně osobního zdroje, kde je výtvorem v prostoru vědomí první vynálezcovy duše, ke své ideální objektivitě?“⁹ Při problémech, které vedly nakonec k takto formulované otázce, se ukázalo, nakolik závažnou roli v Husserlově pojednání bude hrát jazyk a okolní svět. Jazyk se začíná profilovat jako mediátor mezi subjektivní stránkou a objekty světa na druhé straně. Svět je chápán jako horizont souhrnu všech reálných objektů, možných i skutečných zájmů a činností. Jakmile však začneme tematizovat jazyk a svět, rozhodně se nemůžeme vyhnout příbuznému tématu, jímž je spolubližní, ten právě jazykem hovoří a potkávám se s ním ve světě. Dokonce je v jistém smyslu ve světě, i když není zrovna přítomný, je v něm jako v horizontu možného setkání. Tito spolubližní podléhají nejjednodušší dialektice, totiž že vystupují pro mne tak, jako já pro ně, a v tomto „pro někoho“ vytváří smysl „druhého“, čímž se otevírá možnost společnosti, která je nakonec lidstvem, jež tvoří horizont, na němž lze mluvit o obecném jazyku. Korelaci mezi těmito dvěma vidí Husserl předně v tom, že horizont světa může být nekonečný díky nepřeborným možnostem jazyka. V takovém prostředí se může konstituovat normalita, tj. dospělý a duševně zdravý člověk, na jejímž základě lze zase mluvit o určité objektivitě, jejíž možnost vyplývá ze zásadní možnosti jazyka pojmenovat jakýkoli objekt ve světě. V takové rozmluvě normálních lidí je možné konstituovat objektivitu, tj. předměty, o kterých jsou lidé schopni snadno se domluvit a které nehodlají pro nic za nic zpochybňovat. Díky tomuto všeobecnému, objektivitu dávajícímu jazyku, ustavuje se zase představa jediného společného světa, v němž normální lidé žijí. Celek těchto vztahů lze dobře vyjádřit následujícími Husserlovými slovy: „Objektivní bytí tohoto světa předpokládá lidi jakožto lidi svého obecného jazyka. Jazyk je ze své stránky funkcí a uplatňovanou mohutností spjatou korelativně se světem, s universem objektů, které je možno vyjádřit řečí v jejich bytí i takovosti.“¹⁰ Dává nám však takové pojetí jazyka a světa a objektivitě nahlédnout možnost, jak je tedy možné, že čistě duchovní subjektivní výkon, jakým je tvorba ideálního geometrického předmětu pomocí duševních schopností jednotlivého člověka, že tento výkon stvoří objektivní idealitu? Jak tedy probíhá konstituce ideální předmětnosti? Na začátek, pro jasnost, bude zapotřebí ještě jednou nade všechny pochyby zopakovat, že prvotní geometrická evidence nabízející se v psychické subjektivitě neobsahuje v sobě pražádnou ideální objektivitu. A tato prvotní evidence vstupuje do běhu života, postupně se ztrácí a bledne, leč právě jakožto

⁸ Tamt., str. 388.

⁹ Tamt., str. 388.

¹⁰ Tamt., str. 389.

vzpomínka a jednou již přítomný akt ve vědomí má také možnost být rozpomenuta. Dejme nyní pozor na to, že se nejedná o žádnou obyčejnou vzpomínku, ale o samotnou evidenci, kterou jsme již výše ukázali jako „zdařilé uskutečňování záměru“¹¹, jež je „pro činný subjekt evidencí, v níž je dosažený výsledek originaliter přítomný jako on sám.“¹² Toto je však popis subjektivního výkonu, který konstituuje něco takového jako je identita téhož. Tato specifická rozpomínka není totiž jen vzpomínkou na nějaký předmět, ale je spíše rozpomínkou na určitou činnost, v níž se onen ideální předmět konstituuje, tudíž onen předmět je tentýž. Jakmile jsme uviděli možnost konstituce identity, půjde nyní o to, aby byl nějaký subjekt schopen stejného výkonu jako my, tj. aby se mu otevřela možnost „vzpomenout“ si na náš výkon, což umožňuje Husserlův pojem vcítění, který má co do činění se společností a jazykovou pospolitostí. „V souvislosti vzájemného jazykového dorozumívání mohou být jak originální vytváření, tak i výtvar některého subjektu jinými subjekty *aktivně* znovu pochopeny.“¹³ Do hry se tu dostává i ona identita a její zvláštní status v intersubjektivě, hezkou představu o tom zjednávají následující slova: „V jednotě sdělovací pospolitosti většího počtu osob je opětovně vytvářený výtvar uvědomován nikoli jako stejný, nýbrž jako jediný všem společný.“¹⁴ Krok za krokem se přibližujeme smyslu, který máme na mysli, když mluvíme o ideální předmětnosti. Jeden moment jsme však zatím nezmínili, tím je stálé bytí ideálních předmětů. Jak by mohl trvat předmět, který nikdo nemyslí, a který je zcela závislý na výkonu subjektivní? Husserlovou odpovědí je písemnictví. Jeho prostřednictvím se totiž otevírá nikoli skutečná komunikace, ale čistě virtuální. Spis může ležet v knihovně, nikdo jej nečte, ale ideální předměty, o nichž je ve spise řeč, jsou stále připraveny na to, aby je někdo mohl myslet, pokud si text přečte. Virtualita tohoto sdělování, ale zároveň celou záležitost trochu komplikuje, ač ve výsledku nebude hodnocení oné složitější struktury tak jednoznačně příkré. Písmo, jakožto jazykové znaky, vyvolává význam, tento přijímá čtenář pasivně, Husserl pasivitu přirovnává k „pouhé“ asociativě. Nicméně tuto pouhou vzpomínku mohou reaktivovat, tj. na jejím základě konstituovat ideální předmětnost. „Pasivní chápání výrazu se tedy liší od zviditelnění, reaktivujícího smysl.“¹⁵ Pasivní chápání nám umožňuje cosi, co bychom v lečjakých případech nebyli schopni ani náležitě myslet. Máme-li totiž dlouhý řetězec pasivně přijímaných výrazů, které však podle libovůle může subjektivita reaktivovat jednotlivě, jejichž počet však přesahuje možnosti subjektivní, tj. není fakticky možné provést celou řadu evidencí, pak pasivní chápání výrazu umožňuje zcela specifickou idealizaci, v níž si subjektivita jaksi přivlastní schopnosti celkové evidence jednotlivých kroků. Tím ovšem samozřejmě klade závažný precedens, při němž nepochybně překračuje pravomoci své schopnosti evidovat. Otevírá se tím celé pole působnosti tzv.

¹¹ Tamt., str. 386.

¹² Tamt., str. 386.

¹³ Tamt., str. 391.

¹⁴ Tamt., str. 391.

¹⁵ Tamt., str. 392.

asociativního myšlení, které je v rozporu s požadavkem vědeckosti. Nicméně i ono se do vědy dostává a je velmi obtížné nesklouznout do jeho nástrah. Věda asociativní myšlení potřebuje, poněvadž se potýká s obrovským počtem pojmů, jejichž jednotlivá evidence by práci vědce v mnoha případech nejen učinila příliš obtížnou, ale přímo nemožnou. Proto se musí klást takový důraz na jednoznačnost výrazů, neboť jen díky ní je možné používat logickou evidenci vyplývání, aniž by byla zpochybněna sama evidentnost, tj. plnost smyslu, důsledků, tj. závěrů. Promyslíme-li v těchto ohledech povahu nejen ideálních předmětů, ale i praxe, která s nimi má co do činění, tj. vědy, začneme problematizovat samu tradici, zda je v ní vůbec ponechána nějaká možnost dostat oněm přísným požadavkům, které jsme právě zmínili. Jak probíhá tradování vědeckého smyslu, tj. ideálních předmětností? Předně musí být splněn onen „logický“ požadavek na jednoznačnost. Tento může být splněn podle Husserla jen díky „ozřetelňování“, které dokáže celek projednávané myšlenky, rozčlenit do jednotlivých částí, jež už je možné in potentiam evidovat a znovu spojit v původní celek, který tím nabude dědičného práva evidence. Otázka se potom zúží na samotné počáteční evidence, na nichž je geometrie vůbec možná jakožto smysluplná věda. Dostáváme se tak k samotné dřeni problému: „Že veškeré nové výtěžky vyjadřují skutečnou geometrickou pravdu, je a priori jisté za předpokladu, že základy deduktivní stavby byly vskutku vytvořeny a objektivovány s původní evidencí, a že se tedy staly obecně přístupným výtěžkem. Musila by tu být kdysi uskutečnitelná kontinuita od osoby k osobě, od jednotlivých dob k jiným dobám. Je jasné, že metoda vytváření prvotních idealit z předvědeckých daností kulturního světa by byla musela být před existencí geometrie sepsána a fixována v pevných větách. Schopnost převádět takové věty z vágního jazykového chápání do jasu reaktivace jejího evidentního smyslu by pak musela být svým způsobem tradována a neustále tradovatelná.“¹⁶ Nicméně právě tato evidence nám chybí. Dokonce, i když se podíváme na to, jak se geometrie vyučuje na školách, a to platí i dnes, můžeme s Husserlem souhlasit i v tom, že o evidenci původních počátečních pojmů zde vůbec nejde. Jediné, co se zde pěstuje, je schopnost logického vyvozování z předpokladů, o jejichž osmyslnění se nikdo vůbec nestará, a nebezpečí vědecké praxe dneška dostává svou zřejmou podobu, poněvadž potom se z vědy stává smyslu zbavená tradice. Proto se Husserl snaží najít „totéž apodiktično, kterým v předvědeckém světě mohl disponovat první zakladatel geometrie a jež mu muselo sloužit jako materiál idealizací,“¹⁷ aby se pokusil znovu vytvořit ideální smysl geometrie, či alespoň odhalit půdu, ze které mohla geometrie vzniknout. Tyto historické předpoklady geometrie jsou invarianty bytostných struktur: svět „věcí“ a lidí, tělesnost, kultura, prostoročas, látkové kvality, praktické potřeby, atd. Tento soubor bytostných struktur musí být uvážěn. Z toho se samy nabízí určité poznatky, například preference určitých tvarů a ploch, sama snaha zachovat elementární spravedlnost v jednání mezi lidmi preferuje určité rozložení a počet dílů

¹⁶ Tamt., str. 396.

¹⁷ Tamt., str. 406.

apod., „smíme tedy vždy předpokládat určitou dovednost zhotovovat výkresy staveb, vyměřovat pole, délku cest apod., takže ta vždycky už existuje v bohatém rozrůznění jako předběžné danosti pro filosofa, který ještě neznal geometrii, ale má být myslitelný jako její vynálezce. Jako filosof, přecházející z praktického, omezeného světa svého prostředí (pokoje, města, krajiny atd.) a v časové dimenzi z periodických pochodů (dne, měsíce etc.) k teoretickému zření a poznávání světa, má před sebou omezeně poznané i neznámé prostory a časy jakožto konečnosti v horizontu otevřené nekonečnosti.“¹⁸ Takto tedy Husserl shrnuje předpoklady, které mohly být splněny a které mohly vést k vytvoření nového druhu předmětů ve vědomí a nového způsobu zacházení s nimi. Otázkou pro něj zůstává pramen „idealizujícího myšlení“, které se nabízí jako tvůrce geometrických předmětů. Můžeme si však z Husserlova zamýšlení vzít nejen otevření horizontu tázání, ale i určitý výtěžek, který zmiňuje na konci textu: „Jestliže si po dosavadních výkladech, osvětlujících velmi všeobecné a mnohostranné horizonty problémů, vezmeme za zcela zajištěný základ toto: okolí, v němž žijí lidé, je bytostně totéž dnes i vždy jindy, a to platí i pro prvopočátek a trvalou tradici, pak můžeme u světa našeho dnešního životního prostředí v několika tazích pouze krok za krokem naznačit, o čem by se mělo podrobněji uvažovat u problému idealizujícího prvopočátku toho smysluplného útvaru, který nazýváme „geometrie“.“¹⁹ Z těchto slov je zapotřebí neslyšet jen jejich přímý odkaz, ale především onu zaručenou možnost tázat se právě dnes po původu geometrie v našich vlastních myslích, aneb i my dnes máme otevřenou možnost, stejně jako ji měl první geometr, konstituovat smysl geometrie. A je to právě tato možnost, která vůbec může ručit za to, že kdy geometrie, jakožto skutečná věda odhalující pravdu, vznikla a jaký v sobě skýtá smysl. Na tento moment výsadní přítomnosti naráží i Derrida, když zmiňuje souvislost mezi problémem původu geometrie a odpovědnosti za autentickou pravdu, která nepropadá nebezpečí odcizené technizace: „Zamyslet se (*besinnen*) nad původem zároveň znamená převzít zodpovědnost (*verantworten*) za smysl (*Sinn*) vědy a filosofie, přivést jej k jasnosti jeho „plnosti“ a být s to za něj *zodpovídat*, vycházejíce přitom ze smyslu celé naší existence.“²⁰ Geometr totiž pouze nepoužívá naučené postupy, ale svým rozumem ručí za pravdu, kterou nahlédl. Tento moment vycházení ze smyslu celé naší existence považuji za naprosto zásadní v naší problematice a ten se proto stává mostem do fundamentální ontologie, která se zabývá smyslem naší existence. V ní bude možné problém geometrie pojednat ve vší vážnosti, kterou si nárokuje. Bude zapotřebí však vykonat velkou cestu než se nám vůbec otevře možnost geometrii klást v její původnosti. Přejděme tedy nyní k fundamentálně-ontologickým analýzám, které nám otevřou možnost našeho tázání.

¹⁸ Tamt., str. 407-8.

¹⁹ Tamt. str. 410.

²⁰ TV, str. 14.

Kapitola II

Přípravná analýza

Celkový horizont, v němž se naše myšlení pohybuje, je ontologie. Ptáme se na bytí. Navazujeme na způsob myšlení prováděný v *Bytí a čase*. Otázka po bytí se sama ukazuje jako otázka navýsost důležitá, jejíž zodpovězení vyžadujeme ze dvou důvodů, které jsou v *Bytí a čase* nazvány přednostmi, tj. ontologická a ontická přednost.

1. Ontologická přednost

„Veškerá ontologie, i kdyby disponovala sebebohatším a sebepevněji skloubeným systémem kategorií, zůstává od základu slepá a odvrácená od svého nejvlastnějšího záměru, jestliže předem dostatečně neujasnila smysl bytí a nepojala toto ujasnění jako svůj fundamentální úkol.“²¹

2. Ontická přednost

Rád bych i zde jen krátce ocitoval místo, které zřejmě objasňuje ontickou přednost otázky po bytí, avšak u této přednosti je to poněkud složitější, vždyť právě v ní se začíná jasněji ukazovat i vlastní smysl ontologické difference, tj. rozdíl mezi bytím a jsoucnem.

Pokud se ontologická přednost ukázala jako vlastní „vědecký“ problém, tj. že nemůžeme provádět žádnou vědu, která z náležité ontologie nutně vyrůstá, dokud si neujasníme, co je to „bytí“, tedy dokud nebudeme mít pojem bytí, pak ontická přednost se ukazuje až tehdy, kdy se ptáme na samotné vědecké tázání. Tu ihned vytane „subjektivita“ takového tázání, totiž že vědecké tázání je jistým způsobem existence nás lidí, které v ontologickém zkoumání budeme terminologicky nazývat „pobytem“. Pobyt vědecky uvažující tedy nahlíží první přednost. Druhá, tj. ontická, přednost, přichází ke slovu tehdy, kdy zproblematizujeme samotné tázání pobytu. Proč se vůbec pobyt ptá na bytí? A jak je takové tázání možné? Tu se ukážou tři podstatné ontologické rysy pobytu.

a) Ontická význačnost

„Pobyt je jsoucno, o kterém nelze říci, že se mezi jiným jsoucnem jen vyskytuje. Toto jsoucno se onticky vyznačuje spíše tím, že mu v jeho bytí o toto bytí samo jde. K této bytostné skladbě pobytu pak ale patří, že má ve svém bytí k tomuto bytí bytostný vztah. A to zase znamená, že si pobyt nějakým způsobem a nějak výslovně ve svém bytí rozumí. Tomuto jsoucnu je vlastní, že skrze jeho

²¹ Bytí a čas, §3 str. 27.

bytí a spolu s ním je mu odemčeno bytí samo. *Porozumění bytí je samo bytostným určením pobytu. Ontická význačnost pobytu spočívá v tom, že pobyt jest ontologicky.*²²

b) Ontologická význačnost

Toto „*jest*“ postihuje terminologický výraz *existence*, kterým je vyjádřen onen specifický způsob bytí pobytu, který v posledku umožňuje něco takového jako tázání po smyslu bytí. Pokud je totiž pobyt takovýmto jedinečným způsobem bytí, pak si nějak ve své existenci rozumí, alespoň v tom smyslu, že existuje, toto je nazváno *existenciálním* porozuměním. Ovšem právě takové porozumění otevírá možnost porozumění *existenciálnímu*, které se ptá po struktuře této existence samé, tedy zprůhledňuje ji. Existenciální analytika tak zcela závisí na samotné existenci pobytu, tj. na jeho ontické skladbě.

Jelikož se pobyt nějak ve své existenci vztahuje k bytí, je možné najít smysl bytí v jeho existenciální struktuře, která je také tímto smyslem určována, což ozřejmuje jeho „ontologickou“ význačnost.

c) Onticko-ontologická význačnost

Propojení výše uvedených význačností vydává nakonec onticko-ontologickou přednost, která je založena v tom, že pobyt jakožto existující ve světě a zacházející se jsoucnou, také již nějak rozumí „světu“ a „jsoucnu“. Tedy všechny ontologie jsou nakonec založeny v existenciální skladbě pobytu. „*Fundamentální ontologii*, z níž teprve všechny ostatní mohou vzniknout, je tudíž třeba hledat v *existenciální analytice pobytu*.“²³

Tímto je vykázáno, že pobyt je právě tím jsoucnem, u kterého je třeba se dotazovat na jeho bytí, protože právě odpověď na tuto otázku je zcela zásadní pro ontologii. Ovšem nelze zároveň nevidět i to, že samo ontologické tázání musí být nakonec možné zachytit na ontické rovině, ba dokonce, že takovéto „filosoficko-výzkumné“ tázání má koneckonců svoje „*existenciální*, tj. *ontické kořeny*“. Tím je dosvědčena i ontická přednost otázky po bytí.

Mějme za to, že je již zřejmější podstatná úloha rozumění v tázání po bytí. Předběžné, ač neurčité, porozumění bytí je totiž ontologickou podmínkou vůbec jakéhokoli pokusu bytí jen o položení této navýsost zásadní otázky. A nejen to. Je zároveň i jediným předem opodstatněným a zdůvodnitelným, tj. oprávněným, vodítkem tohoto zkoumání. Jen jeho rozvíjení může vydat to, na co se vlastně ptáme.

²² Tamt. §4 str. 28.

²³ *Bytí a čas* (dále jen BC),. str. 29.

„Fenomenologie pobytu je *hermeneutika* v původním významu tohoto slova, kterým je zahrnut celý podnik výkladu.“²⁴

Pobyt totiž, abychom vstoupili na půdu ontologie, tedy bádání o bytí, musí být schopen vydat nejprve nějak svědectví o své existenciální struktuře. Tato možnost je nazvána *průhledností*. „Rozumění, majíc charakter rozvrhu, tvoří existenciálně to, co nazýváme *pohled* pobytu. Tímto pohledem, existenciálně jsoucím v odemčenosti ‚tu‘, *jest* pobyt stejně původně ve všech výše charakterizovaných základních způsobech svého bytí: jako praktický ohled obstarávání, ohled na druhého, o něž se staráme, a jako pohled na bytí jako to, kvůli čemu je pobyt vždy v tom kterém případě tak, jak je. Pohled, který se primárně a vcelku vztahuje na existenci, nazveme *průhlednost*.“²⁵ Průhlednost, jakožto význačný moment rozumění, fenomenologicky zpřístupňuje celou ontologickou problematiku. Bez ní bychom se v našem bádání nemohli nijak pohnout. Je dobré na tomto místě upozornit, že průhlednost, *hled* ve významech, pohled, ohled atd., nijak neupřednostňuje „vidění“ jakožto zrak, nýbrž shrnuje v sobě onu existenciální zvláštnost fenomenologie jakožto hledění, „že jsoucno, které je mu přístupné, nechává vystupovat samo o sobě jako nezakryté“²⁶. Tuto zvláštnost ovšem nemůžeme prostě přijmout jako předpoklad, za něhož jedině je možné oprávněné ontologické bádání. Je zapotřebí ji samu ukázat a nechat dosvědčit.

Pohled je existenciálně založen v rozumění. Ještě předtím než tedy bude možné správně rozvést onu existenciální možnost pobytu fenomenologie pobytu samotného, tj. průhlednost, je nezbytné prozkoumat samotné rozumění. Vždyť právě v něm nakonec musí tkvět i možnost zpřístupnit něco takového jako je smysl bytí. Tímto je ovšem také řečeno více, totiž to, co je v *Bytí a čase* uvedeno dál: „Tím, že se ukáže, jak je veškerý pohled primárně zakotven v rozumění – praktický ohled obstarávání je rozumění ve smyslu *běžné rozumnosti* –, je čisté nazírání zbaveno svého přednostního postavení, které noeticky odpovídá tradiční ontologické přednosti výskytového jsoucna.“²⁷ Tedy vydobude se vlastní přiměřený přístup k otázce po bytí „z věci samé“.

Jak to tedy je s původním rozuměním pobytu? Řekli jsme již, že je to „existenciál“, ovšem tak, že jsme to nijak neozřejmili. „Všechny explikáty získané při analytice pobytu pramení ze zřetele na strukturu jeho existence. Poněvadž se určují z existenciality, nazýváme tyto bytostné rysy *existenciály*.“²⁸ Rozumění je tedy rys struktury pobytu. Obrátme proto pozornost na tento rys a zeptejme se, kdy přichází v analytice pobytu ke slovu, tedy odkud vycházíme při našem zkoumání, že se ke slovu dostane právě tento existenciál.

²⁴ Tamt. §7 str. 55.

²⁵ Tamt. §31 str. 178.

²⁶ Tamt. Str. 179.

²⁷ Tamt.

²⁸ Tamt. §9 str. 63.

„Správné východisko analytiky pobytu spočívá ve výkladu této struktury [tj. *‚bytí ve světě‘*; (V.K.)].“²⁹

Mohlo by se zdát, že toto je jen pouhým svévolným tvrzením, nicméně stručným rozvedením se ukáže opodstatněnost tohoto východiska pro další bádání.

Tuto strukturu, tj. *‚bytí ve světě‘*, je zapotřebí brát jako *jednotný* fenomén, v němž se vyjevuje existence pobytu. Tento fenomén v sobě obsahuje tři momenty:

”

1. Moment *‚ve světě‘*; vzhledem k němu bude naším úkolem ptát se po ontologické struktuře „světa“ a určit ideu světskosti jako takovou.
2. *Jsoucno*, které je vždy tak, že *‚je ve světě‘*. Zde hledáme jsoucno, na které se ptáme otázkou „kdo?“. Ve fenomenologickém vykázání má být určeno, kdo jest v modu průměrné každodennosti pobytu.
3. *‚Bytí ve‘* jako takové; zde je třeba vypracovat ontologickou konstituci samotného *‚ve‘*.³⁰

Promyšlením posledního z nich vytane i vzájemná souvislost zbylých dvou.

‚Bytí ve‘ nejprve sugeruje nějakou obsažnost v něčem. Tedy jako by to mělo zvýrazňovat nějaké obsažení, a to takové, že pobyt je ve světě jako v nějaké nádobě. Nicméně tento existenciál zdůrazňuje něco jiného. Pobyt je tak, že je již vždy bytím u něčeho, bytím ve světě. *‚Bytí ve‘* zdůrazňuje tento rys existence, tedy způsob bytí pobytu, které předně není nějak samo o sobě, nýbrž již vždy *‚ve‘*, právě tuto bytostnou příchýlnost má tento moment vyjadřovat. „*‚Bytí ve‘ je tudíž formální existenciální výraz pro bytí pobytu, které má bytostnou strukturu ‚bytí ve světě‘.*“³¹ Z toho vyplývá i to, že pokud pobyt vůbec má „mít“ nějakou bytostnou možnost vztahovat se ke jsoucnu ve světě, pak je tato možnost založena v tomto existenciálu. „Jsoucno se může dotknout jsoucna, jež se vyskytuje uvnitř světa, pouze tehdy, je-li způsob jeho bytí již od původu *‚bytí ve‘* – je-li mu totiž zároveň s jeho *‚bytím tu‘* odkryto již také něco takového jako svět, z něhož se jsoucno může dotykem vynořovat a vyjevovat, aby se tak stalo přístupným jako něco, co se vyskytuje.“³² „Dotyk“, jak je jistě samo sebou zřejmé z uvedené citace, je zcela určitým ontologickým pojmem, který vyjadřuje samu povahu pobytu, jakožto existence, tj. že k němu bytostně patří zcela specifická možnost „potkat“ jsoucno; to však zase vyjadřuje jeho zásadní roli v ontologii. Tuto povahu pobytu vystihuje pojem *fakticity*. „Pojem fakticity v sobě obsahuje: *‚bytí ve světě‘* „nitrosvětského“ jsoucna, které je

²⁹ Tamt. §12 str. 73.

³⁰ Tamt.

³¹ Tamt. 75.

³² Tamt. 76.

„nitrosvětské“ v tom smyslu, že si může rozumět jako spjaté svým „údělem“ s bytím jsoucna, s kterým se uvnitř svého vlastního světa setkává.“³³ ,Bytí ve‘ tak zároveň odkazuje na určitou základní prostorovost pobytu, která je ovšem rozdílná od kategorické prostorovosti, jakožto obsažení. Tuto prostorovost je možné náležitě vytěžit až z celkového ,bytí ve světě‘, aby byl získán celkový existenciální charakter prostorovosti, a nikoli jen nějaký jeho odvozený „světský“ modus, který by zakrýval svůj původ, a nemohl by tak být ontologicky osvědčen. Dalším přiblížením ,bytí ve‘ může být to, že i nejrůznější praktické činnosti jsou nakonec založeny v tomto strukturním momentu, jako je například „vůbec něco dělat“, tj. být v nějaké činnosti či zahálce. To je v *Bytí a čase* shrnuto následovně. „Tyto způsoby ,bytí ve‘ jsou všechny téhož bytostného druhu, který budeme v dalším ještě podrobněji charakterizovat a který nazveme *obstarávání*.“³⁴ Termín obstarávání nepostihuje nic než právě tuto ontologickou funkci. Pobyt je jistým způsobem ,ve‘ světě, a tento způsob je zase umožněn jen tím, že sám pobyt je nějak, tím se nyní myslí to, že je starostlivě, že je *starostí*. „To vše, právě tak jako „bezstarostnost“ a „veselost“, je onticky možné jedině proto, poněvadž pobyt – chápáno *ontologicky* – je starost.“³⁵ Proto ani nepřekvapí, že v onom momentu ,bytí ve‘ je založen i smysl něčeho takového jako je „mít“ svoje okolí, „mít“ svůj svět. Promyšlením momentu ,bytí ve‘ a jeho odlišováním od „nesprávného“ obsahování přichází ke slovu něco, co je pro naše vlastní tázání zcela zásadní. K náležitému pochopení ,bytí ve‘ jsme dospěli tím, že jsme se snažili ukázat, že zprvu se nabízející výklady jsou nedostatečné k založení původního fenoménu ,bytí ve světě‘. Potýkali jsme se s běžnými pojetími, které nedosahovali našim požadavkům pro základní strukturu existence. Ovšem přesto se nám tyto výklady nabízely a při povrchním pohledu mohly i dostačovat. Čím to? Toto vyjasňování nepřiměřeného výkladu ,bytí ve světě‘, kromě toho, že odkrylo to, co jsme požadovali, ukázalo také, že to, co jsme hledali, tj. původní strukturu pobytu, je zcela běžně již vykládáno, že ,bytí ve světě‘ je pobytem již vždy, byť „ontologicky nesprávně“, vyloženo. To ovšem neukazuje nic jiného, než to, že ,bytí ve světě‘ je základní strukturou pobytu, neboť když má pobyt netematickou „potřebu“ ji vykládat, tak ji také „vidí“, a že ponejprve není pobytem samým vyložena ontologicky, nýbrž onticky, je pro další zkoumání také příznačné. Z toho však vyplývá následující. „Fenomenologické vykázání ,bytí ve světě‘ má charakter odstraňování toho, čím je tento fenomén zacloněn a překryt, *poněvadž* v každém pobytu je tento fenomén vždy již jistým způsobem sám „viděn“. A je tomu tak proto, *poněvadž* představuje jistou základní strukturu pobytu, neboť pobyt je svým bytím již vždy pro své porozumění bytí odemčen. Ale právě tak bývá tento fenomén většinou vždy již zásadně nepochopen nebo ontologicky nedostatečně vyloženo. Avšak toto ,jistým způsobem vidět a přece většinou chápat nesprávně‘ nemá svůj základ v ničem jiném, než v této bytostné struktuře pobytu

³³ Tamt.

³⁴ Tamt. 77.

³⁵ Tamt. 78.

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.“³⁶

Takto je i pochopitelné proč „selhává“ tradiční noetika. Tím, že nevydobyta původní ,bytí ve', nýbrž zůstala „vžet“ v zasetí prvotního „vztahu“ ke světu, tj. poznávání „nitrosvětského“ jsoucna, a toto poznání chtěla pak „aplikovat“ na poznání samo, nutně rozuměla poznávajícímu „subjektu“ nedostatečně, poněvadž, ač třeba i byla zdůrazňována jeho bytostná odlišnost od výskytového jsoucna, přesto nebyl obnažen původní kořen tohoto zanedbávání, tj. jistá určitá „modifikace“ strukturního momentu existence, tj. ,bytí ve'.

Nicméně toto „nepochopení“ je pozitivním fenoménem, kterým se ,bytí ve světě' prokazuje nejprve, proto je nutné přistoupit ke zkoumání tohoto způsobu ,bytí ve' jakožto poznávání světa, aby byla fenomenologicky vytěžena kýžená základní struktura pobytu. Možnost takového prozkoumání spočívá v tom, že „jakmile však byl „fenomén poznání světa“ sám uchopen, dostalo se mu již také jistého „vnějškového“, formálního výkladu“³⁷. Tedy pokud se podaří odnést nánosy takového výkladu, vysvitne struktura ,bytí ve světě' sama sebou.

Tento známý ontologicky „nesprávný“ výklad spočívá ve zprofanovaném subjekt-objektovém vztahu. Subjekt totiž klademe ontologicky na roveň výskytovému jsoucnu, se kterým se ve světě setkáváme. Ovšem jak můžeme nyní vysvětlit ono setkávání se jsoucny, když jediné, co máme po ruce, je jakýsi vztah mezi výskytovými jsoucny? Subjekt se nachází ve světě stejně jako objekt, a pramálo na tom může změnit nějaké idealistické tvrzení, které jen zakrývá to, že zakrývá podstatný moment ,bytí ve', vždyť i ono pracuje s pojmem subjekt, jako se „zvláštním“ objektem. To, co se stává v takto uzpůsobeném původním modifikovaném ,bytí ve', tj. v poznání světa, je problém transcendence. Poznání má totiž náležet subjektu, nikoli objektu. Co však toto poznání je? A jak se do subjektu dostalo? To je otázka, která mnohým nedá spát, ač vlastně její možná formulace již sama obsahuje odpověď. Takto chápané poznání světa musí totiž spočívat na určitých ontologických základech. Jak jsme již řekli, je možné takto chápat poznání jen díky tom

) příp.

oslovování a vyslovování „světa“ (λόγος) funguje pak proto jako primární modus ,bytí ve světě', aniž by toto ,bytí ve světě' bylo pochopeno jako takové.“³⁸ Tedy vůbec se nezahledne ta možnost, která nedovolí vystoupit problému transcendence světa v předloženém subjekt-objektovém výkladu. Nicméně i ten nejzatvrzejší zastávce takového schematismu by mohl prostě přistoupit na to, že ještě dříve než jsme schopni svět poznávat, přeci již na světě jsme, přeci již u nějakého jsoucna

³⁶ Tamt. 79.

³⁷ Tamt. §13 str. 81.

³⁸ Tamt. § 12 str. 80.

stojíme a hledíme na něj, a to nikoli v teoretickém pohledu, ale nejprve ve zcela triviálním až banálním praktickém ohledu. Dokonce pro zaujetí teoretického postoje se vyžaduje jisté stanovisko, které je schopné „odhlédnout“ od obyčejných starostí, od toho, co je v *Bytí a čase* shrnuto takto: „Bytí ve světě‘ jako obstarávání je v *zajetí* obstarávaného světa.“³⁹ I toto odhlížení od „běžných starostí“, kdy lze „teoreticky“ spatřit jsooucnu jako téma poznávání, je nicméně jistým, sice *deficientním*, ,bytím u‘, které je opět založeno původně v ,bytí ve‘. Jen určitým způsobem zaměřené pohlížení na „nitrosvětské“ jsooucnu může dát vzniknout tomu, co běžně nazýváme poznáním světa. Právě tím, že se zbavujeme onoho „zajetí obstaráváním“ vynikne jisté hledisko na jsooucnu, které již ztrácí něco, s čím se však nejprve, jakožto s bytostným rysem jsooucnu, vždy setkáváme. Když u jsooucnu pouze prodléváme, můžeme je pojímat, jako takto „viděné“, zbavené ostatního ohledu, a můžeme je takto vyslovovat a na základě toho i určovat, nicméně nemůžeme se zbavit základního ,bytí ve‘ v němž, jsou tyto možné způsoby přístupu ke jsooucnu fundovány. Tak ovšem odpadá i tzv. problém transcendence světa v subjekt-objektovém výkladu, neboť tuto „transcendenci“ ontologicky předpokládá ve význačném strukturním momentu ,bytí ve‘. Aby ještě více vysvitla povaha tohoto momentu, ocituji následující, které bude snad již na základě řečeného zřejmé. „Když o nějakých bytostných souvislostech jsooucnu „pouze“ vím, když si je „jen“ představuji, když na ně „jenom myslím“, nejsem u jsooucnu venku ve světě o nic méně než tehdy, když je *originárně* uchopuji.“⁴⁰

Pokud tedy jde o vykázání původní struktury ,bytí ve světě‘ jako základního bytí pobytu, může nám pomoci i velmi výstižná interpretace tohoto ontologického náhledu Jaroslava Novotného: „Existence čili bytí pobytu má charakter ,vždy jeho‘ bytí a zároveň je charakterizováno tím, že pobytu jde v jeho bytí o to, ,aby byl‘. Obě určení bytí pobytu – ,vždy jeho bytí‘ a ,jít mu o to, aby byl‘ – se zároveň odehrávají jako rozumějící vztah k tomuto bytí. Rozumějící vztah k tomuto bytí je však v každodennosti našeho existování určen světským jsooucnem, které je tím, s čím se ponejvíce a především ve světě setkávám a mám co do činění. Tento rozumějící vztah k bytí pak lze opisem artikulovat tak, že ,vždy nějak rozumím tomu, jak tady (ve světě) s něčím při něčem býti‘. Tento charakter rozumějícího vztahu k bytí ,jak tady (ve světě) s něčím při něčem býti‘ uchopuje Heidegger složeným termínem ,bytí ve světě‘.“⁴¹

Tímto snad bylo učiněno za dost ještě nevykázanému fenoménu ,bytí ve světě‘, máme tedy na mysli pouze to, co se jednoty jednotlivých momentů týká, a toho, že je opodstatněné tvrdit, že ,bytí ve světě‘ je opravdu základním a původním způsobem, jak existence v každodennosti jest.

³⁹ Tamt. § 13 str. 83.

⁴⁰ Tamt. 84.

⁴¹ *Krajina, řeč a otevřenost bytí* (dále jen K), I.2.a) str. 23.

V následujícím se budu věnovat jednotlivým momentům podrobněji, veden analýzami v *Bytí a čase*, proto začneme u momentu světa, který odhalí vazbu bytí pobytu ke světu v každodenním zacházení s nitrosvětským jsoucnem, jak je již předesláno předběžnou analýzou strukturního momentu ‚bytí ve‘, kterou jsme právě provedli.

Světскost světa

Když začínáme u prvního momentu, tj. u světa, je na místě zeptat se, proč zde zavádíme nové slovo, světскost. Budiž dalších pár vět věnováno tomuto. Chceme-li si zjednat přiměřený přístup k onomu fenoménu světa, je navýsost nezbytné postupovat pomalu a obezřetně, neboť jak již naznačily stručné úvahy o momentu *,bytí ve‘*, není naše zkoumání záležitostí snadnou a přirozenou. Předběžné rozumění bytí pobytu má totiž tendenci vysvětlovat a chápat se ze jsoucna, jímž pobyt není, tj. například podle analogie s vyskytujícími se jsoucnými. Pokud má tedy pobyt sklony k tomu, aby se chápal po způsobu jsoucna, která jsou ve světě, klade tím i nezproblematizované porozumění světu. To se ale právě nyní stává problémem a je zapotřebí ono vyzdvihnout z netematizovaného porozumění, tj. zproblematizovat je. Začneme otázkou, jak si vůbec zjednat přístup k otázce po bytí světa, že nám jde o bytí světa a nikoli jen o svět, jakožto o nějaké jsoucno, vyplývá z toho, že svět je strukturním momentem bytí pobytu, tedy přeci jen bytí. Svět v tomto významu je proto existenciálem, přesto by bylo nemístné tvrdit, že svět přeci není nějaké jsoucno. Je na místě rozlišit ony dva nerozlišené způsoby vypovídání o světě.

Jak jinak pochopit jsoucno než z jeho bytí? Proto zavádíme pojem světскosti, který vystihuje, že nám jde o fenomén světa, o bytí světa. Když jsme se rozhodli jít cestou analýz existenciality prováděných v *Bytí a čase*, přijali jsme i onen známý názor, že přístupovou analýzu je zapotřebí provést na pobytu, jak většinou, každodenním způsobem existuje. To může být samo o sobě jistě zdrojem několika námitek, například této: „Proč nezvolit jiný vhodnější způsob existence pobytu, třeba toho, který přímo nad bytím uvažuje?“ Odpovědí nám buď to, že každý pobyt dříve či později do každodenního způsobu existence upadne. „Upadne“ nevolím podle vzoru Martina Heideggera nijak morálně zabarveně, leč tak, aby to již připravilo porozumění fenoménu, který je tímto terminologicky označován. Proto tedy každodennost. Tím, oč nám teď půjde, se tak stává světскost našeho každodenního světa. Ve fenoménu světскosti se otevírá možnost porozumění něčemu takovému, jako je svět. Co je tedy světскost? A jak si k ní zjednat přístup? Jak otevřít fenomenální pole, na kterém se nám světскost zjeví sama sebou?

Analýzu světскosti světa uvádí Martin Heidegger v *Bytí a čase* následujícími slovy: „Fenomenologickému vykázání bytí jsoucna, s kterým se nejbezprostředněji setkáváme, slouží jako vodítko každodenní *,bytí ve světě‘*, které také nazýváme *zacházení* s nitrosvětským jsoucnem *ve světě*.“⁴² Pokud se nám tedy má objevit něco takového jako bytí světa, tj. světскost, půjde cesta analýzy přes ono *zacházení* s nitrosvětským jsoucnem. V onom *zacházení* tkví možnost zhlédnout něco takového jako bytí světa. Nicméně k onomu *zacházení* nevede nějaká jednoduchá cesta, avšak

⁴² BC, § 15 str. 89.

plná nebezpečí, že cíl svého zamýšlení mineme, jak se ostatně ukazuje i na případech historických, jak bude dále zřejmé při kritickém rozboru Descartesovy odpovědi na otázku po bytnosti světa.

Když se tedy vydáme cestou analýzy toho, co je světskost světa, půjdeme přes *zacházení* s nitrosvětským jsoucnem. Jaké však vezmeme nitrosvětské jsoucno? Co je nitrosvětským jsoucnem? Můžeme hned a poněkud ledabyly odpovědět, že nitrosvětské jsoucno je to jsoucno, které se vyskytuje ve světě. To je však fenomenologicky nedostatečná teze, poněvadž jsme již učinili ontologicky významný výklad původního fenoménu, ke kterému si nejprve chceme zjednat přístup. Už jsme totiž světskost světa vyložili nabízejícím se způsobem, který jsme nijak netematizovali. Pojetí jsoucna jako vyskytujícího se není totiž primárním přístupem k nitrosvětskému jsoucnu. Nitrosvětské jsoucno se nám může dávat jako vyskytující, ovšem tématem analýzy světskosti světa je právě ono dávání se nitrosvětského jsoucna jako například se vyskytujícího. Musíme proto učinit krok před nezproblematizované „nezávislé“ hledění na jsoucno jakožto určitý teoretický pohled objektivního poznání. Jsoucno dávající se v nezávislém poznávání světa je již vyložené jsoucno ve světě. Zaměřme se proto na bytí nitrosvětského jsoucna, na to, že se nám může dávat jakožto pouze vyskytující, nebo například tak, že se nás nějak dotýká, že s ním máme co do činění.

Při předběžném náčrtu momentu ‚bytí ve‘ jsme ono *zacházení* se jsoucnem odkryli jako obstarávání. Pokud tedy hledáme odpověď na otázku po bytí světa, po světskosti, stane se nám tématem obstarávání nitrosvětského jsoucna, a to tak, že se pokusíme ukázat, jak se ono jsoucno samo od sebe nechává potkat při obstarávání nitrosvětského jsoucna pobytem. A právě zde se nachází první zásadní scestí, kterému můžeme nevědomky podlehnout. Hledáme totiž jsoucno, jehož vystupování do obstarávání máme analyzovat, jako ještě nevyložené, tj. předtematické, hledáme předfenomenologickou půdu, na které bychom mohli uvidět ono jsoucno v jeho bytí.

Ponejprv se totiž nabízí až s příznačnou podobizností odpověď, že oním hledaným jsoucnem je věc. A s tímto výkladem se pojí až monstrózní aparát pojetí reality, substanciality, materiality atd. Nicméně přeci jsoucno, se kterým se každodenně setkáváme, nebereme jako substanci, jako něco materiálního, což ukazuje na to, že takto pojaté jsoucno je minutím odpovědi, kterou jsme hledali. Hledáme jsoucno, které se jako takto tematizovaná věc dávat může a zajímá nás ono samotné dávání se jsoucna, tj. jeho bytí.

V *Bytí a čase* je ono základní a prvotní jsoucno nazváno *prostředkem*⁴³, tj. takto je uchopeno ono prvotně se dávající jsoucno, s nímž má co dočinění základní nakládání pobytu se jsoucny ve světě, tj.

⁴³ Hezkou překladovou nuanci uvádí Jaroslav Novotný v knize *Krajina, řeč a otevřenost bytí*, když se vymezuje proti použitému překladu „prostředek“ a nabízí podnětnou alternativu „náčíní“. Viz *Krajina, řeč a otevřenost bytí*, Jaroslav Novotný, str. 28, poznámka pod čarou 15.

obstarávání. „Sleduji-li to, jak se v každodenním zacházení ve veškeré samozřejmosti setkávám s věcmi světa, musím konstatovat, že se s nimi setkávám tak, že „se mi k něčemu hodí.“⁴⁴ Obstaráváme prostředky (náčiní), a to je onou předfenomenologickou půdou, na níž je možné vykázat bytí nitrosvětského jsoucná a díky tomu si zjednat vůbec přístup k něčemu takovému, jako je světskost světa.

Cesta povede tedy přes určení bytí onoho prostředku. Východiskem se tak stávají následující slova z *Bytí a času*: „Prostředek přísně vzato nikdy nemůže „být“ jeden.“⁴⁵ Prostředek se dává významně vždycky v nějakém celku prostředků, který je charakterizován jednotlivými způsoby prostřečnosti, tj. obecně tím, že „něco je k tomu a tomu“, což může nabývat konkrétních podob, jako třeba „přispívat k“, „hodit se k“ atd. Tím se vyjevuje, že prvotně dané jsoucná jako prostředek, se dává v nějakém celku s ostatními a to tak, že k nim poukazuje. *Poukazování* je již určitým fenomenologickým výtěžkem analýzy nitrosvětského jsoucná. Toto je tak, že v celku prostředků odkazuje k jiným, tj. dává se díky poukazování, tedy, abychom se mohli setkat s nějakým nitrosvětským jsoucennem, musí tu být již otevřena onomu jsoucnu příslušná celková souvislost prostředků, v níž vystupuje jako to a to jsoucná.

S těmito jsoucnými takto vystoupivšími ve světě má co dočinění obstarávání pobytu, s nimi nějak zachází. V tomto setkávání se jsoucnými v zacházení s nimi se nám prvotně jsoucná vůbec dává a onen způsob tohoto dávání, které nijak tematicky neuchopujeme, poněvadž, podle příkladu kladiva, kladivo se nám dává jako vhodné jsoucná nejvíce tehdy, když jím zatloukáme a nikoli tehdy, kdy na něj upřeme teoretický pohled, tj. dávání kladiva nijak netematizujeme, dává se nám předtematicky, a toto dávání jsoucná jakožto náčiní vhodných k něčemu, tj. bytí prostředku, se nazývá v *Bytí a čase příručnost*. Příručnost je něčím natolik samozřejmým a neuchopitelným pro pouhé teoretické zření a zároveň něčím natolik podstatným při obstarávání pobytu ve světě, že právě ona se stává základním určením jsoucná, se kterým se pobyt ve světě setkává, a vidění, které zpřístupňuje jsoucná v jeho příručnosti je v *Bytí a čase* terminologicky zachyceno jako *praktický ohled*.

Příruční jsoucná tak vystupuje v praktickém ohledu, bylo by však unáhlené, říci, že je v něm tematicky uchopeno. Ba právě naopak, čím méně je tematicky uchopeno, tím lépe s ním může praktický ohled zacházet a tím více tedy vystupuje bytí příručního jsoucná. Bytí příručního jsoucná se drží v pozadí od toho, co je vlastním tématem praktického ohledu, což není nic jiného než ono pomocí celku prostředků obstarávané, tj. nějaká práce či dílo. Pobyt ve světě tedy původně a nejprve dlí u nějakého díla, které obstarává. Teprve ono dílo může být nositelem souvislosti celku poukazů, v němž

⁴⁴ K, I.2.b) str. 27.

⁴⁵ BC, § 15 str. 91.

se prostředky vůbec můžou dávat jakožto prostředky. To však dále znamená, že původní příruční jsoucno, které je charakterizováno oním výsadním způsobem, jímž se nám jsoucna ve světě dávají, tj. ono prvotní, u čeho se pobyt ve světě zdržuje, je dílo, které je zasazené do širšího celku použitelnosti. Ve zhotovovaném díle se vyjevuje prostředeknost nitrosvětských jsoucenc, která jsou vhodná pro obstarávání díla. „Aktuální vtaħ celku a jeho konkrétního vnitřního rozvinutí v souvislostech významových odkazů je dílem.“⁴⁶

Mohlo by se zdát, že tento praktický ohled není dostatečný pro zachycení všech jsoucenc ve světě, ale při bližším uvážení se ukazuje, že dílo zpřístupňuje v prostředeknosti i nitrosvětská jsoucna, která nejsou zhotovována, ale jsou prostě po ruce, jako materiály, jako dřevo, les se tak ukazuje jako zdroj, lesu je rozuměno v jeho příručnosti, ale při díle vystupují i jiní lidé, jiné pobyty, pro které je například dílo zhotovované, je pro nějaké konkrétní lidi, pro veřejný společně sdílený svět. Je zřejmé, že praktický ohled a charakter příručnosti zpřístupňuje celek nitrosvětských jsoucenc, že je opravdovou cestou k bytí světa. Heidegger to vystihuje následujícími slovy: „*Příručnost je ontologicko-kategoriální určení jsoucna, jak je „o sobě“*“⁴⁷. To ovšem neříká jen výše uvedené, ale je to i ohrazení se proti námitkám, které by chtěly výklad příručnosti subjektivizovat, které by chtěly naznačit, že výskytové jsoucno pojmáme jako příruční. Proti těmto námitkám stojí však fenomenologické východisko, totiž fundovaný způsob ‚bytí ve světě‘, jehož analýzou jsme dospěli nejprve k příručnosti a nikoli k výskytovosti. Výskytovost může přijít ke slovu až poté, jinak by se stala tvrzením ad hoc, a to i tehdy, pokud bychom tvrdošjně trvali na tom, že příruční jsoucno se přeci musí nejprve vyskytovat, aby se mohlo stát příručním. Tu se ovšem musíme ptát, že i kdybychom přijali takovou neomalenost, bude tím vyjasněn ontologický charakter příručnosti? Nikoli. Příručnost, způsob, jímž se nechávají jsoucna ve světě potkat pobyt, nijak nelze odvodit z jejich pouhé výskytovosti, a proto je příručnost rysem jsoucna, který je přístupný toliko výše rozvedenou analýzou základní struktury ‚bytí ve světě‘ a přesněji jejího jednoho momentu, tj. světa.

Ovšem, abychom neusínali na vavřínech, zeptejme se kriticky, zda jsme se vůbec analýzou příručnosti nějak přiblížili svěskosti světa, vždyť souborem všech nitrosvětských jsoucenc ono bytí nezískáme. Mohlo by nám to tak připadat, ale již v oné analýze přeci jen nějak svět sám přicházel ke slovu, a to tehdy, kdy jsme ukazovali, že dílo zpřístupňuje celek prostředků, a nevyjímali jsme ani jiné pobyty, pro které bylo dílo určeno, tenkrát se ohlašoval veřejný společně sdílený svět. My ale potřebujeme zhlédnout možnost, jak by zasvitnul celý svět.

⁴⁶ K, I.2.b) str. 29, poznámka 29.

⁴⁷ BC, § 15 str. 94.

„Nemá pobyt přímo v oblasti svého obstarávajícího zaujetí příručními prostředky také nějakou bytostnou možnost, že mu *spolu* s obstarávaným nitrosvětským jsoucnem svitne určitým způsobem také jeho světskost?“⁴⁸

Promyslíme-li důkladně úvahy o příručnosti, uvidíme jistou nedůslednost. Tou je onen aspekt, kdy se pobytu zprvu zjevovala jsoucna ve své vhodnosti, použitelnosti. Nicméně kolikrát onen prostředek není vhodný, nebo není po ruce, když ho potřebujeme, je porouchaný, anebo není po ruce vůbec, či dokonce vůbec není vhodný a jen překáží. Tato změna pohledu, ještě přísně vzato nemění příručnost nitrosvětského jsoucna, ale přeci jen nějaký posun se tu již odehrává. Ono porouchání vhodnosti toho, co je po ruce, se projevuje *nápadností*. Když nám dále prostředek chybí, mluvíme o *naléhavosti*. A když nám stojí v cestě, mluvíme o *neodbytnosti*. Tyto tři způsoby bytí nitrosvětského jsoucna jsou ještě celkem zjevné v praktickém ohledu, nicméně už se tu ukazuje i rys nitrosvětského jsoucna jakožto čistě výskytového.

Co se vlastně děje tehdy, kdy jsoucno jakoby ztrácí svůj ráz příručnosti? Nitrosvětské jsoucno jsme nejprve charakterizovali pomocí prostředku, tj. určitou odkazovou strukturou. Ve způsobech nápadnosti, naléhavosti a neodbytnosti je však tato struktura jaksí narušena a toto její narušení jí samu, která před tím zůstávala v nenápadnosti, zviditelňuje. Při hledání chybějícího prostředku se obracíme k celku poukazů a hledáme nitrosvětské jsoucno ve světě, náš praktický ohled se tedy obrací do světa, svět se nám tematicky ukazuje. V tom, že nyní chybí to, co tu vždy před tím bylo po ruce, probleskuje svět, jenž tu byl před tím, než jsme mohli cokoli zpozorovat a vyslovit.

Je zřejmé, že v těchto způsobech projevoování jsoucna se svět neukazuje jako něco nitrosvětského ba ani dokonce jako soubor všech nitrosvětských jsoucen. Je tomu v těchto případech spíše naopak, protože, když nám něco překáží, jsoucno se určitým způsobem odsvětštuje, zbavuje se své příručnosti a ukazuje se v pouhé výskytovosti. To ale ukazuje ono původní světské okolí, které je netematické a proto může poskytovat možnost neproblematického vzájemného odkazování. Okolí, ve kterém se pohroužíme do díla a ve kterém používáme náčiní, svět, v němž pracujeme, sám ke slovu nepřichází, a právě proto je možné zacházet s příručním jsoucnem v jeho nenápadnosti.

Naznačili jsme tedy jistou možnost, jak by se samotný svět mohl dostat ke slovu, v jaké situaci probleskuje. Aby toto bylo však možné, je zapotřebí, aby svět již byl odemčen, aby byla schůdná cesta k jeho fenoménu. A tak tomu i je při každém praktickém zacházení s nitrosvětským jsoucnem, při tom, že se nitrosvětské jsoucno zpřístupňuje jako příruční, tím, že nějaké jsoucno vůbec po ruce je.

⁴⁸ Tamt. § 16 str. 95.

Svět je potom vždy již tu, je to „to, v čem“ se pobyt už vždy pohybuje a do čeho se zase vrací při každodenním obstarávání.

Heidegger shrnuje dosavadní analýzy následující větou: „Bytí ve světě“ znamená podle dosavadní interpretace: netematické, praktické pohroužení do poukazů, konstitutivních pro příručnost celku prostředků. Obstarávání, tak jak je, je vždy již na základě jisté důvěrné obeznámenosti se světem.“⁴⁹

Pro problém světskosti světa se tak stávají konstitutivní otázky kolem onoho celku poukazů, který je na místě důkladně probrat. Proto se pozornost obrací předně k poukazu a znaku vůbec.

Znak Heidegger volí proto, že se na něm velmi ostře ukazuje právě ono poukazování, které se ukázalo zásadní při probleskování světa, když se totiž ohlašoval svět jako takový; bylo to tehdy, kdy se nějak zproblematizovalo poukazování příručního jsoucna k celkové odkazové struktuře. Znak tedy představuje jakýsi příkladný prostředek, poněvadž jeho prostředčnost sama spočívá v ukazování. Nicméně nezapomínejme na to, že nás vlastně na znaku zajímá ono poukazování, tj. jeho ontologická nikoli ontická role. To, že nějaký znak ukazuje, nijak nepostačuje k tomu, abychom nahlédli ontologickou váhu poukazování. Když budeme tedy mluvit o poukazování, nebude tím míněno to, že nějaký znak na něco konkrétního poukazuje, ale to, že je zasazen do nějakého určitého celku poukazů. Ono ontické poukazování znaku, například šipky, která ukazuje směr, není ještě ontologickou strukturou, ale samo toto poukazování je fundované ve struktuře bytí prostředku. Nicméně samotná tato služebnost či prostředčnost, tedy to, že je něco v odkazové struktuře, nedělá jsoucno znakem. Poukaz v ontologickém smyslu je spíše ono „sloužit k něčemu“, než „ukazovat směr“. Na první pohled to může vyvolávat zmatek, ale při podrobnějším promyšlení se stane zřejmým rozdíl mezi poukazem jakožto služebností a poukazem jakožto ukazováním. Nicméně je nabíledni, proč se vlastně znak má stát význačným jsoucnem, které by mohlo náležitě obnažit samu možnost zhlédnutí fenoménu světa. Znak je totiž vždy vázán na celek odkazů a jen v něm může sehrát svou roli a tu navíc může sehrát jen tak, že nějakým osobitým způsobem ztvárňuje bytostný rys celé této odkazové struktury, v níž může nabývat prostředčnosti. Když se nám tedy podaří odkrýt ontologické pozadí toho, že znak může ukazovat, otevřeme tím fenomenologickou půdu, na níž bude možné tematizovat světskost světa, neboť se dostaneme na samu dřeň bytnosti prostředků, které ve světě vystupují a s nimiž svět již sám vystupuje a to předběžně a netematicky.

Původní setkávání se jsoucny ve světě, tedy s nitrosvětskými jsoucny, jsme nazvali zacházení. S nitrosvětskými jsoucny nějak zacházíme, zeptejme se tedy, jak zacházíme se znakem, který ukazuje, s nějakým ukazatelem. Při zacházení s ukazatelem se ukáže jeho vlastní bytí, jeho vlastní příručnost,

⁴⁹ Tamt. § 16 str. 99.

kteřá, jak jsme již výše uviděli, nějakým způsobem zasahuje do celkové odkazové struktury, nakládá s tímto celkem, při němž probleskuje sám svět.

Když nám nějaký ukazatel ukazuje cestu, rozumíme mu v jeho prostředečném charakteru tehdy, kdy se vydáme touto cestou, či se naopak zastavíme a obrátíme se zpět. Zahnout či se obrátit nazpět je vlastní možností pohybu pro pobyt jakožto ‚bytí ve světě‘. Pobyt se nějak pohybuje, a pokud narazí na ukazatel, tak se tento ukazatel obrací k vlastní povaze pobytu, tady například na jeho možnost vydávat se ve světě různými směry. Ukazatel je tedy přiměřený celé struktuře odkazů těchto možných směrů. Ukazuje sice třeba jen jeden směr, ale jen tak, že za ním stojí všechny ostatní možné směry, kterými by se pobyt vydat mohl. Avšak nejen to, ukazatel se obrací na pobyt v nějakém určitém praktickém ohledu, ukazatel se může obrátit jedině na pobyt, který je v praktickém zacházení s nitrosvětskými jsoucny, jen tomuto pobytu může vlastně ukázat směr, například tehdy, kdy pobyt zbloudil v lese a hledá cestu. Znak tak vlastně usazuje pobyt do odkazové struktury, na jejímž základě znak sám může něco ukazovat. Tedy v lese je síť vyznačených cest vedoucích do určitých míst. Ukazatel proto neukazuje jen nějaký směr, ale předně vůbec nějakou orientaci, nějaký přehled své odkazové struktury. Proto Heidegger píše: „Znak není věc, která je k jiné věci ve vztahu ukazování, nýbrž *prostředek, který do zorného pole praktického ohledu výslovně vyzvedá celek prostředků, takže zároveň s ním se ohlašuje světový ráz toho, co je po ruce.*“⁵⁰ Další významnou analogií takového ohlašování světového rázu je i ona okolnost, že znaky vlastně musejí být nápadné, a že vlastně svým způsobem znápadňují či zvýrazňují jinak nenápadnou a netematickou celkovou strukturu odkazů. Tak se však ponejprve ohlašoval svět, kdy se nenápadnost příručního jsoucna zvýraznila. „*Znak je něco onticky příručního, co jako tento určitý prostředek zároveň ohlašuje ontologickou strukturu příručnosti, celku poukazů a světskosti.*“⁵¹ Z těchto analýz však vyplývá důležitý výtěžek a to je ten, že znak je fundován v poukazu, tj. že poukaz v ontologickém smyslu nemůže být pochopen jako znak. Pokud je totiž i znak předně příruční jsoucno, jehož příručnost je konstituována poukazováním na jiná příruční jsoucna, pak poukaz nemůže být ontickým určením znaku. Mohlo by se zdát, že naše úvahy vlastně k ničemu podstatnému nevedly, ale není tomu tak, poněvadž prohloubily naše pochopení poukazování a dokonce více odhalily, kde bychom se mohli setkat se světem a jeho světskostí.

Promýšleli jsme příruční jsoucno jako ono původní, se kterým má co dočinění základní struktura ‚bytí ve světě‘, s tímto příručním jsoucnem se pobyt setkává ve světě, příruční jsoucno je nitrosvětské, to znamená, že je nějaká bytostná vazba mezi příručním jsoucnem a světem, a tedy i jeho světskostí. Tato vazba se rozhazuje ze světa. Svět je totiž již vždy tu, když se setkáváme s něčím, co může být po ruce. Svět jaksí uvolňuje jsoucno k tomu, abychom se s ním mohli v praktickém ohledu setkat jako

⁵⁰ Tamt. § 17 str. 103.

⁵¹ Tamt. § 17 str. 106.

s příručním jsoucnem. Svět však zároveň v určitých způsobech může zasvitnout přímo, nemusí zůstat v pozadí, může se stát samotným tématem. Pokud se tedy ptáme po světskosti světa, musíme se umět vypořádat se všemi těmito jeho rysy.

Abychom se s nimi mohli náležitě vypořádat, bude zapotřebí odpovědět si v těchto ohledech na otázku, co vlastně znamená onen poukaz příručního jsoucna, které svět uvolňuje pro praktický ohled? Jsouco uvolněné do světa má odkazovou strukturu, je příruční, to však znamená, ono jsouco uvolněné světem do praktického zacházení má charakter toho, že k něčemu dostačuje, že s ním vystačíme na něco. Toto ‚s... na...‘ označuje Heidegger termínem poukaz. To však neznámá nic jiného než to, že bytí nitrosvětského jsoucna je dostatečnost. Ostatně právě ona je tím, jak se do světa uvolňuje příruční jsouco pro praktické zacházení. Pokud s příručním jsoucnem vůbec pobyt nějak prakticky zachází, pak toto jsouco je vždy dostatečné k něčemu a právě díky této dostatečnosti se dostává, tj. uvolňuje do světa, lépe řečeno, svět skrze tuto dostatečnost jsouco uvolňuje do příručnosti, a proto se s ním pobyt v praktickém ohledu může ve světě setkat, jako s prostředkem, který je po ruce a k něčemu vhodný. Dostatečnost ale vytváří i celek příručních jsoucna, co se týče jejich příručnosti. Jedno příruční jsouco odkazuje k dalšímu a každé z nich je dostatečné pro něco. Jak se ukazuje v těchto analýzách, je dostatečnost ontologicky prvotní a proto je celek dostatečnosti dříve než jednotlivé prostředky, které jej konstituují. Tyto menší celky, jako je například Heideggerem zmiňovaná dílna, však naposled odkazují k celku, který již nemá charakter příručního nitrosvětského jsoucna, protože nakonec odkazují na samotný pobyt, jehož bytí je ‚bytím ve světě‘ a tedy svět i jeho světskost jsou jeho vlastní struktury. Poslední ‚k čemu‘ celků dostatečnosti se proto nachází v pobytu, kterému jde o jeho bytí samo.

Nám však ještě nyní nejde o samo bytí pobytu, ale pouze o jeden z momentů jeho základní struktury ‚bytí ve světě‘ a tj. o svět a jeho bytí. Proto se zaměříme na samu dostatečnost, již jsme shledali jako těsnou souvislost mezi světem a uvolňováním nitrosvětského jsoucna. A co ostatně jiného by mohlo být bytím světa než znitrosvětšťování jsoucna? Pokud má tedy dostatečnost onu výsadní roli v příručním jsoucnu a v nitrosvětském jsoucnu vůbec, pomůže nám její podrobnější analýza k tomu, abychom více pronikli k fenoménu světa, k jeho bytí.

„S něčím vystačit‘ znamená onticky: v rámci jistého faktického obstarávání nechat *být* příruční jsouco tak a tak, *jak* momentálně je a *aby* takto bylo.“⁵² Tato zprvu poněkud enigmatická věta je spíše v pravdě naprosto zásadní a zjevující. Odhaluje totiž i nebezpečí ontologického zkoumání a to konkrétně ono, při kterém by nám hrozilo to, že zapomeneme na naprosto běžné zacházení se jsoucnem, které nevyžaduje naprosto žádnou ontologickou obeznamenost. Jak totiž pobyt

⁵² Tamt. § 18 str. 109.

v praktickém ohledu zachází s příručním jsoucnem? Například dřevorubec se sekerou? Prostě ji vezme a začne kácet strom. Nepřemýšlí nad tím ontologicky, nicméně když se ontologicky zeptáme, co udělal, pak jsme nuceni náležitým smýšlením o bytí povědět, že nechal sekeru být jak je, aby takovou byla. Nevzal ji například jako kladivo, ale vzal ji jako sekeru a použil ji k sekání. Toto ontologické vyjádření, pak není krkolomnou snahou opsat něco banálního, leč vystihnutím toho, co se vlastně děje při praktickém zacházení s příručními jsoucny, tedy vlastně odhalení takového bytí a tím i dostatečnosti. Nezapomínejme nyní na to, že i jsoucno, které se ukazuje v tom, že právě nedostačuje, jako například teprve zhotovovaná sekera, je vlastně uvolňována toutéž dostatečností, tedy, že ji ještě nemůžeme nechat být takovou jakou je, ale ještě musíme něco udělat. Celkem vzato je vlastně uvolňování nitrosvětského jsoucna jeho zasazení do světa našeho okolí, které je charakterizováno dostatečností. Tak se otevírá světovost příručního jsoucna do fenomenologického pohledu. Mějme však na paměti, že takto probleskující svět nemůže být sám chápán po způsobu odkrytosti nitrosvětského jsoucna, neboť odkrytost příručního jsoucna je umožněna právě světstostí světa. Nyní jsme se dostali k tomu, že hledáme možnost přístupnosti, odemčenosti toho, v čem je odkrytelné nitrosvětské jsoucno. Jak ovšem toto může být, a to že být musí, se ukázalo výše, předchůdně odemčené? Jak může být svět předem odemčen? Jelikož je svět momentem základní struktury ‚bytí ve světě‘ a ta je původním bytím pobytu, který byl předchůdně charakterizován tím, že svému bytí nějak rozumí, pak pobyt rozumí i oné struktuře. A právě toto rozumění je předchůdním odemčením. „Předchůdně odemčení toho, do čeho je uvolňováno nitrosvětsky vystupující jsoucno, není nic jiného než rozumění světu, k němuž se pobyt jako jsoucno již vždy vztahuje.“⁵³

Odkud se však takové rozumění v pobytu bere a co vlastně vyjadřuje? Pokud pobyt nějak předchůdně rozumí světu, rozumí stejně tak dobře všemu, čeho se týkaly výše uvedené analýzy, i onomu momentu, kdy celek dostatečnosti nakonec skončil u pobytu samého, u ‚kvůli‘ bytí pobytu. Ono předchůdně rozumění světu je vlastně již danou odpovědí ‚k čemu‘ to vše. Proto může Heidegger napsat: „To, ‚v čem‘ si pobyt předchůdně rozumí v modu sebeodkazování, je to, ‚do čeho‘ nechává předchůdně vystupovat jsoucno. To, ‚v čem‘ si toto sebeodkazování rozumí, jako to, ‚do čeho‘ nechává vystupovat jsoucno ve způsobu bytí dostatečnosti, je fenomén světa. A struktura toho, do čeho se pobyt odkazuje, je to, co tvoří světstost světa.“⁵⁴

Tak se ukázala ona fenomenologická půda, na níž bude přiměřené ptát se dál po bytí světa. Sama přístupnost takové půdy je umožněna předchůdnou obeznámeností pobytu se svým vlastním bytím, které je charakterizováno jako ‚bytí ve světě‘. Bez toho, že by pobytu šlo o jeho vlastní bytí, by taková půda zůstala nevykazatelná. Nicméně v tom, že se zpřístupnila takovýmto způsobem, který v běžném

⁵³ Tamt. § 18 str. 110.

⁵⁴ Tamt. § 18 str. 111.

každodenním bytí zůstává netematickým, tj. to, že svět je ono nenápadné pozadí, ukazuje, že interpretace každodenní světskosti zůstává ještě daleko za možnostmi pravé ontologické průhlednosti. Rozumění světu takovou půdu sice odemyká, ale ještě nijak nezaručuje její náležité ontologické uchopení. Nicméně už teď lze říci, že tímto odemčením a obeznámeností se světem se pobyt pohybuje v odkazové struktuře, jež nakonec není ničím jiným než rozuměním světu a tedy i podložím, na němž může vůbec jsoucnost a i pobyt něco znamenat. V těchto odkazových strukturách si pobyt dává na srozuměnou své bytí, své ‚moci být‘ vzhledem ke světu, vzhledem k ‚bytí ve světě‘. Celek těchto struktur nazývá Heidegger terminologicky *významnost*. Potom lze tedy říci, že významnost je to, v čem pobyt již vždy je, a že se pobyt díky této významnosti, která s ním kráčí ruku v ruce, může vůbec setkávat s nějakým nitrosvětským jsoucnem, které může být k něčemu dostatečné, tj. že se s ním setkává jakožto s příručním prostředkem, tj. může nechávat jsoucnost být tím, čím ve světě samo o sobě jest. Pobyt tak vystupuje nerozlučně ve světě a se světem, na který je koneckonců již vždy odkázán. Takto se posléze může konstituovat sama významnost jakéhokoli jsoucna.

Na tomto místě analýz týkajících se světskosti světa se Martin Heidegger zastavuje, aby věnoval pozornost obvyklým analýzám této problematiky, tj. těm, které se snaží dobrat světa tak, že vycházejí od nitrosvětského jsoucna, tj. těm, které podléhají sklonu pobytu vysvětlovat se ze jsoucna, kterým sám pobyt není. Jako příkladný případ takového pojetí volí koncepci Descartesovu. Její kritikou a nalezením nedotázaných fundamentů se snaží vytvořit jakousi negativní oporu pro fundamentální analýzy, jež ze své podstaty musí být schopny takového úkolu, vždyť i takovéto „nesprávné“ výklady světa jsou výtvorem pobytu, tedy ‚bytí ve světě‘ a jsou tak důkazem jeho rozumění světu, ač nejsou přiměřené fenomenologickému požadavku ontologie.

Rozlišení mezi *res cogitans* a *res corporea*, tedy mezi věcí myslící a věcí tělesnou, je vesměs známé. Pokud se ovšem začneme ptát na opodstatnění takového rozlišení na poli ontologie, nemůžeme se spokojit s tím, že prostě a jednoduše vyjmenujeme věci, které náleží do jedné skupiny, a pak třeba řekneme, že ty ostatní náleží do druhé. Je zapotřebí se ptát, v jakém porozumění bytí je možné takové rozlišení učinit. Odpovědí je pro Heideggera to, že takové rozlišení se zakládá předně na pojmu *substantia*, které může značit dvojí, a to jednak samu substancii, jednak i bytí substance, tedy substancialitu. Abychom mohli proniknout ke kořenům výše uvedeného rozlišení, je nutné ponořit se do otázky substance. Heidegger se v citaci odvolává na samotného Descartesa.⁵⁵ Každá substance má

⁵⁵ Tamt. § 19 str. 115. Poznámka 2: „R. Descartes, *Principia philosophiae*, I, č 53, str. 25. (Oeuvres, vyd. Adam-Tannery, VIII). Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur. [Substanci lze sice poznat z kteréhokoliv atributu, leč přece má každá substance význačně jednu vlastnost, která ustavuje její povahu a esenci a k níž se všechny ostatní vlastnosti vztahují.]

jednu význačnou vlastnost, která zakládá vlastní bytí oné substance. V případě tělesné věci je onou vlastností *extensio*, jak je doloženo dalšími citáty: „Nempe *extensio* in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit.“⁵⁶ Takže tělesnou věc charakterizuje rozlehlost, to ona je základní strukturou jsoucna ve světě, ona tvoří vlastní bytí světa. Všechny ostatní vlastnosti tělesných věcí lze odkázat na základní rozlehlost, poněvadž každá tělesná věc, ač se do svých ostatních vlastností bude proměňovat, přesto jakožto tělesná, nikdy nepozbude rozlehlosti, a tedy právě ona je to, co vždy tělesné věci zůstává. Ono *stále setrvávání* jedné vlastnosti je to na jsoucnu vpravdě jsoucí, které zakládá substancialitu substance. Tuto samotnou substancialitu je zapotřebí podrobit zkoumání a nalézt její ontologické předpoklady.

V jakém porozumění bytí se objevuje pojem substance? Odpověď prosvítá již v předešlé větě. Je jím pojetí smyslu bytí jakožto stálého setrvávání. To je však prozatím jen pouhé tvrzení. Jak je tedy přiměřeně vykázat? Substance je definována tak, že ke svému bytí nepotřebuje žádného jiného jsoucna. „Per *substantiam* nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Substancí nemůžeme rozumět nic jiného než jsoucno, které *jest* ta, že k tomu, aby *bylo*, nepotřebuje žádného jiného jsoucna.“⁵⁷ Takto definovaná substance, však může existovat pouze jedna v tom smyslu, že na rozdíl od příručního jsoucna, které je bytostně prostředkem v celku prostřečnosti. Substance, jak je definována, tedy nemůže být prostředkem. Takovou substanci zná Descartes jen jednu a tou je jí Bůh, *ens perfectissimum*. Ostatní jsoucna a ponejvíce ta nitrosvětská jakožto prostředky, potřebují ke svému bytí jsoucna jiná. Tady se ovšem ukazuje hluboký problém, neboť o obou jsoucnech, tj. o Bohu i o nitrosvětském jsoucnu a nakonec i o světě, říkáme, že jsou. Nicméně mezi jejich bytím je podstatný rozdíl. Bůh je tím způsobem, že jiného jsoucna nepotřebuje, nitrosvětská jsoucna jsou tak, že jiného jsoucna potřebují. Jak se tedy Descartes, když se pohybuje v takto předpojaté ontologii substancí, vyrovnává s tímto rozdílem? Můžeme říci, že dosti ledabyly, neboť druhé substance relativizuje, když je uvnitř světa chápe, jakožto jsoucna, která jiná nepotřebují. Uvnitř světa, pak Descartes zná dvě takové substance, *res cogitans* a *res extensa*. Ovšem o jejich bytí bude možné rozhodnout až poté, kdy bude vyjasněno, v jakém smyslu jsou uvnitř světa samostatné. Descartes odpověď na podobné otázky nevysvětluje. To znamená, že tady jsme narazili na onen nevykázaný fundament Descartesovy ontologie. Je zřejmé, že tento fundament je založen na neodhalené ontologické diference, kterou právě koncept substance umně skrývá. Její hraniční povaha, totiž, že substance má nejen zodpovídat vlastní bytí, ale zároveň i esenciální vlastnost, která je zase ontická, ukazuje v čem je vlastně problém se substancí. Je to její onticko-ontologický charakter.

⁵⁶ Tamt. Poznámka 3. [Rozlehlost do délky, šířky a hloubky zakládá tedy povahu tělesné substance.]

⁵⁷ Tamt. § 20 str. 118.

Tímto vlastně kritika ozřejmuje, že Descartesovu ontologii nemůžeme nijak chápat, jakožto ontologii, která by mohla dávat odpověď na to, co je svět, natož aby byla schopná vyložit bytí světa. Přesto nám Descartesova filosofie něco dává. Ptejme se tedy, co.

Jaké je porozumění bytí, které vytváří Descartesovu ontologii? Jak vlastně, když už přijal ony problematické fundamenty, pokračuje dále? Substance jakožto stálé setrvávání je přístupná nějakému porozumění bytí. Jaký je přístup k takto definovanému jsoucnu? Descartes si bere na pomoc intellectio, pomocí poznání ve smyslu matematickém. To samo totiž vyžaduje od svých předmětů onu tajemnou substancialitu, zakládá si na neproměnnosti svých poznatků. Z toho už dále snadno nahlédneme, že ono pravé bytí nitrosvětských jsoucnů lze hledat tak, že na nich budeme hledat ono matematické. Tím se ovšem dostáváme do poněkud překerní situace, kdy jsoucnu nenecháváme být tak, jak je, ale chápeme jen na způsob toho, jak požadujeme, aby bylo v souladu s důsledky nejasně vykázané ontologie, která neřeší problém ontologické difference, či jinak řečeno, má za to, že je vyřešen pojmem substance.

Descartes tak vlastně jen dovádí do důsledků přijatou ontologii, která neproblematicky přijala za pravý přístup k věcem intellectio, z něhož již za pomocí nabízející se kritiky jiného přístupu, totiž smyslového vnímání, vyplývá přednostní úloha intellectio vůči tomuto. Pak může znevážit původní setkávání se jsoucnu, nikoli snad, co do jejich životního smyslu, ale co se týče pravého ontologického poznání. To, jak se nám věci samy dávají je ontologicky irelevantní, je zapotřebí odhalit jejich matematickou povahu.

Je zřejmé, že se Descartes s takovými námitkami vypořádat nemůže, leč na jeho filosofickou obhajobu je nutné podotknout, že přeci jen určil jeden ze způsobů přístupu ke jsoucnu, tj. matematické poznání a že zároveň ukázal, jak je veškeré materiální jsoucnu v područí zákonům, jež ono odhaluje původně na materiálním jsoucnu vůbec. Nicméně nesmí nám uniknout, že pokud se zabýváme ontologií světa, neměli bychom se spokojit s tímto, ale ptát se dál, jak na takto vzniklém základě je možné dospět k oněm nitrosvětským jsoucnům, které pro náš život lhostejné nejsou, tedy k oněm věcem obdařeným hodnotou. Nakolik je ontologicky schůdná cesta, že by i taková hodnota mohla být ukotvena v extensio? Nebo nakolik je schůdná taková, která k oné extensio „nalepí“ hodnotu?

I takové otázky však mohou svádět od původní nedostatečnosti, která spočívá v nevyjasněném ontologickém fundamentu, tj. pochopení bytí jakožto stálého setrvávání. Pokud totiž k věci přistoupí nějaká hodnota, nic se tím na oné věci ontologicky nemění, je to stále ona v pravdě materiální věc. Tak už se vlastně předem rozhodlo o tom, že hodnota, není nijak ontologicky významná a žádné pozdější zohledňování na tom nemůže nic změnit, natož vysvětlit a zůstává v naprosté nejasnosti až

plytkosti, kdy se ani nebudeme ostýchat tvrdit, že věci mají hodnotu, protože je chceme takové mít. Ale ani to nemůže být dobře myšleno, poněvadž odkud jinud bychom mohli mít ponětí o něčem takovém jako je hodnota, pokud bychom se s tím již předfenomenologicky ve světě nesetkávali? Pak se ukazuje i ona nesnadnost hodnotu nějak vytvořit v teorii, kde pro ni není místa. Odkud by se vzala její představa?

Descartesova svůdná filosofie přes dvojsečný termín substance vyostřila ontické poznání rozlehlé věci a vydává je za bytí takové věci.

Uvědomíme-li si však tato úskalí, můžeme do určité míry přeci jen z Descarta těžit, neboť jeho pojetí jsoucna, jakožto věci rozlehlé, do velké míry přeci jen určuje nitrosvětská jsoucna a něco o nich vypovídá, bude ovšem nutné podniknout nesnadnou cestu k tomu, abychom nahlédli, co ona rozlehlost nitrosvětských jsoucenců vlastně říká o jejich bytí. Jak i Heidegger připomíná: „Analýza této extensio je v jistých mezích nezávislá na zanedbání výslovné interpretace bytí rozlehlého jsoucna.“⁵⁸

Vrátíme-li se však nyní k našemu původnímu problému, jímž je světskost světa, nemůžeme prostě zůstat nedotčeni onou Descartesovou cestou a je zapotřebí jako další krok k pochopení světa více odhalit, jak ona byla vůbec možná. Nelze se spokojit s tím, že ukážeme, jaký ontologický fundament ji způsobil, a který stál u jejího zrodu, ale je nutné ukázat, jak se i přes takovéto opomenutí mohla dále rozvíjet a nevzbuzovat dojem podezřelosti, že něco bylo zanedbáno, a když už onen vzbudila, proč jej přesto přehlušila úspěšnost oné cesty. Descartesova analýza vydávající se za ontologii světa odhalila jsoucno, co do jeho rozlehlosti. Odkud se ale vzala ona rozlehlost, když v našich úvahách, kdy jsme fenomenologicky hledali setkávání s nitrosvětským jsoucnem, žádná rozlehlost nevystupovala, a přesto se ukázalo v případě Descartesově, že hraje významnou úlohu. Abychom mohli odpovědět na tyto otázky, je nutné odhalit původní prostorovost světa, nitrosvětského jsoucna a taky pobytu, která zřejmě hraje zásadní roli v porozumění světu.

V dosavadních úvahách jsme se setkali s prostorem jen negativně, když jsme odlišovali ‚bytí ve‘ od ‚bytí uvnitř‘. Pobytu jsme tehdy přiřkli ‚bytí ve‘. Jak se ovšem objevuje ‚bytí uvnitř‘? Ponejprve s prostorem zacházíme tak, že říkáme, že nitrosvětské jsoucno je v prostoru, a pokud je ono nejprve ve světě, bude problematika prostoru ležet v problematice světa, která, jak jsme již ukázali, je problematikou ‚bytí ve světě‘, tj. bytí pobytu. Jaký je tedy vztah oněch dvou, světa a prostoru?

Když jsme analyzovali příruční jsoucno, mluvili jsme o tom, že je po ruce, ve světě našeho okolí. Toto okolí je původním setkáním s něčím, co bychom mohli nazývat prostorovostí. Zatím to však není nijak hlouběji promyšleno a je zapotřebí vzít to jen jako předfenomenologické vodítko. Z takto

⁵⁸ Tamt. § 21 str. 128.

nadhozeného je zřejmé, že ontologická problematika prostorovosti se bude snažit ukázat, jak ono ‚okolo‘ závisí na světě a nikoli obráceně.

‚Okolo‘ jsme tematizovali, když jsme promýšleli nitrosvětské jsoucní jakožto příruční. Zajímalo nás ono být po ruce. Co to vlastně znamená být po ruce? Už tehdy jsme narazili na jisté prostorové určení. Říkáme, že jsoucní je v určité vhodné vzdálenosti, že je blízko, a pokud dokonce mluvíme o tom, co je vůbec prvotně po ruce, říkáme, že je nejbližší. Na příručním jsoucní si tedy můžeme všimnout jisté blízkosti, která je charakterizována praktickým ohledem. Nicméně na příručním jsoucní se neukazuje pouze blízkost, tedy určitá vhodná vzdálenost, ale také směr, ten je též určen praktickým ohledem. Tyto dva aspekty příručního jsoucní utvářejí ono vhodné místo, či naopak naprosto nevhodné místo, na kterém se příruční jsoucní nachází. Tyto dva aspekty utvářejí ono prvotní místo, které je původně bytostně vázané na praktický ohled; místo je určité „tady“, kde onen prostředek nacházíme, kde se s ním právě jakožto s příručním prostředkem můžeme setkat. V *Bytí a čase* se uvádí, že onen prostředek na místo patří⁵⁹. Tím se vytváří jistá odpovídající si navzájem podoba mezi celkovou strukturou prostředčnosti příručního jsoucní a jeho patřičnosti k místu. Patřičnost míst odpovídá dostatečnosti celku příručních jsoucní. Celek prostředků, pak patří na určité místo, pokud je zasazeno do nějakého ‚kam‘. Toto ‚kam‘, nazývá Heidegger *krajinou*. „Toto ‚kam‘ možné prostředčné patřičnosti, které má obstarávající zacházení v praktickém ohledu vždy předem na zřeteli, nazveme *krajina*.“⁶⁰ Toto krajinné ‚kam‘ musíme chápat v tom smyslu, že ‚tam‘ leží vždy nějakým směrem, že je v určité krajině, a v ní právě tím určitým směrem. Pak se ukazuje, že místo je v krajině zasazeno nejen vzdáleností, ale právě i oním směrem, tedy, že místo je vůči krajině, v níž jedině může ležet, orientováno. Krajina musí být otevřena před každým možným místem, jinak bychom nemohli v důsledku chápat příručnost jsoucní, která odpovídá patřičnosti místa, jež ono jsoucní zaujímá. Vůbec je krajina chápaná tímto způsobem, oním ‚okolo‘, ve kterém se můžeme se jsoucní setkávat, tj. že ona celková struktura prostředčnosti, musí nejprve někam náležet, musí se sama ukotvit do míst, do nichž patří. Nelze však trvat na tom, že bychom krajinu koneckonců vytvářeli tak, že vidíme jsoucní kolem sebe a na tom základě stvořili nějakou krajinnou patřičnost, je tomu spíše tak, že bychom vůbec mohli jsoucní chápat v jeho prostředčném charakteru, musí být již ono v nějaké krajině po ruce a nemohlo by být po ruce, pokud by tu nebyla krajina. Místa jsou vyžadována samotným praktickým ohledem, tj. jsou důsledkem základní struktury ‚bytí ve světě‘. Ponejprve jsme prostě tak, že něco obstaráváme, a proto už tu před námi je dána krajina, ve které je nám to umožněno, samotná existence si krajinu vyžaduje, aby mohla najít místo toho kterého příručního jsoucní, aby s ním jako s prostředkem mohla zacházet. Praktický ohled v zacházení s místy počítá tak,

⁵⁹ Tamt. § 22 str. 130.

⁶⁰ Tamt. § 22 str. 130.

že bere ohled na jejich ‚kde‘, tj. na významné místo v celku patřičnosti, která má svůj odraz v prostřečném charakteru onoho příručního jsouca. Takto již předem daná krajina je venkoncem určena celkem dostatečností, který propůjčuje místům a k nim patřícím příručním jsoucnům. „Krajina je vždy aktuální celek vzájemně orientovaných míst, který se nám otevírá jako určující směr našeho zacházení se jsoucný z celku určujících okolností světské situace a do kterého se naše faktické zařizování se ve světě pouští.“⁶¹ Krajina je k něčemu vždy dostatečná a řadí se proto sama k prostřečnému charakteru příručního jsouca a proto i ona stejně jako ono vystupuje v praktickém ohledu každodenního zacházení sama v nenápadné důvěrnosti, a stejně jako i ono, stává se sama viditelnou teprve tehdy, pokud s ní není něco v pořádku, pokud, například zjistíme, že hledané příruční jsouco není na svém místě, stane se zřejmou ona sounáležitost jsouca s jeho místem, tj. prostorový charakter nitrosvětského jsouca. Budeme-li se však ptát, odkud se vůbec bere taková prostorovost, budeme muset dojít až k celku světa, z něhož vůbec lze čerpat smysl příručního prostředku, tj. můžeme tak dospět k tomu, že svět se nijak nenachází v prostoru, ale naopak svět prostor dává svérázným způsobem, tj. až tak, že svět umožňuje odkrývat prostorovost svého příslušného prostoru. To však nakonec vede až k problematice samotného pobytu, který také musí být prostorový, když jeden z konstitutivních momentů jeho základní struktury je prostorový. Pobyt je tedy sám prostorový, nicméně jeho prostorovost nemůžeme získat tak, že bychom ji analogicky rozšířili z již dosažené prostorovosti příručního jsouca. Prostorovost pobytu je nutné získat z jeho bytí, to jsme však již ukázali, že základní struktura je ‚bytí ve světě‘. Pobyt ve světě zachází s nitrosvětským jsoucnem a takovou analýzou jsme dospěli k pojetí prostorovosti u nitrosvětského jsouca, pokud se však budeme ptát na prostorovost pobytu, bude nás spíš zajímat ono zacházení s příručními prostředky ve světě, které mohlo odhalit něco takového jako jejich prostorovost a náznaky prostoru vůbec. Tu se naše pozornost nutně obrátí na ono ‚bytí ve‘, které jsme už v předběžném naznačení uchopili jako ten moment ‚bytí ve světě‘, který je charakterizován tím, že předně tematizuje ono obstarávání ve světě vůbec, ono zaujetí jsoucnem ve světě. Pokud se tedy ukázalo, že pobyt je prostorový, pak na otázku po povaze této prostorovosti, nemůžeme hledat nikde jinde než právě v tomto konstitutivním momentu ‚bytí ve‘. Heidegger zde mluví o dvou charakterech: *od-dálení* a *zaměření*.

„Výraz oddálení používáme ve významu aktivním a tranzitivním. Máme přitom na mysli bytostnou skladbu pobytu, v níž je oddalování ve smyslu odsouvání pouze jedním určitým, faktickým modem. Oddálit pro nás znamená způsobit, že zmizí dálka, tzn. vzdálenost něčeho, znamená tedy přibližování.“⁶² Může být nepadné rozumět tomuto slovu, když se neustále vkrádá jeho úzký běžný

⁶¹ K, I.2.c) str. 46.

⁶² BC, § 23 str. 132.

smysl, ale toto předvedení s oním paradoxním koncem plně charakterizuje to, co tím má Heidegger na mysli. Od-dalování je prostě oním charakterem ‚bytí ve‘, který má v bytí pobytu na svědomí to, že můžeme být zaujati nitrosvětskými jsoucný v tom smyslu, že se s nimi vůbec můžeme setkat v nějaké blízkosti, tj. v původním setkávání v příručnosti, kterou jsme už výše vykážali jako vyjádření přítomnosti nějakého jsoucna, jeho být po ruce, jeho blízkosti. Pobyt je vůbec jsoucne bytostně od-dalujícím a to právě v tom smyslu, že jen on se může něčeho dotýkat, a tj. přivádět do blízkosti. Od-dalování pak samo odkrývá vzdálenosti nepobytočných jsoucn, které lze chápat kategoriálně, ale samo od-dalování je nutné brát jako rys bytí pobytu, tedy jako existenciál, který vůbec odkrývá vzdálenosti tak, že odhaluje na jsoucnech jejich od-dálení. Jak jsme už řekli, od-dalování je ponejvíce a zběžně přibližování a to ve smyslu obstarávání jsoucna, tj. jeho přinášení, shánění atd. Od-dalování vyjadřuje onen moment bytí pobytu, kdy si pobyt jsoucno přibližuje, aby s ním měl co dočinění. Při této příležitosti Heidegger zmiňuje příklad rozhlasu, který od-daluje svět, ve smyslu souboru všeho jsoucího, a to velice nezvyklým způsobem pro původní bytí pobytu, totiž kdy se mu takovým zásadním způsobem přibližují jsoucna, která zůstávala dosud nepřibližitelná, na dosah ruky, a touto zkušeností narušuje původní prostorovost světa, jak by se dávala bez rozhlasu. Podobné úvahy, však zatím překračují rámec, kterého jsme nyní schopni. Když se vrátíme k samotnému od-dalování, bylo zmíněno, že v žádném případě neběží o nic takového jako přesný odhad vzdálenosti, ve smyslu nějakého měrného systému jednotek, nitrosvětského jsoucna od pobytu samotného, to je jen zvláštním případem onoho. Od-dalování, pokud se v něm odehrává nějaký odhad, spíše dává do souvislosti vzdálenosti určitých nitrosvětských jsoucn, se kterými se setkává ve světě. Proto můžeme říci, že nějaká stavba je daleko, co by kamenem dohodil, že je to pár kroků, že nějaká věc bude na dlouho atd. to jsou vyjádření v od-dálení, ale nijak bychom je nemohli z hlediska měrných jednotek délky nebo času považovat za přesná, ale toto je onen původní přiléhavý odhad vzdálenosti mezi nitrosvětskými jsoucný, který jim náleží z podstaty té, že patří do nějakého konkrétního vyjádření světa, které je právě při díle, či po ruce, jako nějaká krajina, tj. tyto odhady jsou opět závislé na praktickém ohledu. Od-dálené jsoucno se pevně drží svého světa, neboť nijak neztrácí charakter příručnosti. Takováto interpretace pak dává Heideggerovi možnost vysvětlit velice dobře známou zkušenost, kdy nám táž cesta připadá jinak dlouhá. Kdybychom se snažili hledat důvod tohoto v nějakých psychologických procesech, nijak bychom neuspěli, v těchto výkladech však máme dostatečnou oporu k tomu, abychom prostě a jednoduše poukázali na to, že jsoucno, tj. ona cesta, vystupuje pro pobyt vždy v nějakém obstarávajícím zacházení s nitrosvětským jsoucne, které se nutně vyjevuje při od-dalování, tj. přibližování onoho jsoucna. Pokud například spěcháme, tak nám přijde, že všechno moc dlouho trvá, zatímco, kdybychom se jenom procházeli, viděli bychom, že všechno příjemně mívá, a tyto rozdíly jsou způsobené oním od-dalování nitrosvětského jsoucna, které je charakterem ‚bytí ve světě‘, to pobytu připadá, že se všechno vleče, zrovna teď, když spěchá, a

právě tady se zároveň ukazuje, nakolik je důležité nenechat tento fenomén nepostřehnutý a zanedbat jej, to právě v takovém připadání se ukazuje samotný svět pobytu. Poněvadž ono sebeodkazování pobytu, které v tomto případě lze pochopit, jako spěchající pobyt, nechává vystupovat jsoucno ve způsobu dostatečnosti, v tomto případě jako překážky na cestě, a toto jsoucno jakožto překážka je pak nutně v odhadování vzdáleností v od-dalování. Z toho je i zřejmé, že zde odhadnuté vzdálenosti jsou větší než ty, které bychom viděli při klidné vycházce. Tak se příslušný svět pobytu promítá do vzdáleností prostoru, který nechává jakožto prostorovost vystupovat na svých nitrosvětských jsoucnech. Takto se blíž dostáváme k vlastnímu pojmu světa. „*Praktické od-dalování, k němuž dochází v každodennosti pobytu, odkrývá ,bytí o sobě’ „pravého světa“, ,bytí o sobě’ jsoucna, u něhož pobyt jako existující vždy již je.*“⁶³ Tento možná na první pohled poněkud paradoxně vyhlížející postřeh říká o původním světu pobytu něco, co nám naopak přijde naprosto přirozené a to je to, že pobyt nijak není nejbližší tomu, co má od něj jako nějaké tělesné substance nejmenší vzdálenost. Protože pobyt je bytostně od-dalující, právě proto mu můžou být nejbližší jsoucna, která od něj nemají nejmenší vzdálenost na způsob intervalu nějakého počtu daného měřítka. Zdržujeme se ve světě u nitrosvětského jsoucna v určité volnosti. Když se díváme, či když slyšíme, není nijak zapotřebí, abychom vynakládali úsilí na to, abychom nepostřehovali matné rysy nosu, který přeci také vždy vidíme, nebo při slyšení, v něm také přeskakujeme, tj. neslyšíme, bušení srdce, které je všudypřítomné každému slyšenému zvuku. To vše jsou důsledky od-dalování a toho, že pobyt je prostorový. Ono nejbližší tedy leží v prostoru světa jinak než jako nejmenší vzdálenostní interval. Dílo, na kterém pracujeme, je nám v určitém smyslu bližší než nástroj, který zrovna používáme. Z toho je i patrné to, že pobyt, který uvádí nitrosvětská jsoucna do blízkosti, nedělá to tak, že by nějak zmenšoval jejich vzdálenosti od sebe, ale to, že je uvádí do nějakého svého okolí, ve kterém mu jsou na blízku, tj. jsou po ruce. Toto volné okolí je vlastním polem, ve kterém ,bytí ve světě’ obstarávajícím způsobem zachází s nitrosvětskými jsoucny. V tomto okolí můžou být prostředky nějak umístěny a to tak, že je pobyt od-daluje do příslušné krajiny, kterou jeho praktický ohled už odkryl, v této krajině můžeme mluvit o nějakém okolí. Pokud narazíme na otázku, jak potom rozumět tomu, že i pobyt má nějaké místo v krajině, musíme si dát velký pozor, abychom nesklouzli k již tolikrát zmiňované a na scestí vedoucí analogii. Pobyt není v krajině stejně jako nitrosvětská jsoucna, se kterými zachází. Místo pobytu je veskrze určeno celkem krajiny, v níž má zrovna co dočinění. Tj. místo pobytu je předně u díla a v krajině, takže jeho ,zde’ lze chápat jen z ,tam’ odkryté krajiny. „Toto ,zde’ neznámá ,kde’ nějakého výskytového jsoucna, nýbrž ,u čeho’ určitého od-dalujícího ,bytí u...’, spolu s tímto od-dálením.“⁶⁴ Pobyt se proto nikdy nemůže zbavit své prostorovosti, nosí si ji s sebou.

⁶³ Tamt. § 23 str. 134.

⁶⁴ Tamt. § 23 str. 136.

Již jsme ukázali, že pokud pobyt nějaké jsoucno od-daluje, děje se tak v jeho určitém okolí, nějaká krajina je už vždy odkryta. Pobyt od-daluje tak, že už se zaměřil do nějaké krajiny. Toto zaměření je dalším momentem prostorovosti pobytu v praktickém zacházení s nitrosvětskými jsoucnými. Pobyt se již nějak nasměroval do krajiny, ve které se právě díky tomuto nasměrování může orientovat a to tak, že tímto nasměrováním a zaměřením povstávají význačné směry vpravo a vlevo. Ty nijak nejsou pouhým arbitrárním rozlišením protichůdných směrů, ale orientací vůbec vycházející ze samotné struktury ‚bytí ve světě‘. Když už se někde pobyt orientuje, pak jediné tak, že už v nějakém světě je, po způsobu zaměřeného od-dalování. Vpravo a vlevo je bytostnou strukturou prostorovosti pobytu a zaměřenost je nedílnou součástí ‚bytí ve‘. Pobyt, jehož základní strukturou je ‚bytí ve světě‘, tak už vždy v nějakém světě existuje a orientuje se v něm, tento svět je mu nějak odkryt, a to tím způsobem, že se může v praktickém zacházení setkávat s nitrosvětskými jsoucnými, která jsou ve světě uvolněna do celku dostatečnosti a patřičnosti míst. To je umožněno tak, že si pobyt nějak rozumí v celku prostředků jakožto významnému ‚kvůli čemu‘, tj. svět je polem sebeodkazování pobytu. Ono uvolňování jsoucna se děje prostorově, tj. tak, že pobyt je sám prostorový a nachází jsoucna na svých místech a v určitých krajinách. Patřičnost jsoucna ke svým místům odpovídá celkovosti odkazové struktury prostředků, která je vázaná na významnost, a z toho už plyne provázanost významnosti světa s odemčením prostoru světa. Ukázali jsme, že ono původní odemčení prostoru se odehrává v ‚bytí ve světě‘ tak, že je nejprve odkryta určitá krajina, tj. nějaké ‚kam‘, do něhož může být zasazen celek prostředků. Tuto krajinu pobyt zaměřuje a od-daluje, činí zřejmou patřičnost míst každého nitrosvětského jsoucna, tj. umísťuje. Krajina vyjadřuje dostatečnost nitrosvětského jsoucna, sama dává, že s něčím na něco stačíme, a tato dostatečnost, jak bylo ukázáno výše, je zakotvena v celku dostatečnosti. Díky odpovídajícímu charakteru dostatečnosti a patřičnosti, se tak ozřejmuje i jistá dostatečnost prostorová, tj. že jsoucno patřící na nějaké místo, je samo vázáno do celku dostatečnosti prostředků a tudíž i ono místo se stává určitelným v celku odkazů. Díky tomuto odpovídání, můžeme jsoucna nalézat na určitých místech, tj. odkrývat jejich směr v celku krajiny. Proto lze říci, že pokud je nějaké jsoucno již uvolněno do světa, je tím také dán jeho prostor. Uvolňování jsoucna do světa je dávat mu prostor v tom smyslu, že mu je poskytnuto místo. Uvolňování je tedy umísťování. A jen díky umísťování do odkryté krajiny celku dostatečnosti je možné se ve světě orientovat v zaměřeném a od-dalujícím obstarávání. Toto umísťování a sama orientace v předchůdně odkryté krajině se tak může stát předmětem samotného praktického zacházení. Můžeme tematizovat místa ve světě a zacházet tak s původní prostorovostí jsoucna ve světě. Tak se ukazuje, že prostorovost se sice podílí na momentu světa základní struktury ‚bytí ve světě‘, ale zároveň tak, že jej nijak nevyčerpává.

Jak si tedy zjednat přístup k samotnému prostoru, jak jej uchopit ve fundamentální ontologii? Ukázalo se, že prostor se rozprostírá společně se světem a nitrosvětскими jsoucnými, která jsou světem uvolňována. Tato jsoucna se dávají v celkové odkazové struktuře, jíž odpovídá patřičnost míst, na nichž jsoucna můžeme shledat při praktickém ohledu. Pak je však prostor otevřen světem jako celek krajiny, v nichž se můžeme se jsoucnými setkat v oddalujícím zaměření. A jelikož svět je strukturním momentem ‚bytí ve světě‘, pak i prostor je celkem vydán bytím pobytu jakožto určitá odpověď existence na svoje bytí. Prostor potom umísťuje nitrosvětská jsoucna vzhledem k obstarávání jsoucna, tj. vzhledem k vlastnímu základnímu rysu pobytu, tj. že mu jde v jeho bytí o toto bytí samo.

Pokusili jsme se lehce shrnout důležité kroky v analýze světskosti světa, jak jsou podané v *Bytí a čase* a učinili jsme tak první kroky v hledání původu geometrie. Připomeneme-li si však poslední citovaná slova z Derridova textu, nemůže naše pátrání dojít zdárného konce, pokud nevyjasníme celou strukturu existence, poněvadž jen tak se nám otevře bytostná možnost, jak může sama existence pobytu zodpovědně ručit za pravdivost ideálních objektů, v našem případě geometrických útvarů. Budeme proto pokračovat v analýzách fundamentální ontologie, dokud nezískáme potřebné základní pojetí existence. Dalším krokem, jak bylo naznačeno v této kapitole, je otázka po „kdo“ pobytu.

„Bytí ve světě“ jako spolubytí, „bytí sebou“ a neurčité „ono se“

V předchozích analýzách vycházela najevo bytostná vazba pobytu k jeho světu. Ve vyhraněném způsobu tohoto vztahu, tj. zabývali jsme se jen příručními jsoucnými a nikoli vztahem pobytu k jiným pobytům, se ukazovalo i to, že pobyt je většinou svým světem pohlcen. Jeho existence se odehrávala při díle a mezi prostředky, které obstarával. Je nicméně zřejmé, že pobyt není ve světě sám, že se v něm setkává nejen s nitrosvětskými jsoucnými, ale i s ostatními pobytmi. Abychom mohli tedy plně zachytit fenomén „bytí ve světě“, je nutné podrobně rozvést onen druhý výše naznačený strukturní moment, tj. *kdo* to je pobyt.

Mohlo by se zdát, že něčemu tak samozřejmému ani nemá smysl se věnovat, totiž že pobyt je přeci to jsoucné, které jsem vždy já sám. Co to ovšem znamená? Něco se v tom sice naznačuje, ale k tomu, aby to bylo zřejmé je daleko. Nejobvyklejší „samozřejmá“ odpověď využívá již letmo promyšlený ontologický pojem substance. Já je subjekt, který prochází všemi změnami sám nezměněn, má charakter „sebe“. To jsme však ukázali, že nemůžeme chápat existenci pobytu po způsobu výskytovosti. Taková koncepce je existenci nepřiměřená. A tak je zřejmé, že pobyt v tomto výkladu „sebe“ podlehl nějakému svodu, aby se vysvětloval pomocí výskytovosti. Tím se zpochybňuje nejen ontologická výpověď podaná v podobě „já sám“ či pomocí „sebou“, ale i ontický obsah takového tvrzení. Ba spíše to odkazuje k oné navýsost paradoxní větě, kterou Heidegger zmiňuje v řádcích věnujícím se této problematice. „Možná, že onen „kdo“ každodenního pobytu právě *nejsem* já sám.“⁶⁵ Odkud pramení nárok na oprávněnost takového tvrzení? Ve zpochybnění právě nabízející se interpretace, v samozřejmosti odpovědi. Pokud se pobyt vykládá jako nezpochybnitelné „já“, je řeč o určitém předmětu reflexivního postřehování. Je ovšem navýsost pochybné, zda právě takové postřehování předvádí pobyt v jeho přiměřené ontologické povaze. To, že se pobyt zprvu chápe jako neproblematicky daný v této reflexi, se ukazuje jako nedostatečné, uvážíme-li, že pobyt nelze vykládat pomocí výskytovosti, vždyť taková reflexivní danost implicitně s výskytovostí pracuje, pobyt je ještě příliš tematizován touto ideou. „Já“ je nutné vyložit existenciálně. V předešlém se přeci ukázalo, že pobyt je vždy ve světě, že nikdy není bez světa, a nyní při zodpovídání otázky „kdo“ je pobyt, se sugeruje znovu představa jakéhosi od světa a i od jiných pobytů izolovaného subjektu. Neproblematická danost „já“ v reflexivním postřehování je proto svodem podobným tomu, kterého se pobyt může dopustit při odhalování bytí nitrosvětského jsoucného, tj. přeskočení fenoménu světa. Je zřejmé, že bychom mohli dostát našemu úkolu, předvést ontologickou povahu „kdo“ pobytu, nesmíme zapomínat na to, že „substancí“ pobytu, není žádná výskytovost, ale naopak existence. A to existence, která nikdy není bez světa, ve kterém jsou i jiné pobytmi. „Kdo“ pobytu je nezbytné pochopit

⁶⁵ Tamt. § 25 str. 144.

existenciálně a to znamená, pochopit je jako jistý způsob bytí pobytu. Tento požadavek hezky ilustruje možnost sebeztracenosti či jak v poznámce Heidegger zmiňuje možnost opravdového bytí sebou oproti ubohému jáství⁶⁶. Tyto možnosti ukazují, že pobyt ačkoli je určen bytím sebou, přesto to neznámá, že by se tím vyjadřovala nějaká bytostná vazba k předmětnému „já“. Takové je jen modifikací základní struktury ‚bytí sebou‘, která onomu předchází a je funduje. Pokud máme tedy hledat odpověď na předloženou problematiku, není jiné cesty než existenciální analýzy. Dokonce i obava z toho, že se nyní nebudeme zabývat tím, na co se vlastně ptáme, tj. že jsme ztratili předmět našeho zájmu „já“, je dokladem oprávněnosti a správnosti požadované cesty, neboť taková obava nemůže vycházet z ničeho jiného než z nezproblematizované představy, že „já“ je nějaká substance, která se nějak vyskytuje.

Máme na paměti, že se naše analýza týká celku ‚bytí ve světě‘, to však znamená, že již při úvahách věnujících se světskosti světa, vycházely najevo jisté momenty, které lze využít i nyní. Předtím jsme mluvili o nějakém celku prostředků, říkali jsme, že se pobyt většinou zdržuje u nějakého díla. Opomíjeli jsme nezvýrazněné odkazy k druhým pobytům. Ty se však nyní hlásí ke slovu. Nitrosvětská jsoucna jsou opatřena odkazy k druhým. Obstarávané dílo je určené pro druhého, ač tento druhý může být pobyt sám, dům, který potkáváme u cesty, je domem nějakého známého, parkující auto někoho cizího. Tyto aspekty nejsou nijak nepodstatné, ba naopak otevírají vlastní problematiku spolubytí. To je onen způsob, kterým pobyt ve světě existuje. Pobyt je ve světě tak, že je uvolněna možnost setkat se jiným pobyttem, který také existuje, a který nijak nelze chápat jako pouze se vyskytující. Tento způsob bytí je terminologicky nazván spolubytím. To znamená, že ve světě může pobyt být s jiným pobyttem. Nejde nijak o to, že by pobyt přecházel do spolubytí vždy, kdy se potká s druhým pobyttem. On je od základu spolubytím, jen tak lze pochopit například osamocenost, ač by byl pobyt obklopen desítkou jiných. Osamocenost je jistým způsobem spolubytí. Spolubytí je tak vůbec ontologickou podmínkou možnosti setkat se tu, tj. ve světě, s někým jiným, a tím také možnosti být osamocený, tj. právě nesetkávat se s jiným, ač tu ta možnost stále je. Ono „tu“ odkazuje k tomu, že svět, ve kterém pobyt existuje, je vlastně také spolusvěttem. Pobyt je „ve“ světě tak, že se může setkávat s druhými, setkává se s nimi ve světě našeho okolí, a dokonce takto se většinou setkává i sám se sebou, například když právě něco obstarává. Tomu odpovídá i již naznačená struktura prostorovosti pobytu, který své ‚zde‘ chápe z krajinného ‚tam‘. To však neříká nic jiného, než to, že pobyt si většinou rozumí ze svého světa, a že i jiným zprvu rozumí jakožto vystupujícím z nitrosvětského jsoucna. Druhý nevystupuje jako vyskytující se věc, to samozřejmě nikoli, ale právě jako obstarávající zacházení s příručním jsoucnem při nějakém díle. S druhým se pobyt většinou setkává při práci. Tyto aspekty jsou míněny tím, když se řekne, že druhý vystupuje ve spolupobývání

⁶⁶ Tamt. § 25 str. 146. Poznámka 1a.

ve světě. Spolupobývání je tak způsob bytí, který je uvolněn pro ostatní pobyty. Nicméně tento způsob je umožněn pouze tak, že i sám pobyt je spolubytím, jinak by ona ontologická možnost nemohla vůbec vzejít. Jak již byla zmíněna možnost osamocení, to na ní je hezky ukázáno, co tu máme na mysli, když mluvíme o spolubytí a druzích, kteří tu jsou přeci i tehdy, ovšem ve způsobu cizosti. Spolubytí náleží proto i pobytu samému a jen na jeho základě jakožto nechávání vystupovat pobyt druhých ve světě je možné něco takového jako osamocení či přátelské setkání.

Podobně jako je obstarávající zacházení s nitrosvětskými jsoucnými zprvu vykládáno ze starosti musí být pochopeno i spolubytí, nicméně pobyt druhých nelze nijak chápat po způsobu bytí výskytovosti, proto starost o druhé není nijak obstaráváním, ale starostí o ně, je péčí. O druhé se staráme, i lhostejnost vůči druhým je způsobem starání se o ně a tedy způsobem ‚bytí spolu‘, dokonce lhostejnost je každodenním způsobem, jak se o druhé staráme, a protože je to každodenní způsob, projevuje se onou nenápadností a samozřejmostí, že si to ani neuvědomujeme, a je to vlastní příčina k tomu, že můžeme sklouznout k interpretaci bytí druhých jen jako se vyskytujících se subjektů.

Vyhnete-li se tomuto svodu, bude zřejmé, že světskost světa, která uvolňuje nitrosvětské jsoucné pro obstarávající zacházení, uvolňuje také pobyt druhých ve spolubytí. Nitrosvětské jsoucné bylo uvolněno tak, že se odkrylo ve své dostatečnosti, tím že pobyt předchůdně rozumí významnosti celku odkazů příručních jsoucen. Pobyt jim rozumí tak, že sebe chápe jako to ‚kvůli čemu‘ jsou tu ostatní příruční jsoucné. Pokud však běží o druhé pobyty, nemůže je chápat stejným způsobem. K pobytu patří spolubytí. Pokud je pobyt určen tím, že mu v jeho bytí jde o toto bytí samo, pak mu jde i o spolubytí a tedy i o druhé. To je vlastně ona možnost, jak nechat druhé vystoupit v jejich bytí. Významnost světa, jakožto ‚kvůli čemu‘, nechává vystupovat příruční jsoucné, ale nechává vystupovat i druhé, kteří obstarávají nitrosvětské jsoucné, tj. jako ‚bytí ve světě‘. Pobyt rozumí druhým jako ‚bytí ve světě‘, jako těm, kteří mají co dočinění s nitrosvětským jsoucnem, tj. druzí jsou světskostí světa uvolnění do ‚bytí ve světě‘ spolu s pobytem samým. Pobyt jim tak může rozumět v jejich bytí, tj. setkávat se s nimi jako s pobyty, může se s nimi seznámit a přátelit. Rozumí jim ve světě svého okolí jako obstarávajícímu se starání. Toto původní setkávání s druhými odhaluje svod chápat druhé na způsob toho, jak se pobyt vztahuje sám k sobě a tedy tak, že druzí jsou jakýmsi dvojníkem pobytu. Nicméně takové pojetí je jen nedostatečným porozuměním druhému, nenechává jej být sebou a místo toho jej interpretuje zcela podle vlastního bytí. Každodenní bytí spolu je tak nejčastěji lhostejným počítáním s druhými jako jen vyskytujícími se subjekty téhož. Tato nivelizace je založena v tom, že i sám pobyt, jak většinou existuje ve světě, je ve světě rozptýlen, takže ani on sám vlastně není sebou. Když se nyní budeme dále ptát na to, ‚kdo‘ je vlastně pobyt většinou a každodenně, budeme muset hledat odpověď v tom, ‚kdo‘ je oním každodenním ‚bytím spolu‘.

Dosud se ukázalo, že charakter toho, kdo jsou druzí a vlastně i pobyt sám, je čerpán z obstarávajícího ,bytí ve světě', což v důsledku znamená, že druzí jsou tím, čím se zabývají. S druhými se setkáváme při obstarávání. V tomto setkání se každý pobyt drží v odstupu od druhých. To znamená, že nesplývá s nimi, ale odlišuje se od nich. ,Bytí spolu' je tak charakterizováno nejprve jako odlišování se vůči jiným při společném díle, a toto odlišování se v *Bytí a čase* nazývá *odstupem*. *Odstup* mezi jednotlivými pobyty ve spolubytí zjevuje, že pobyt je vydán napospas druhým. Jeho bytí je mu ve spolubytí odňato. To kým pobyt je, a jak je, určují druzí ve spolubytí. Tito druzí, ale nejsou nějakí konkrétní jedinci, těmito druhými je ve spolubytí i pobyt sám a tím vlastně sám stvrzuje jejich moc. ,Kdo' jsou však ti druzí, když tu nejde o žádného jedince? Odpovědí je známé ,ono se'. Ten, kdo je tu v každodenním bytí spolu je neurčité ,ono se'. To je odpovědí na otázku ,kdo'. Proto můžeme říkat, že se něco sluší a patří, že se něco nedělá. To jsou všechno odkazy na to, že pobyt je zprvu ve spolubytí ,ono se'. V tomto vládnoucím prostředí, kde se dělá to, co se dělat má, se obstarává průměrnost, jakožto způsob vypořádání se s odstupem, s každou výjimkou, vše je zahlazováno a vyrovnáváno. Tak vzniká veřejnost. Veřejnost spravuje průměrné porozumění světu a vykládá je. Ve veřejnosti, která má právo i potřebu se ke všemu vyjadřovat a všechno řídit se ztrácí odpovědnost každého jednotlivého pobytu, poněvadž jen ve veřejnosti se může říci, že se něco stalo, že za to nikdo nemůže, že to vlastně nikdo neudělal, protože to byla veřejnost. ,Ono se' tak pobytu ulehčuje v jeho zodpovědnosti a vychází mu vstříc se svojí nabídkou. Proto je pobyt zprvu a většinou tak, že své bytí ve spolubytí odevzdal do náruče veřejnosti a stal se ,nikým'. Je zřejmé, že ,ono se' je existenciálem pobytu, poněvadž různé způsoby ,bytí ve světě' ve spolubytí jsou veskrze jen existenciální modifikací tohoto základního existenciálu. I autentické ,bytí sebou' je nezbytné brát jako určitou modifikaci tohoto základu. Neurčité ,ono se' nabízí ze své podstaty porozumění světu i jeho výklad, je ovšem patrné, že toto porozumění bude odpovídat veřejnosti, tj. bude průměrné a bude vydávat za jasné to, co je temné a zastřené, proto, pokud se má pobyt v ,bytí spolu' vůbec najít a být autenticky sám sebou, je nezbytné, aby tyto výklady prolomil, aby je prosvětлил. Nyní je také nabíledni, že ono prvotní pohlcení pobytu světem v neurčitém ,ono se' přeskakuje nejen světskost světa, ale že vydává pobyt za vyskytující se jsoučno, je zřejmé, že struktura ,ono se' jakožto základní existenciál pobytu je tak, že samu sebe zakrývá, tj. že ,bytí ve světě' jakožto struktura pobytu je prvotně tak, že si je bytostně nenápadná ba dokonce jakoby sama vynakládala úsilí k tomu, aby zůstala nezřejmou. Tento výklad onoho „,kdo' je pobyt“ v každodennosti měl prosvětlit více strukturu ,bytí ve světě' s ohledem na jeho průměrnost a každodennost, aby byla poskytnuta dostatečná půda pro třetí strukturní moment ,bytí ve světě', jímž je klíčová struktura ,bytí ve', při jejíž interpretaci budeme již moci s lepším ohledem pracovat s celou strukturou ,bytí ve světě', jež je jednotným fenoménem.

Už v předběžném nastínění jednotlivých strukturních momentů ‚bytí ve světě‘ jsme jako příkladný moment vzali ‚bytí ve‘ a analyzovali jsem jeho jeden způsob, tj. poznání světa. Po uvedených analýzách by se mohlo zdát, že další bude jen proplétáním dosaženého a jeho prohlubováním. Nicméně ‚bytí ve‘ nemůže zůstat jen u odstiňování výskytového jsoucna od existenciálního, tj. nemůžeme se spokojit s tím, že ‚bytí ve světě‘ nelze nijak chápat na způsob subjekt-objektového vztahu. Je zapotřebí původního a pozitivního fenomenálního výkazu onoho ‚bytí ve‘. Zprvu by šlo problematiku přiblížit tak, že pobyt jakožto ‚bytí ve světě‘ je například oním tajemným *bytím mezi* subjektem a objektem, jak by nám mohlo připadat z dosavadních analýz. Vždyť tam jsme charakterizovali příruční jsoucno ve světě i ono ‚kdo‘ pobytu, takže jako bychom měli k dispozici oba dva póly našeho schématu a teď je jen zapotřebí zaměřit pozornost na ono ‚bytí ve‘. Nicméně nesmíme zapomínat na to, že ‚bytí ve světě‘ je jednotný fenomén a pokud mluvíme o jednom jeho strukturním momentu, stejně nám nezbyvá nic jiného než tematizovat celý fenomén. Když tedy mluvíme o ‚bytí ve světě‘ máme na mysli to, že pobyt je tu ve světě. Ono „tu“ se nyní stane vlastním tématem, poněvadž v něm tkví problematika ‚bytí ve‘. Nejprve bychom mohli mít sklon pokusit se ono „tu“ vysvětlit z již získaných prostorových určení z analýz týkajících se prostorovosti pobytu, to by však bylo nedostatečné, uvážíme-li, že prostorovost, která dává samotnému pobytu místo, je sama zakotvena v ‚bytí ve světě‘, tj. výklad „tu“ musí předcházet, neboť prostorové charakteristiky jsou možné až v nějakém „tu“. Teprve „tu“ odemyká prostorovost. ‚Bytí tu‘, které se nyní stává stejně původním konstituentem fenoménu ‚bytí ve světě‘ jako samo ‚bytí ve‘, je naším přednostním tématem. Problematika se bude věnovat tomu, jak je pobyt svým ‚tu‘. Co se tím má na mysli? Heidegger zmiňuje známé *lumen naturale*. „Říká-li se onticky obrazně, že člověku je vlastní *lumen naturale*, neznamená to nic jiného, než existenciálně-ontologickou strukturu tohoto jsoucna, že totiž *jest* tak, že je svým ‚tu‘.“⁶⁷ ‚Tu‘ pobytu je světlinou v tom smyslu, že jen díky tomu, že pobyt je ‚tu‘, může mu být nějaké jsoucno skryto a jiné zpřístupněno. Proto lze říci, že ono ‚tu‘ je odemčením pobytu pro jeho existenci. Jen pokud je pobyt ‚tu‘, tak existuje, což ve vyhraněné formě může znít tak, že mu jde o to, aby byl ‚tu‘, v čemž zaznívá odkaz k tomu, že ‚tu‘ hraje nějakou zásadní roli v přístupu ke jsoucnu, že je světlinou, které však pobyt ze své podstaty není schopen, leč může se o ni starat. Z uvedeného je zřejmé, že analýza ‚bytí tu‘ plní při zpřístupňování celkového fenoménu ‚bytí ve světě‘ zásadní roli. Heidegger pokládá za dva stejně původní konstitutivní momenty toho, jak jsme ‚tu‘, *rozpoložení* a *rozumění*, jež jsou oba určeny *řečí*. Oprávněnost tohoto názoru poskytnou následující analýzy.

⁶⁷ Tamt. § 28 str. 163.

„Bytí tu“ jako rozpoložení

Rozpoložení je jedním ze základních konstitutivních způsobů, jak je pobyt svým „tu“. Heidegger tento důležitý způsob člení do tří ontologicky bytostných charakterů. Prvním z nich je toto: „*Rozpoložení odemyká pobyt v jeho vrženosti, a to zprvu a většinou tak, že pobyt před ní uhýbá a že jí nedbá.*“⁶⁸ Abychom tomu správně porozuměli, musíme osvětlit, co se míní termínem vrženost a co to znamená, že přední pobyt uhýbá.

Rozpoložení jako způsob „bytí tu“ je ontologické určení. Na ontické rovině má svůj obraz v tom, co v každodenním životě nazýváme náladou. Letmou analýzou naladěnosti (tj. toho, že se pobyt vždy již nachází v nějaké náladě a rozladěnost, či dlouho trvající stav „bez“ nálady, je pochopen jako určitá modifikace toho, poněvadž i ono bez nálady, nás nějak ovlivňuje) dospíváme k tomu, že se nám naše existence jeví jako břímě. Břímě v tom smyslu, že pobyt jest a že býti má. Toto břímě se může ukazovat jako nesnesitelné či naopak jako odlehčené. Nicméně každá nálada zjevuje onu neodbytnost existence. Tato neodbytnost se velmi podobá faktičnosti hrubého „že“ výskytového jsoucna, nicméně vzhledem k tomu, že je řeč o pobytu, je nutné výskytovosti se vyhnout. To je zřejmé i z toho, že břímě není charakterizováno jen tím, „že“ pobyt jest, ale právě tak stejně původně tím, „aby byl“. Ovšem taková analýza by nebyla dostatečná, pokud bychom nevzali do hry ještě další aspekty této fakticity, kterou Heidegger odlišuje od faktičnosti výskytového jsoucna, a ty jsou tyto, totiž že nevíme, odkud pocházíme a kam směřuje, v tom se vlastně ukazuje ono břímě existence. Tento celek fakticity, který vychází na ontické rovině najevo v podobě nálad, se nazývá vržeností. Vrženost je fakticitou toho, že pobyt, který je svým „tu“, je svým odemčeným „tu“ v rozpoložení.

Pokud se tedy vrátíme k onomu prvnímu ontologickému bytostnému charakteru, je na místě se nyní ptát, jaktože pobyt před touto svou odemčeností, tj. vržeností uhýbá a že jí nedbá. Tato skutečnost se projevuje opět na ontické rovině nálad a to tím způsobem, že ačkoli nálady pobytu zjevují břímě existence, přesto se k tomuto břemenu primárně nevztahuje, ale jedná v náladách tak, že se je pokouší ovládat a zvládat, k tomu pobyt využívá dva prostředky poznání a chtění. Z toho také vyplývá, že vrženost v žádném případě není možné fenomenálně vykázat pomocí těchto dvou, že jim rozpoložení předchází, že je ontologicky primární. Pobyt tak v naladě náladu přemáhá, a tak vlastně před tím, co ona zjevuje, uhýbá a nedbá jí. Tím budiž prosvětlen a vykázan první rys rozpoložení.

Druhým stejně původním ontologickým charakterem rozpoložení je následující: „*Nálada vždy již odemkla „bytí ve světě“ jako celek a činí jakékoliv zaměřování se na... teprve možným.*“⁶⁹ Co se vlastně říká tímto tvrzením? Jde o to, aby se nestalo, že se rozpoložení degraduje na nějaký psychický

⁶⁸ Tamt. § 29 str. 167.

⁶⁹ Tamt. § 29 str. 168.

prožitek, že sice odemyká něco významného pro existenci pobytu, ale že je to vlastně „jen“ jeho vnitřní stav. Toto tvrzení se chce vymezit i proti vstřícnému pojetí vnitřního stavu, které by jej považovalo za stejně důležitý jako i další určení pobytu. Rozpoložení však není nic vnitřního, co by se pomocí nálad zvnějškovalo. Nálada se vztahuje k celému ‚bytí ve světě‘, nálada přepadá pobyt celý a proto odemyká ‚bytí ve světě‘ vůbec. Důvodem k takovému tvrzení je to, že rozpoložení je původnější než nějaké vnímání, ať už smyslové či psychicky reflexivní. Rozpoložení díky své ontologické funkci odemykání totiž ‚bytí ve světě‘ i uzamyká a to tak, že něco například v rozladěnosti vůbec vnímáno není. Nálada je ontologicky původnější než jakýkoli vnitřní stav, který je již vůbec vztažen k tomu, co je odemčeno. Vnitřní stav neodemyká, ten již nakládá s tím, co nálada předem odemkla. Proto nelze rozpoložení a náladu redukovat na vnitřní stav a proto ono i ona odemykají ‚tu‘ ‚bytí ve světě‘ vůbec.

Z obou těchto bytostných charakteristik vyplývá třetí: „*V rozpoložení existenciálně spočívá odemykající odkázanost na svět, z něhož může vystupovat něco, co se nás týká.*“⁷⁰ Klíčovým pojmem tohoto bytostného rysu rozpoložení je ono týkáni. Již jsme se o něm zmínili v předběžném rozvrhu ‚bytí ve‘ v analýze poznání. Nyní běží o podobnou záležitost. Při analýzách věnovaných praktickému ohledu obstarávní nitrosvětského jsoucna jsme mluvili o tom, že jsoucno vystupuje, že je světem uvolňováno ve své příručnosti. Tato možnost ale nakonec musí kotvit v tom, že nitrosvětské jsoucno se pobytu může nějak týkat, že jej zasahuje, a to nikoli pouze tak jako vhodné, ale i v ostatních způsobech nevhodnosti, překážení atd. To znamená, že rozpoložení nálady pobytu odemyká ve světě, tj. tak, že mu otevírá světské odkazové struktury. Proto je vůbec primárním odemčením světa nálada, je původnější než všechny odvozené způsoby zacházení s nitrosvětským jsoucnem, či způsoby ‚bytí ve‘ jako je například poznávání. Možné námitky, že takové odemykání světa nezjevuje svět a nitrosvětská jsoucna v jejich pravdivosti, jsou otázkou zcela jiného měřítka a rozhodně jimi nemůže být míněno to, že by snad ono pravdivé poznání nebylo naladěno. Ba naopak, nepodlehnutí klamu, který je otevřen nejrůznějšími náladami, je nakonec možné jen v jisté přívětivé náladě, v níž je vůbec možné prodlévat u nitrosvětského jsoucna tak, že je možné nahlížet jeho pravdivost. Je nicméně již nyní zřejmé, že otázkou stále ještě zůstává, co se onou pravdivostí míní, a stejně tak nepochybné zůstává, že ono původní odemčení ‚bytí tu‘ se odehrává v rozpoložení. Tento rys je dokonce navýsost důležitý při existenciální analytice, vždyť pokud pobyt jest vůbec svou odemčeností původně v rozpoložení, které hraje takovou výsadní roli nejen ve vztahu k světu a vůbec v celém ‚bytí ve světě‘, bude nutné jisté analýzy existenciality pobytu provádět s ohledem k jistému naladění a nechat jej vyložit se v tomto naladění, a tento výklad pak fenomenologicky uchopit v ontologických pojmech. Tím však předbýváme postup existenciální analytiky. Nicméně vzhledem k tomu, že tento moment posléze vstoupí do hry, budeme i v tomto následovat Heideggerovy analýzy postupně a rozvedeme

⁷⁰ Tamt. § 29 str. 169.

příklad rozpoložení strachu, abychom pak měli připravenou půdu pro analýzu základního rozpoložení, jímž se ukáže být úzkost.

Podívejme se tedy na to, jak to vypadá s rozpoložení, které v naladění známe jako strach. Můžeme rozlišit tři hlediska. To, z čeho máme strach; ono strachování samo; a to, o co máme strach. V prvním případě je zřejmé, že se bude jednat o nějaké nitrosvětské jsoucní a to buď příruční, výskytové či nějaký spolupobyt. Nicméně když nás zajímá strach, zajímá nás na těchto jsoucnech to fenomenální, tj. to, strašné. Jak se to stane, že nějaké jsoucní je strašným? Heidegger nalézá šest momentů. Prvním z nich je dostatečnost. Strašné jsoucní se zjevuje v dostatečnosti, že pobytu může uškodit. Tím se otevírá druhý, a ten je, že s touto škodlivostí se otevírá i určitý okresek, kterému může uškodit, čímž se otevírá krajina, ze které škodlivost přichází. Třetí je obeznámenost s onou strašlivou krajinou i s tím, co z ní může přicházet. Čtvrtý moment ukazuje, že strašlivé, ono hrozící, ještě není tu, v dostatečné blízkosti, aby ublížilo, ale blíží se a proto může hrozit. Pátý moment mluví o onom přibližování, že se přeci jen odehrává v nějaké blízkosti, protože kdyby bylo ono strašné vzdálené, nemohlo by vzbuzovat strach. Přibližuje se v blízkosti na způsob toho, že tu ještě není, a že pobyt snad dokonce i nemusí zasáhnout, že by jej mohlo minout. Šestý nakonec ukazuje, že právě ona možnost minutí, že nás může zasáhnout, ale nemusí, je zásadní pro strach, že právě tato možnost strach vytváří. Takto je lehce předestřeno ono strašné, to, z čeho má pobyt strach.

Druhým hlediskem je strachování samo. Toto odpovídá samotnému rozpoložení. Strachování totiž odemyká svět tak, že se v něm může pobyt setkat s něčím, co se ho týká tak, že ho ohrožuje. Teprve ono základní rozpoložení pobytu, tj. bojácnost vůbec, uvolňuje to strašné. Je důležité vidět onu převrácenou perspektivu, která je pro ontologickou analýzu existenciality příznačná. Pobyt může v praktickém ohledu vidět přicházet to strašné, jenom díky tomu, že má strach. Kdyby tomu bylo obráceně, nikdy by nedovedl pochopit, míněno ontologicky, že něco je strašné. Rozpoložení je původním odemčením ,bytí tu‘.

Nakonec přichází to, o co má pobyt strach. Nejpůvodněji a jako první nás napadne, že o svůj život, tedy o své ,bytí ve světě‘, to je opět umožněno tím, že pobytu jde o své bytí, jinak by se o sebe nemohl ani bát. Strach tak pobytu vyjevuje jeho ,bytí tu‘, a to tak, že je sám sobě a svému ,tu‘ vydán napospas. Když nakonec budeme zmiňovat odvozené způsoby strachu, kdy se například bojíme o nějaké příruční jsoucní či o někoho blízkého, nakonec se přeci jen dostaneme ke struktuře ,bytí ve světě‘, o kterou se pobyt strachuje. Když mu jde totiž o nějaké příruční jsoucní, jde mu především o jeho určité ,bytí u‘ příručního jsoucna. Pokud se strachuje o jiný pobyt, strachuje se o své spolubytí s ním.

Takto se ukazuje oprávněnost tvrzení, že pobyt je vždy nějak rozpoložen, a že rozpoložení uvádí pobyt do jeho ,tu' původním způsobem, původnějším než jakékoli poznání či chtění.

„Bytí tu“ jako rozumění

Další a stejně původní existenciální strukturou „bytí tu“ je rozumění. Je zapotřebí chápat, že se jedná o fundamentální existenciál, tj. že se váže k pravdě bytí⁷¹, což znamená, že ostatní druhy rozumění, jako je například poznávání atd., je nutné brát jako deriváty tohoto základního existenciálu, jenž jako takový spolukonstituuje odemčenost „bytí tu“.

Jakožto tento konstituent „bytí tu“, má co dočinění s tím, že svět je tu, že „bytí tu“ je „bytí ve“. Zpřístupňuje svět jako svět, což znamená, že uvolňuje významnost světa a tím také ono „kvůli čemu“, tedy „bytí ve světě“ vůbec. Rozumění onomu „kvůli čemu“ odemyká významnost světa. Tím se stává zřejmým, že rozumění se týká celého „bytí ve světě“. Toto vše dohromady nevyjadřuje nic jiného, než ono určení pobytu, že pobytu jde o jeho bytí.

Rozumění nejčastěji označuje nějaký způsob zacházení s nitrosvětským jsoucnem a to tak, že mu rozumíme, že víme, co s ním dělat, že je nějak zvládnáme. Tato všechna vyjádření říkají, že pobyt je nitrosvětského jsoucna nějak mocen. Ovšem pokud nyní mluvíme o existenciálu, nijak nemůžeme minit to, že by se jednalo o nějaké být mocen nitrosvětského jsoucna. V základním existenciálu jde o to, být mocen samotné existence. To je vyjádřeno tím, že rozumění je „moci být“. Všimněme si podobnosti s rozpoštěním, které tím, že odhalovalo původní vrženost a fakticitu pobytu, zjevovalo, že pobyt je a bytí má. Druhý stejně původní existenciál „bytí tu“ vyjadřuje „moci být“. Tímto existenciálem se předně říká, že pobyt je svými možnostmi. Není tomu tak, že by pobyt nejprve nějak fakticky existoval a pak se mu naskytla nějaká „možnost“. Pokud by pobyt nebyl od základu „moci být“, nikdy by nebyl takovou možností s to uchopit natož jí dostat. Nezapomínejme, že stále mluvíme o existenci a nikoli o nějaké možnosti ve smyslu logickém, ve smyslu nějakého výskytového jsoucna, kde se možnost chápe jako to, co se může stát, ale nemusí. Existenciální možnost není pouze možností, je více než pouhou skutečností.

Nebylo by však správné pochopit tuto možnost, která je více než skutečností, tak, že by snad byla možností nějaké libovolnosti. Tím, že rozumění pobytu, který fakticky existuje, je již nějak naladěno a vrženo, jsou již některé možnosti zvoleny a jiné padly, jako nevyužité. Pobyt je vrženou možností. Některé možnosti jsou už zvoleny. Ovšem ona svoboda pro možnosti, tj. „moci být“, pobytu zůstává. Rozumějící pobyt je vždy svoboden pro své nejlustnější „moci být“. Tyto možnosti jsou pobytu různě zřejmé.

Pobyt svým možnostem rozumí anebo nerozumí, to však znamená, že si pobyt ve svých možnostech přeci jen nějak rozumí. Ví, jak na tom se sebou je, ač mu některé možnosti můžou být skryty. Jen díky

⁷¹ Viz poznámka 1a, BC, str. 174.

této struktuře nabývá smyslu to, když si pobyt přestává rozumět, že si pobyt leckdy nerozumí, že se dokonce v sobě nevyzná. Tato vlastní vyjádření pobytu nemůžeme brát na lehkou váhu. Zároveň z výše řečeného vyplývá i to, že pobyt se již v sobě nevyznal, že již zbloudil, neboť ono rozpoložení, ona vrženost do již zvolených možností, které si pobyt „nevybral“ je důkazem onoho zbloudění, na druhé straně však svoboda pro nejvlastnější ‚moci být‘ je důkazem toho, že se pobyt v sobě může najít.

Tyto všechny předchůdné nárysy vedou k vyjádření, které uvádí Heidegger: *„Rozumění je existenciální bytí vlastního ‚moci být‘ pobytu samého, a to tak, že toto bytí na sobě samém odemyká, na čem se sebou je.“*⁷²

Rozumění odemyká celé ‚bytí ve světě‘, tedy i svět, který je rozuměním uvolňován jako možná významnost, ovšem jak bylo řečeno, rozumění se vztahuje i k onomu ‚kvůli čemu‘, tedy i nitrosvětská jsoucna jsou nakonec uvolněna podle rozumění, a to v tom smyslu, že jde o možnosti pobytu samého. Příruční jsoucno je pochopeno ve své použitelnosti. Možnost je vlastním živlem rozumění. Tento moment je shrnut v pojmu *rozvrhu*. Rozvrh rozvrhuje ‚kvůli čemu‘ i významnost možného světa. Rozvrh konstituuje odemčenost ‚tu‘ tak, že rozumění rozvrhuje možnosti, rozumění je ‚moci být‘. Rozvrh nemůžeme chápat jako nějaký daný plán, neboť v takovém pochopení by se možnost stala daností. Rozvrhování své možnosti neurčuje, ono je nechává možnostmi být, pobyt jakožto vržené rozvrhování je možnostmi. Proto lze říci, že pobyt je více než svou skutečností, ale nikdy není více, než je fakticky, nikdy není více než právě svými možnostmi. Tím se chce říci, že pobyt jakožto rozvrhující rozvrhování je existenciálně svými možnostmi, tj. v jeho faktickém rozpoložení, jemuž odpovídá určité rozumění, jsou již některé možnosti odemknuté a tím je předznačena vůbec možnost toho, co je odemknutelné.

Rozumění se díky svému možnostnímu charakteru může rozvrhovat z možností, které jsou odemknuté ze světa, anebo se může obrátit k možnostem, které jsou odemknuté jím samým, tj. původním ‚kvůli čemu‘. Podle toho se rozlišuje rozumění vlastní a nevlastní. Pokud se rozumění obrací k jedné své možnosti, pak ostatní nejsou zničeny, ale dochází k určité proměně celého rozumění, tj. vrženému rozvrhování. Tento charakter rozumění vyjadřují následující slova: *„...poněvadž rozumění se týká vždy celé odemčenosti pobytu jako ‚bytí ve světě‘, dochází podle toho, k čemu se rozumění obrátí, k existenciální modifikaci rozvrhu jako celku.“*⁷³

Rozumění je klíčovým momentem celé problematiky existenciální analýzy. Rozumění tvoří onen pohled, který ve své modifikaci, tj. průhlednosti, která se upírá na vlastní existenciální struktury

⁷² Tamt. § 31 str. 176.

⁷³ Tamt. § 31 str. 178.

pobytu, může zpřístupnit existenciální fenomény a nakonec umožnit tázání po bytí vůbec. Rozumění poskytuje onu možnost tázat se po bytí a poskytuje také možnost odpovídat na takovou otázku.

Když se pobyt rozvrhuje do svých možností, určuje tím svoje ‚moci být‘. Rozvinuté rozvrhování se nazývá výkladem, v něm rozumění rozumí tomu, co rozvrhuje, tj. rozumí samo sobě. Obvykle se výklad chápe jako způsob, jak si o něčem rozumění teprve sjednat, ale vzhledem k tomu, co bylo již výše řečeno, je zřejmé, že pobyt, aby něco mohl vyložit, je nutné nejprve, aby tomu rozuměl, ve smyslu existenciálního rozumění. Výklad je pak rozpracováváním rozumění, je rozvedením možností odemčených v rozumění. Na příkladu nitrosvětského jsoucna to vyplyne jasně najevo. Rozumění světu odemká významnost světa, a tedy do světa je uvolňováno nitrosvětské jsoucno, se kterým rozumnější ‚bytí ve světě‘ může na něco vystačit, tj. že praktický ohled vykládá svět, takže mu rozumíme v jeho významnosti. Proto se můžeme ve světě setkávat se jsoucny, které jsou k tomu a tomu vhodné. Výklad takového jsoucna, tj. rozvedení jeho rozumění má dále strukturu ‚něco jako něco‘. To znamená, že něčemu rozumíme jako vhodnému k tomu a tomu. Mohlo by se nyní zdát, že výklad je vlastně jen nějakým překrucováním jsoucna, že jsoucno, které tu máme před sebou, výklad vyloží jako něco jiného, ale i původní vnímání nitrosvětského jsoucna je již vyložené, byť neartikulovaně. To, že vidíme toto jsoucno jako dveře, je příkladem toho, co máme na mysli rozuměním a výkladem. Struktura ‚něco jako něco‘ je bytostný rys výkladu. Heideggerova: „Udání tohoto ‚k čemu‘ není prosté jmenování něčeho: pojmenované chápeme *jako* to, *jako* co máme to, nač jsme se tázali, brát.“⁷⁴ Díky tomuto „jako“ se může stát příručnost nitrosvětského jsoucna výslovnou, ač ono samo může v praktickém ohledu zůstat nevýslovným. Výklad pak zdůrazňuje dostatečnost jsoucna, do níž je rozuměním světu, tj. odemčenou významností, jsoucno uvolněno. Příručnému jsoucnu tak rozumíme vždy z celku dostatečnosti, a jeho výklad se může odehrávat toliko v praktickém ohledu. Tento výklad celku dostatečnosti, v němž se odehrává osvojování si rozumění příručnému jsoucnu, je však již rozuměním nějak odemčen a tedy rozuměním samým *před-se-vzat*. Předsevzetí vybírá ten moment výkladu, kdy se ukazuje, že to, co má být rozuměním teprve vyloženo, je již rozuměním uvolněno do nějaké významnosti světa, a tedy má být vyloženo právě vzhledem k této odemčené významnosti. Výklad si tak již předsevzal ohled, vzhledem k němuž může být ono jsoucno vyloženo. Tímto však jsou již zároveň i předběžně rozvrženy možnosti vyložitelnosti onoho jsoucna a výklad se pak ohledem již předsevzatým nechává vést. To je moment výkladu, který budeme nazývat *před-vídáním*. Artikulace takového výkladu se pak bude odehrávat v nějakém předsevzatém předvídání, které bude určováno pojmy, jež jsou rozuměním uvolněny jako možné pro náležitý výklad. Toto předběžné rozvržení možných pojmů je *před-pojetím*.

⁷⁴ Tamt. § 32 str. 181.

Toto jsou tři bytostné rysy výkladu a tvoří strukturu *před-*. Jelikož je rozumění základním existenciálem, je každé z něj odvozené poznání závislé na této struktuře. Každé rozumění, které si chce rozumět, musí tuto strukturu uchopit a náležitě explikovat.

K tomuto rozumějícímu výkladu se pojí další významný pojem, kterým je smysl. Jen pokud je jsoucno uvolněno rozuměním podle svého příslušného způsobu bytí, může být vyloženo smysluplně a koneckonců může pobytu smysl vůbec dávat. Smyslem se pak ukazuje ona sama srozumitelnost jsoucna v rozumění odemčených možností vyložitelnosti jsoucna. Tedy: „*Smysl je před-se-vzetím, před-vídáním a před-pojetím strukturované ,to, do čeho‘ se rozvrh rozvrhuje a z čeho je srozumitelné něco jako něco.*“⁷⁵

Takové rozumění a výklad ukazují něco na první pohled znepokojivého. Tím je ono předpokládané a nezbytné rozumění tomu, čemu se teprve rozumět bude. Možné výtky z logické nekonzistence základního existenciálu, však nakonec pramení jen z toho, že si samy sobě nerozumí, tj. nevidí svůj bytostný základ v existenciálu rozumění, a mají za dané to, co samo je již dávno vyložené, tedy neodhalují onu *před-*strukturu svého rozumění. Vyhnout se nějaké logické nekonzistenci je pak možné nikoli tím, že bychom se pokoušeli tuto strukturu obejít, či prostě nahradit, ale pouze tím, že ji vezmeme na vědomí a důsledně ji vypracujeme.

Jedním z význačných způsobů výkladu je výpověď. Ta může být chápána ve třech ohledech. Prvním z nich je prosté ukazování. Je to plně apofantická role. Výpověď nijak neodkrývá smysl, ale prostě ono jsoucno tak, jak je uvolněno do světa. Druhý význam výpovědi, je již bližší jejímu obvyklému používání. V tomto významu jde o subjekt-predikativní artikulaci, tj. o predikaci vůbec. Uvolněné jsoucno je zároveň zredukováno na subjekt, aby vzápětí jedním rázem bylo doplněno o svůj predikát, který byl před tím na jsoucnu nerozlišený. I tento význam výpovědi je v celku apofantický, neboť ukazuje na jsoucnu výslovně to, co by bez výpovědi nebylo samo zjevné, poněvadž by se nijak nevymezilo vůči nitrosvětskému jsoucnu, se kterým tvoří jednotu. Třetí význam výpovědi se vztahuje k tomu, že výpověď nechává ukazovat jsoucno někomu dalšímu, tj. tento význam je sdělení, to znamená, že se odehrává ve spolubytí a to určitým spolubytí k ukázanému, které je ve výpovědi. Ve výpovědi pak jde o ono spolusdílení, které se nachází v tom světě, ve kterém je možné ukázat ono jsoucno. Proto se jsoucno vyslovuje a proto ono vyslovené jsoucno ve sdělení ani nemusí být v nějaké dosažitelné blízkosti, ač se ve výpovědi stále mluví o tom jsoucnu. Vyslovenost ve sdělení umožňuje ono předávání výpovědi do pobytu k pobytu. Spojením těchto tří významů vznikne vlastní existenciální fenomén: „*výpověď je sdělující a určující ukazování.*“⁷⁶ Když už jsme takto určili výpověď,

⁷⁵ Tamt. § 32 str. 183.

⁷⁶ Tamt. § 33 str. 189.

můžeme ukázat, v čem spočívá její odvozenost od výkladu. Rozumějící výklad se vyznačoval strukturou před-se-vzetí, před-vídání a před-pojetí. I výpověď je zcela zapuštěna do této struktury. Pokud má výpověď něco vypovídat, musí tu již být něco odemčeného, co by šlo ukázat. Určováním se do výpovědi dostává i jisté před-vídání tím, že výpověď je již zaměřena na něco, co na jsoucnu bude určeno, co se uvolní z jednoty se jsoucнем tak, aby je bylo možné jako predikát zdůraznit. Před-pojetí výpovědi se ohlašuje v jazyku, ve kterém je výpověď vyslovena, a tento má již nějaké předem dané pojmy. Výpověď má tedy také *před*-strukturu. Ovšem aby vyšlo najevo, že výpověď je odvozeným způsobem výkladu, je nutné ukázat, co se oproti existenciálně původnímu výkladu změnilo.

Původní existenciální výklad se pohyboval v praktickém ohledu. Jsoucno, které vykládal, bylo rozuměním odemčenou významností uvolněno do světa obstarávání a jako takové je výklad i rozvíjel. Při výpovědi, například logické, však výklad doznává proměny. Jsoucno, se kterým mělo co dočinění praktické zacházení ve světě, se stává předmětem výpovědi. Toto zpředmětnění prvotně příručního jsoucna není nevýznamné, aby se totiž něco, co bylo předtím uvolněno do celku dostatečnosti, mohlo stát trpným substrátem, tj. subjektem predikace v logickém smyslu, tak musí být pojato čistě výskytově, a onen predikát jako vlastnost jemu příslušející. To znamená, že původní příruční jsoucno je před-se-vzato jako předmět výpovědi a to tím způsobem, že se před-vídání zaměřuje na to, co se na jsoucnu vyskytuje. Příručnost je tak zahalena a to právě proto, aby mohlo být zjeveno to, co se jen vyskytuje, příručnost je zahalena v zájmu výpovědi, v zájmu toho, aby se na jsoucnu mohly objevit vlastnosti, které jsou zachycovány pojmy z výskytového jsoucna samého, tj. zvláštním před-pojetím. Celá výkladová struktura tak prošla proměnou, která se zračí v proměně onoho „jako“. Zatímco v původním praktickém ohledem řízeném výkladu se „jako“ vztahovalo k celkové struktuře dostatečnosti, která je odhalena v příručnosti, nyní u výskytového jsoucna je tento celek nivelizován na pouhý výskyt. „Jako“ logické výpovědi se zužuje na ryzí „jako“ určování. Proto můžeme pojímat logickou výpověď jako čistě nazírající, tj. zbavenou veškerého praktického ohledu, tj. jako vykazování, jako kategorizaci.

Analýzami rozumění, výkladu a výpovědi jsme se dostali ke třetímu významu výpovědi, ve kterém byla otevřena možnost a potřeba řeči při sdělení.

„Bytí tu“ a řeč

Rozumění, jak bylo ukázáno, ústí nakonec ve výpovědi a poněvadž rozpoložení, které je stejně původní jako rozumění, má také své porozumění, pak i jemu odpovídá nějaká možnost výkladu a tedy i výpovědi. Ve třetím významu se ukázala potřeba jazyka, ve kterém by bylo možné výpověď sdílet s ostatními pobyty. Tato možnost jazyka musí odpovídat nějakému existenciálnímu základu, tím bude řeč, a z výše řečeného je patrné, že i ji musíme vzít jako existenciál „bytí tu“, dokonce stejně původní, jako jsou rozpoložení a rozumění. Co je to však řeč?

Řekli jsme, že výkladem si rozumění osvojuje samo sebe, že se výkladem rozvíjí. Toto rozvíjení výkladu jsme umístili do smyslu. To znamená, že ono výkladem osvojované, musí být nějakým způsobem artikulovatelné do struktury smyslu. Tato artikulace srozumitelnosti je řeč a to znamená, že řeč odemyká naše „bytí tu“. Řeč je naladěné rozumění, které se vykládá ve světě, tj. samo „bytí ve světě“ promlouvá a tak se ke slovu dostává i významový celek, který je rozčleněn do jednotlivých slov, která jsou srostlá s významem. Tento srůst se ukazuje v jazyce. Jazyk je možností řeči vyslovit se ve světě a tím umožnit onen třetí význam výpovědi jako sdělení. Jazyk je tedy nitrosvětským jsovcem, je jakýmsi zasáhnutím existenciálního základu „bytí tu“, tj. řeči, do světa. Řeč se tak ale ukazuje bytostně jako jazyk, poněvadž „bytí tu“ je na svět odkázané. Aby byl pobyt schopen či mocen mluvit jazykem, musí mu být odemčena i možnost naslouchat a mlčet. Mluvení je předně řečí o něčem, vždy něco značí, a značí to tak, že artikuluje srozumitelnost „bytí ve světě“, proto když řeč o něčem mluví, mluví o tom v určitém ohledu. Mluvení řeči je jakožto artikulace „bytí ve světě“ také sdělováním vyřčeného. Pokud se vyslovuje „bytí ve světě“, vyslovuje se celé, ale nikoli tak, že by snad nějak vycházelo najevo, ale tak, že pokud se vyslovuje, už je „tu“, ve světě. Řeč tak vyjadřuje celou odemčenost „bytí ve světě“.

Tyto náčrtky měly ukázat, že k řeči patří následující momenty: to, o čem je řeč, to samo vyřčené, sdělování ve spolubytí a dávání najevo.

Tímto byl podán stručný obsah všech jednotlivých strukturních momentů „bytí ve“, které je zapotřebí mít na paměti. Všechny tyto momenty nakonec nějak směřovaly k vlastní odemčenosti „bytí ve světě“, díky kterému je pobyt vůbec „tu“. Ovšem tyto jednotlivé momenty by vyzněly do ztracena, pokud bychom náležitě neukázali to, jak pobyt, který se podle výše řečeného ponejprve ztrácí ve světě, vrací zpět ke svým bytostným možnostem, a tím teprve ozřejmili jeho existencialitu. Po těchto předběžných analýzách je proto zapotřebí přistoupit k vlastní otázce každodenního „bytí tu“, což znamená ozřejmit původní odemčenost „bytí ve světě“.

Základním způsobem rozumění a výkladu každodenního ‚tu‘ jsou takzvané „řeči“. Tyto mají charakterizovat průměrné rozumění světa a jeho průměrnou vyloženost. Pobyt promlouvá jazykem a vyjadřuje tím svou obeznámenost se světem. To, jak si pobyt každodenně rozumí, jak se vykládá, rozvrhuje možnosti svého porozumění, těmto odemčeným možnostem je pobyt zprvu vydán v každodenním ‚ono se‘. To je naším vlastním tématem. Jak je existenciálně umožněn výklad ‚ono se‘. V předešlých analýzách jsme určili bytostné rysy řeči. Bylo ukázáno, že řeč o něčem mluví, že toto, řečené sdílí. Pokud se ‚ono se‘ pohybuje v průměrném porozumění ‚bytí ve světě‘, pak není nijak nutné, aby naslouchalo řečenému bytostným způsobem, stačí, když poslouchá řečené a zůstává u něj. Není zapotřebí žádného původního rozumění tomu, o čem je řeč, stačí rozumění přibližné. Tato přibližnost a průměrnost vyřčeného je také zodpovědná za to, že si všichni vlastně rozumíme neproblematicky, nemusíme se vyptávat do podrobností, v průměrném porozumění je nám řečené jasné. Toto „jasné“ porozumění je příznačné pro „řeči“ a to jen díky tomu, že se v nich vlastně neříká nic podstatného, nemusíme dbát onoho jsoucna, o němž je řeč, zdržujeme se povrchně jen u vysloveného. Tato lehkost „řeči“ umožňuje neproblematické bytí ve veřejném prostoru, kde se všechno jen tak říká, kde se však nikdy neříká nic podstatného, protože všechno je stejně důležité, vše je stejně „jasné“. Tento způsob ‚bytí tu‘, tj. odemčenost ‚bytí ve světě‘ je celkem snadnou záležitostí, a právě svoji nezakotveností ve jsoucnu, o němž má být řeč, přístup k takovému jsoucnu odpírá. To je však možné jedině tím, že je existenciálně odemykáním. Těmto „řečem“ je pobyt vždy již vydán, a pokud si má snad prorazit cestu k hlubšímu poznání, vždy bude čelit těmto „řečem“ a průměrnému rozumění, které vykládají. Je to původní poznávání světa, ve kterém pobyt vyrostl, a ačkoli mu takové „řeči“ zastírají původní vztah k bytí jsoucnu, přesto jsou jeho každodenním chlebem.

Dalším rysem každodenního ‚bytí tu‘ je takzvaná *zvědavost*. Když jsme probírali rozumění ‚bytí ve světě‘ dospěli jsme k tomu, že pobyt, aby vůbec mohl něco „vidět“, tj. odkrýt a nechat být v neskrutosti, musí již od původu být jeho ‚bytí ve‘ světlinou. Ta umožňuje vůbec rozumějící pohled, jímž si pobyt sjednává možnost osvojovat si nitrosvětská jsoucna v nějakém ohledu, například v praktickém. Každodenní ‚bytí tu‘ se předně pohybuje právě v ohledu praktického obstarávání při nějakém díle. Tento způsob ‚bytí ve světě‘ je však leckdy vytržen ze svého obstarávání a pobyt se dílu nevěnuje. To ovšem nijak neznamená, že by praktický ohled přestal uvolňovat nitrosvětské jsoucno pomocí pohledu. Právě naopak, od-dalující zaměření se na příruční jsoucno vystupující z určité krajiny je rozvolněno, neboť již neobstarává příruční jsoucno, již není zapotřebí obstarat nějaké přiblížení, a proto se pohled vydává do dálav, které si přibližuje, nyní však nikoli proto, aby obstarával dílo, ale jen pro pohled sám. To, co se mu nyní uvolňuje ze světa na jsoucnu, není příručnost, nýbrž pouhý vzhled. Tento vzhled však není žádným teoretickým nazírajícím poznáním, poněvadž nevyhledává vzhled

proto, aby na něm určoval pravdu, ale jen proto, že může. V tomto podléhání možnosti vidět je zvláštní sklon k vidění. Vidění nyní máme na mysli v nejširším smyslu, tj. tak, že v sobě shrnuje veškeré přibližování, veškeré vnímání. Tato touha k vidění vzhledu, poněvadž není ukotvena žádným praktickým, ani teoretickým či jiným ohledem, tento uvolněný pohled, kouká tu na to, tu na tamto. Tím je určen rys těkavosti, takového pohledu. Ovšem s tím se druží další rys. Pokud pobyt ve svém každodenním obstarávání vyhledává odpočinek a zahálku, pak je to způsobeno tím, že v této těkavosti uvolněného pohledu hledá své rozptýlení do možností, které zahlédl. To však vede dál k nesituovanosti, která je charakteristická pro zvědavost. Zvědavý pohled je všude, ale vlastně nikde. Díky této nesituovanosti zvědavosti, může být zvědavost sama vydána napospas řečem, kterým zase nic není nesrozumitelné, což znamená, že mohou rozvrhovat i onen zvědavý pohled. To se děje tak, že se říká, že tohle by se mělo vidět. A pokud se to uvidí, rozhodně to bude stát za to, to bude to pravé. Tímto propojením rysů každodenního pobytu se dostáváme ke třetímu rysu, kterým je dvojznačnost. Tato je charakteristická pro odemčenost každodenního „tu“. Dvojznačnost totiž charakterizuje onu odemčenost samotné opravdovosti. Ta se v řečech a zvědavosti, které každému odemykají v průměrné srozumitelnosti nejen možnost mluvit o průměrným rozuměním uvolněných jsoucnech a zvědavostí odemčených dálavách „plného“ života, ale i jasnost a jistotu, že ono kýžené je v dostatečné blízkosti, tato „opravdovost“ všem a všemu otevřená naprosto nivelizuje bytostnou opravdovost. Jakmile je všechno všem přístupné a každý všemu rozumí a dokáže se o všem zasvěceně bavit, ztrácí se opravdovost v povrchnosti a je od ní k nerozlišení. Každodenní „bytí tu“ je tak vydáno dvojznačnosti jako nemožnosti rozlišit pravé od zdánlivého. Proto rozumění ve způsobu „ono se“ nemá bytostnou možnost odemykat původní opravdovost. Avšak právě proto může dvojznačnost uspokojovat ničím neomezenou potřebu řeči a zvědavosti. Tak tvoří tyto rysy každodenního „bytí tu“ jednotný celek. Tento celek je nazván *upadáním*. Upadání má charakter vydání se pobytu řečem, rozptýlenosti do veřejného výkladu, ve kterém vládne dvojznačnost. To vlastně nevystihuje nic jiného než to, že pobyt se vydal světu, ve kterém se ztrácí. Nesmíme však brát takové ztrácení jako nějaký úbytek existence, je to naopak způsob existence, v němž se pobyt nejčastěji nachází a který tvoří nejkaždodennější realitu jeho bytí. Upadání existence pobytu do světa se vyznačuje čtyřmi rysy: svodem, zklidněním, odcizením, zaplétáním. Věnujeme se jim po řadě.

Svádění je charakterizováno tím, že pobyt, který se oddává řečem, sám sobě si připravuje možnost ztratit se ve veřejném výkladu „ono se“, který jej uvádí do nezakotvenosti existence. Toto svádění nepřichází nijak z venku, sám pobyt jako způsob existence v řečech připravuje sobě tuto možnost, a proto lze říci, že „bytí ve světě“ v sobě nese možnost svést existenci do veřejného výkladu.

Pokud pobyt podlehne tomuto svodu a upadne do řeči a výkladu veřejného ‚ono se‘, dostává se pod nadvládu dvojznačnosti, která mu poskytuje zdánlivé zadostiučinění existence, tj. že právě nyní žije plný život. Tento charakter je zklidňující.

Nicméně tento způsob existence odvádí pobyt od jeho nejvlastnějších existenciálních možností, poněvadž se pohybuje ve dvojznačném porozumění, kde nelze rozlišovat opravdové od zdánlivého. Proto ho pohyb upadání nakonec odvádí a odcizuje nejvlastnějšímu ‚moci být‘.

Ovšem odcizení jakožto derivát základního existenciálu rozumění nemůže pobyt sobě samému vzít, nemůže zrušit pobytovou vazbu k sobě samému. Pokud však ve vládě dvojznačnosti je znemožněno rozlišit opravdové, nemůže se pobyt chytat svých bytostných možností a jen se v sobě hrabe, tu chytá tu možnost tu jinou a zaplétá se v sobě. Tak je charakterizován další moment upadání, jímž je zaplétání.

Tyto čtyři momenty upadání existence do světa společně uvádí pobyt do pohybu víru, v němž se pobyt více a více utvrzuje ve zklidněném odcizení, které dvojznačnost posvěcuje zdánlivým pocitem pravého života.

Tento vír nelze nijak chápat tak, že by působil proti existenciálnímu určení pobytu, totiž že pobytu jde v jeho bytí o toto bytí samo. Leč upadající ‚bytí ve světě‘ je naopak jedním ze základních způsobů, jak být ve světě. Pobyt může upadat jen proto, že mu samotnému jde o rozpoložené rozumějící ‚bytí ve světě‘.

Nyní když se nám podařilo explikovat v dostatečné jasnosti jednotlivé momenty ‚bytí ve světě‘ můžeme přistoupit k samotné jednotě tohoto fenoménu jakožto celku. Toto nám umožní původně zahlédnout propojenost ‚bytí ve světě‘ a uchopit tak existenci pobytu v celku.

Starost

Tážeme-li se na jednotu oněch konstitutivním momentů ‚bytí ve světě‘, kterým jsme se věnovali výše, neptáme se po ničem jiném, než po tom, jak ontologicky ozřejmit vazbu mezi existencialitou pobytu a jeho faktickou existencí, tj. po jednotě existenciality a fakticity. Aby takový náhled nebyl jen syntézou předešlých poznatků, ale aby se ukázal sám od sebe, je nutné následovat pobyt sám, který se svou bytostnou strukturou porozumění bytí, musí mít možnost zahlédnout tuto jednotu. Pak ale otázka míří k tomu, jaké je základní rozpoložení bytí pobytu, jež staví pobyt před sebe sama v průhlednosti, jíž je zapotřebí pro náležitou fundamentálně ontologickou analýzu existenciality. Tímto základním rozpoložením je *úzkost*. Další nejen ukáže oprávněnost takového tvrzení, ale rozvede i samotný fenomén, že se stane zřejmou i celá jednotu konstitutivním momentů ‚bytí ve světě‘.

Úzkost jakožto význačné rozpoložení má tedy splňovat jisté nároky, na ni kladené existenciální analýzou. Úzkost má pobyt ukázat v jeho celosti a jasnosti, aby bylo možné zahlédnout jeho celkovou jednotu bytí. Pokud mluvíme o jasnosti, je nutná určitá odemečenost, která tkví v rozpoložení a rozumění. Jak si tedy zjednat přístup k takovému význačnému rozpoložení, v jehož naladěném rozumění je odemčena možnost postavit si vlastní pobyt před sebe sama a prohlédnout jej s ohledem k tomu, co se jeho nejvlastnějších bytostných možností týká?

V dosavadních analýzách jsme se věnovali každodennímu ‚bytí tu‘. Bylo ozřejmáno, že pobyt ve způsobu, v němž se nejčastěji nachází, upadá do světa a v tomto upadání jakožto víru si uzamyká nejvlastnější ‚moci být‘. Nyní však potřebuje získat možnost, jak si ono nejvlastnější ‚moci být‘ zpřístupnit. Může se zdát paradoxní, že si vezmeme právě případ upadání jako východisko našeho hledání, ale při existenciální interpretaci onoho upadání vyjde najevo oprávněnost očekávání, že jsme se chytili správného konce. Upadání jsme charakterizovali jako útěk pobytu před sebou samým. Pobyt se upadáním vzdaluje sobě samému. Na existenciální rovině však musí být možné to, od čeho utíká, čemu se vzdaluje, uchopit. Tak se nám v upadání objevuje možnost zachytit základní rozpoložení pobytu, díky kterému utíká do světa k nitrosvětským jsoucňům, aby se tam ztratil. To, však čemu utíká, je sám pobyt. Když jsme se u rozpoložení zastavili u strachu, nebylo to náhodou, při něm měl pobyt co do činění s nějakým hrozivým nitrosvětským jsoucňem. Nyní však utíká sám sobě, a pobyt žádným nitrosvětským jsoucňem není, on má charakter jsoucna, kterému v jeho bytí jde o toto bytí samo. Bytí pobytu jsme však odhalili jako ‚bytí ve světě‘. To, před čím pobyt utíká, je tak ‚bytí ve světě‘ samo. To ‚bytí ve světě‘ je ono hrozivé, Heidegger pro to volí termín „tísňivá nehostinnost“. „Tísňivá nehostinnost“ však nemůže mít žádné určení, neboť zcela postrádá jakékoli dostatečnosti, není nitrosvětským jsoucňem. Jediná možnost, která zbývá, je ta, že pobyt tísni jeho ‚moci být ve světě‘, světskost světa sama. A poněvadž pobyt před „tísňivou nehostinností“ utíká

k nitrosvětským jsoucňům, u kterých se zklidňuje a s nimiž zachází, zjevuje nám ono základní rozpoložení bytí pobytu, že jde o jakousi nezabydlenost. To vlastně před nezabydleností pobyt utíká ke jsoucňům a uzamyká tak nejvlastnější ‚moci být‘, které jakožto fundamentální možnost dává pobytu svobodu volit rozvrh z vlastních možností anebo ze světa, čímž jej ze světa vytrhává, vytrhává ho z poklidného obstarávání jsoucna.

Tuto letmou analýzu úzkosti vedeme proto, abychom zahlédli původní celost ‚bytí ve světě‘. Můžeme se proto ptát, zda nám v něčem pomohla, zda odhalila možnost vidět bytí pobytu v jeho jednotě. A to opravdu učinila. Úzkost jakožto základní rozpoložení pobytu ukázala možnost být svoboděn pro své nejvlastnější ‚moci být‘, to však neznamená nic jiného než to, že pobyt je již vždy před sebou, že je možnostmi, které rozvrhuje, a to právě v nejvlastnějším ‚moci být‘. Musí být již před sebou, aby sobě samému mohl utíkat do světa. Tato předstihová struktura je naprosto zásadní pro bytí pobytu. Tento moment však musí zasahovat celý fenomén ‚bytí ve světě‘, a to znamená, že být v předstihu, je ‚být před sebou vždy již vržen do určitého světa‘. A to zase dále v upadlém způsobu existence znamená, že se pobyt již rozptýlil ve světě u obstarávaného nitrosvětského jsoucna. Tak nám vysvitla původní celkovost tří zásadních momentů existence, tj. existencialita, fakticita a upadlost. Tyto tři momenty tvoří původní fundament existence pobytu a tím je starost. Tím se nám konečně podařilo ujednotit rámec, v němž je možné tázání po bytí nějak zakotvit, jímž je sama existence tázajícího, tj. pobytu. Při jeho analýze jsme se však setkali s fenomény, které je ještě zapotřebí dovést k větší jasnosti, která nebyla možná, poněvadž chyběla ona původní jednota, ke které jsme nyní dospěli, těmi jsou světskost a realita, odemčenost a pravda.

Světскost a realita

Realita se v našem zkoumání objevovala jen tak, že jsme se vůči ní nějakým způsobem vymezovali. Vymezovali jsme se vůči ní tak, že jsme ukazovali její meze, tj. že takové pochopení světa jako reality, má nepřekonatelné potíže s fenoménem hodnot, a i tak, že jsme ukazovali nedotázané fundamenty, na nichž stojí. Spokojili jsme se nicméně s tím, že je nedostatečná. Nyní se stane naším úkolem odkrýt dostatečně fundamenty, na nichž stojí a jaký je vlastně smysl reality, jakou je možností ,bytí ve světě', jak je realita pobyttem konstituována. Jedním z prvních postřehů bylo to, že realita, ve smyslu jak ji rozpracovával Descartes, přeskakuje fenomén světskosti, že jej zastírá a vlastně i uzamyká přístup k němu. Realita je pochopena jako souvislost vyskytujících se věcí. Výskytovost nitrosvětského jsoucna se může odhalit jen v určitých způsobech existence. Také bylo ukázáno, že k prvotnímu odhalení výskytovosti dochází tehdy, kdy příruční nitrosvětské jsoucno ztrácí odkazovou strukturu, v níž je pochopeno jako příruční, významový celek světa se hroutí, a věci se jen vyskytují. Výskytovost tedy charakterizuje to, kdy se do popředí ,bytí ve' již nestaví obstarávající se zacházení se jsoucnými, ale pouhé zírání, pouhé nazírání vzhledu. Tento vzhled je veden od-dalujícím zaměřením, jak je konstituováno v původní prostorovosti pobytu. Proto vyšla najevo jistá oprávněnost pochopení světa, jakožto *res extensa*. Neujasní-li se však tyto ontologické fundamenty reality, může pobyt požadovat nejrůznější důkazy nejen nezávislosti reality, její existence „o sobě“, ale i své vlastní povahy v realitě. Bylo také již ukázáno, že pobyt nikdy nebude možné zcela vysvětlit v mezích, jež realita klade, poněvadž pobyt není jen vyskytující se věcí, ale existencí, ke které jsou ontologická určení reality slepá. Jelikož je nakonec realita zapuštěna do základního ,bytí ve světě', vyplývá z toho i to, že její rozumění nakonec musí tkvět v rozumění pobytu jakožto existence, což nabízí možnost, že realita je jeden způsob přístupu ke světu mezi jinými. Jakožto jedna možnost rozumění mezi jinými tato možnost něco odemyká a zároveň uzamyká. Na nejobecnější rovině jsme ukázali, že odemyká výskytovost a uzamyká existenci. ,Bytí ve světě' jsme také charakterizovali jako starost, jejímž základním rozpoložením je úzkost, tj. že bytí pobytu jde o bytí toto samo. Pokud má něco takového jako rozvrh reality vycházet z nějakého porozumění bytí, je to jistá odpověď, či lépe řečeno rozumění tomuto základnímu rozpoložení. Setkali jsme se s upadáním pobytu do světa a to jsme charakterizovali jako útěk pobytu před sebou samým ke jsoucnům, což se v dalším ukázalo jako útěk před „tísňovou nehostinností“ do zabydleného způsobu existence ,ono se', které svými „řečmi“, zvědavostí a dvojznačností zklidňuje bytostně nezakotvené ,bytí ve světě'. Pokud pak dokonce pobyt v souladu s tímto výkladem světa podlehne svodu vysvětlovat své vlastní bytí ve smyslu reality, pojmá sebe jako výskytové jsoucno, což je mu nepřiměřené. Nyní je na místě prozkoumat onu „nepřiměřenost“, což není ničím jiným než problematizováním pravdy.

Odemčenost a pravda

Pravdu nejčastěji tematizujeme v nějaké výpovědi a to povětšinou tak, že říkáme, že nějaké tvrzení je pravdivé. Nicméně, jak můžeme ověřit pravdivost nějaké výpovědi? A co to vůbec znamená, že nějaké tvrzení je pravdivé? Ve výpovědi se vypovídá ‚bytí ve světě‘, a výpověď tematizuje nějaké jsoucno. Aby výpověď mohla být pravdivá, musí jsoucno ukazovat v jeho pravdě, tj. tak, jak se samo od sebe ukazuje ve své totožnosti. To však znamená, že výpověď, aby byla pravdivá, musí být odkrývající a odkrývat jsoucno tím způsobem, jak se samo zjevuje. Potom je pravda odkrytostí. Jak je ovšem pobytem a jeho existenciální skladbou umožněna? Aby jsoucno mohlo být odkryto, je zapotřebí odemčenosti světa, ve kterém se jsoucno zjevuje. Odemčenost, to jsme ukázali, je způsobem existence ‚bytí tu‘. Tato odemčenost je konstituována rozpoložením, rozuměním a řečí a odemyká celé ‚bytí ve světě‘, které se ukázalo jako starost, jako „být v předstihu před sebou vždy již ve světě u obstarávaného jsoucna“. Takto je dána odemčenost světa původně. Tady je vlastní zdroj pravdy. S touto odemčeností je dána pravda. Pravda ve smyslu shody mezi výpovědí a jsoucnem, o kterém se vypovídá je odvozena až z této bytostné odemčenosti pobytu. Z toho vyplývá „nepřiměřenost“ výpovědi o pobytu, která jej chápe na způsob výskytového jsoucna, tj. nenechává jej ukázat se tak, jak se sám ukazuje, tj. jako existence.

Mějme za to, že jsme rozvinuli potřebný rozhled pro pochopení existence a přejděme nyní k tázání po celku existence, který může ručit za smysl vědy.

Kapitola III

Fundamentálně ontologický smysl vědění

Po předběžné přípravné analýze bytí pobytu, která nám měla zjednat přiměřený přístup do problematiky původu geometrie z hlediska fundamentální ontologie, je na místě věnovat se problému celosti existence, z něž je možné uchopit fenomén vědění a vědy. Když se ptáme po původu vědy, nemůžeme si v našem pojednání vystačit s logickým pojmem, který Heidegger shrnuje následujícími slovy: „...„zdůvodňující souvislost pravdivých, tj. platných vět“⁷⁷, a to z důvodů, jež zmiňuje Heidegger o pár řádků výše: „Pátrajíce po *ontologické genesi* teoretického postoje, ptáme se: jaké jsou ve skladbě bytí pobytu obsažené, existenciálně nutné podmínky možnosti toho, že pobyt může existovat ve způsobu vědeckého bádání?“⁷⁸, proto je pro nás výsadní *existenciální pojem vědy*.

Tento pojem hledá způsob bytí pobytu, tj. modus ‚bytí ve světě‘.

Abychom se tedy přiblížili ke kýženému pojmu vědy, zaměříme pozornost na ty pasáže v *Bytí a času*, které se problému vědy věnují.

⁷⁷ Tamt. § 69 b) str. 397.

⁷⁸ Tamt. § 69 b) str. 397.

Existenciální pojem vědy

Kapitolou, která se výslovně věnuje problému vědy je „§ 69. b) *Časový smysl modifikace praktického obstarávání na teoretické odkrývání nitrosvětského výskytového jsoučna,*“ již z jejího názvu je patrné, že se kapitola zaměřuje především na časový smysl teorie, neboť „zcela dostatečnou existenciální interpretaci vědy bude však možno provést teprve tehdy, až bude *smysl bytí a „souvislost“ mezi bytím a pravdou vyjasněn z časovosti existence*“⁷⁹.

Z této citace lze zahlédnout směr, kterým ukazuje existenciální pojem vědy. Můžeme jej přiblížit ještě další citací: „Existenciální pojem chápe vědu jako způsob existence, a tudíž jako modus ‚bytí ve světě‘, který odkrývá či odemyká jsoučno, resp. bytí.“⁸⁰ Mějme tedy za to, že již tušíme, kudy se naše zkoumání bude ubírat. Řekněme si však nejprve několik slov k tomu, kde se naše rozmyšlení musí nacházet, aby takové otázky mohlo připustit jako smysluplné. Přípravnou analýzou ‚bytí ve světě‘ jsme si přiblížili fenomenologickou oblast bytí pobytu, abychom ji mohli podrobit ontologickému zkoumání. Šlo především o to, abychom si zjednali přiměřený přístup k fenoménům. Rozvrhli jsme fenomenologické pole našeho zkoumání. Heidegger si nicméně uvědomuje, že opodstatnění tohoto pole jakožto pole možného fenomenologického bádání, vyžaduje určitou fenomenologickou jednotu. Ač jsme již došli k jednotnému fenoménu ‚bytí ve světě‘, tj. starosti, přesto musíme ještě ukázat, že tento jednotný fenomén umožňuje předpokládanou fenomenologičnost pobytu, tj. vykázat onticko-ontologickou význačnost pobytu, jak byla pojednána v úvodu předešlé kapitoly. Tuto fenomenologičnost může založit jen možnost pobytu být celý, tj. možnost, která dovolí pobytu prohlédnout celou svou existenciální strukturu. K tomu můžeme zmínit vlastní Heideggerovy pochyby ohledně dosavadních analýz: „Tvrдили jsme sice, že starost představuje celost strukturního celku skladby pobytu. Neznamená však již přijetí tohoto interpretačního východiska rezignaci na možnost zahlédnout pobyt jako celek? Každodennost je přece právě bytí „mezi“ zrozením a smrtí. A je-li bytí pobytu určeno existencí a její bytnost spolukonstituována oním ‚moci být‘, pak pobyt, dokud existuje, musí ve svém ‚moci být‘ vždycky něčím *ještě nebýt*. Jsoučno, jehož esencí je existence, se bytostně vzpírá možnosti být uchopeno jako celé.“⁸¹ Z těchto oprávněných pochyb vyplývá požadavek vykázat celost pobytu, nikoli jen jeho každodennost. V předešlé kapitole jsme se vesměs věnovali indiferentnímu modu existence či neautentickému propadání světu, ale druhé možnosti, která měla spíše ráz čistě logické možnosti, jsme se příliš nevěnovali, pokud se nám nepodaří i ji začlenit do smyslu existence, zůstane pochopení existence neúplné, což společně s možnou výtkou z poslední citace obnažuje naléhavý úkol, který před námi nyní stojí. „Vykázáním možnosti pobytu být

⁷⁹ Tamt. § 69 b) str. 397.

⁸⁰ Tamt. § 69 b) str. 397.

⁸¹ Tamt. § 45 str. 269.

autenticky celý si existenciální analytika zajistí skladbu původního bytí pobytu; autentické ,moci být celý' se však zároveň ukáže jako modus starosti. Takto je posléze zabezpečena fenomenálně dostatečná půda pro původní interpretaci smyslu bytí pobytu."⁸² Náš úkol tak má dva momenty *celost a autentičnost*.

⁸² Tamt. § 45 str. 270.

Autentická celost pobytu

Celost pobytu je závažným problémem z vlastní povahy starosti. Ta byla určena jako „být v předstihu před sebou“, to znamená, že pobyt se vztahuje ke svým možnostem jakoby zpětně. Tuto strukturu má jakožto ‚moci být‘. Pokud existuje, vždy se mu nabízí nějaká možnost, do které se rozvrhuje, tj. vždy ještě něco z jeho existence chybí, je přítomno *ještě ne*, a pokud toto zmizí, tj. že pobyt je již celý, pak *tu pobyt už není*.

Zdá se, že takto bychom se nikdy nemohli dostat k celosti pobytu. Pokud mu chybí ontická možnost být celý, jak se potom vůbec smysluplně domnívat, že by mu mohla tato možnost zůstat otevřená na ontologické rovině? Takto formulovaná otázka nás však vede dál a především k obezřetnosti ke stále se vracejícímu nebezpečí, že pobyt pochopíme ve smyslu výskytového jsoucna. Pobyt existuje. Tedy to, co by mělo upoutávat především naši pozornost, jsou existenciální možnosti a jejich existenciální umožnění v analytice pobytu. Má pobyt existenciální možnost být celý? A byla formulace problému celosti pobytu přiměřená jeho existenci? Když mluvíme o jistém chybění, vtírá se představa jakéhosi výskytového jsoucna, co znamená ono *ještě ne* existenciálně?

Pokud pobyt dospěje k onomu „být celý“, přestává „tu být“. Pobyt umírá a smrt je jeho existenciální možností. Zřejmě není jen tak ledajakou možností a je možností po výtce zvláštní. Jeho existence v ní končí. Končí v ní dokonce tak, že ani neumožňuje tuto možnost prožít, neboť pak by tato možnost zůstávala ve struktuře starosti a zůstávala by bytostně nedokončená, přesto pobyt umírá, smrt je faktickou možností pobytu, to znamená, že je jeho existenciální možností, tj. musí mít existenciální založení, které musí být pobytu přístupné díky porozumění bytí, jímž je pobyt ontologicky určen. Tak se naše úvahy přesouvají k problematice ‚bytí u konce‘ a jeho existenciálnímu výkladu.

Prvním důležitým momentem ‚bytí u konce‘ je jeho bytostná vazba na ‚vždy moje bytí‘. Ve smrti jsme všichni nezastupitelní na rozdíl od každodenního bytí spolu, které vlastně se zastupitelností stojí a padá, poněvadž jen díky ní, lze o druhých (tj. modus neurčitého ‚ono se‘) říci, že jsou tím, co dělají, což je setkávání se jsoucný ve světě, které je vyložené z možností světa. Smrt je však ‚vždy moje‘. Pokud si k ní tedy chceme zjednat přístup, musíme hledat toliko v existenciální struktuře, „existenciální možnost“ by nám totiž naprosto znemožnila smrt interpretovat, neboť bychom tu nebyli. Tématem se proto stávají fenomény konce a celosti.

Ukázalo se, že ono „ještě ne“, které k pobytu bytostně patří jako jeho ‚moci být‘, odhaluje pobyt jakožto něco bytostně neukončeného. Pokud pobyt totiž skončí, není již tu. Tím je však řečeno, že pobyt se sebou stále stává. Ono „ještě ne“ je příznakem jeho stávání. Pokud tedy hledáme konec a celost pobytu, musíme je nalézt v povaze jsoucna, které se něčím stává a to samo do sebe. Pobyt je

tak stávajícím se jsoucnem a jako takové vlastně „ještě není“ tím, čím se stává. Bylo by však nemístné tvrdit, že pobyt se stává svou smrtí, poněvadž nemáme přesně stanoveno, co je to smrt a co je ono stávání. Jistě si můžeme být jisti tím, že pobyt se svou smrtí nestává teprve tím, čím je, smrtí totiž končí, už tu není. Smrt je pro něj spíš přestáním stávání se. Smrtí se pobyt přestal stávat, smrtí končí jeho bytostná neukončenost, jeho „ještě ne“ v „moci být“, které se tím bytostně proměňuje v „již ne-moci být“. Tím se ozřejmuje, že smrt pobytu je vlastně jeho způsobem bytí ke konci, jeho způsobem jak být konečný, ač přesto stále neukončený. Jen tak, že pobyt v sobě možnost smrti nese bytostně, může přejít jeho „moci být“ v „již ne-moci být“. Smrt se tak odhaluje jako jeho vlastní a nezastupitelná ontologická možnost. Pokud tedy budeme chtít vystihnout pobyt celý, nemůžeme minout jeho nejvlastnější možnost smrti, která se skrývá v jeho „bytí ke konci“. Nejvlastnější proto, že smrt může každý pobyt převzít pouze sám. Ve smrti je pobyt také sám, takže se už nemůže vztahovat k ostatním pobytům ve spolubytí, a zároveň, poněvadž je smrt koncem jeho neukončenosti, tak se mu už nenabízí žádná možnost ve smyslu „moci být tu“, tj. smrt je nepředstížitelná s ohledem ke starosti, jak jsme ji vymezili. Možnost smrti patří k pobytu bytostně. Nemůže si ji teprve vytvořit. Jakožto pobyt je pobyt zároveň „bytím ke smrti“. „Tím se existenciální pojem umírání vymezuje jako vržené bytí k nejvlastnějšímu, bezeztažnému a nepředstížitelnému „moci být“.“⁸³

Nyní jsme dospěli k existenciální možnosti pobytu být celý. Pobyt může být celý jakožto „bytí ke konci“. Teď je zapotřebí nahlédnout, že umírání je možné na základě ontologické možnosti, kterou umožňuje struktura starosti, jde nám totiž stále o to vykázat původní smysl jednoty starosti, zaručit jeho fenomenologickou jednotu. Předstihovou strukturu jsme popsali jako bytí ke své nejvlastnější možnosti, to, že si onu možnost pobyt nevytvořil, ale že jí z bytostných důvodů sám je, ukazuje na vrženost, tj. „být již ve“. Zbývá ještě upadání (být u nitrosvětského jsoucna). Upadání jsme v předešlých analýzách odkryli jako utíkání pobytu sama před sebou k nitrosvětským jsoucnům. Tento moment však nalézáme i v případě smrti. Dokazuje jej faktičnost neautentického pobytu, který si své smrti ani není vědom, který o své smrti neví. Když teď vidíme, že umírání je ontologicky umožněno strukturou starosti, je na místě ukázat, že tato možnost se nabízí i na existenciální rovině. „A kdyby bytí ke konci bylo s to poskytnout dokonce existenciální možnost existenciální celosti pobytu, znamenalo by to fenomenální osvědčení teze, že starost je ontologický termín pro celost strukturního celku pobytu.“⁸⁴ Tj. to, co si naše úvahy žádají.

Pokud se tedy umírání nabízí na existenciální rovině, je možné je prohlédnout a získat plný existenciální pojem smrti. Cestu k němu si zajistíme tak, že postihneme jeho výklad v průměrné každodennosti a pak se pokusíme přesunout na autentickou rovinu. Tento přechod bude metodicky

⁸³ Tamt. § 50 str. 288.

⁸⁴ Tamt. § 50 str. 288.

umožněn podobně jako v případě úzkosti a nejvlastnějšího ‚moci být‘. Spojitost umírání a nejvlastnějšího ‚moci být‘ jsme již naznačili.

Jak se tedy projevuje ‚bytí ke konci‘ v průměrné každodennosti, jak umírání rozumí ‚ono se‘. Ani nás snad nepřekvapí, když uvidíme, že průměrné rozumění se vyznačuje upadlými momenty rozumění. Průměrné rozumění smrt zakrývá. Průměrné rozumění *svádí* pobyt k tomu, že smrti rozumí jako veřejné události, které nikdo neujde, zastírá mu vlastní nezastupitelnost ve smrti a utěšuje umírající pobyt, *uklidňuje* jej tím, že smrt nepřijde, ještě nepřijde, zastírá mu smrt, a tím jej také *odcizuje* jeho nejvlastnějšímu ‚moci být‘. Každodenní průměrné porozumění smrti ‚ono se‘ se ukazuje jako útěk před smrtí. Ovšem analogicky k analýzám úzkosti i v tomto utíkání musí být umožněno tematizovat to, před čím pobyt utíká. Pokud se nám podaří vytěžit tuto existenciální možnost smrti, nabídne se nám i cesta k autentickému rozumění smrti a tedy i cesta k zachycení *autentické celosti* smrti.

Hledáme možnost pobytu zakotvenou v jeho existenciální struktuře, která by zaručovala fenomenologické uchopení celého pobytu. Dostali jsme se k problému zachytit pobyt celý. Tento problém vyrůstá z předem nezřejmé možnosti přivést k fenomenologickému vykazání konec pobytu, tj. jeho smrt. Pokud se pokoušíme pobyt fenomenologicky uchopit, zjišťujeme, že k jeho bytí náleží podstatná neukončenost, která se zprvu jeví jako neucelenost, zjišťujeme neshodnost ukázat pobyt celý, že dokud nezemře, nemáme nárok na plnoprávné tvrzení, že ve fenomenologickém ohledu máme celý pobyt. Zároveň se však ani nemůžeme spokojit s fenomenologickým vykazáním smrti druhého, neboť ta nám vlastně není přístupná. Smrt je nezastupitelná. Při prvních pokusech přiblížit si fenomenální pole, na němž bychom mohli smrt, jakožto ono unikající v požadavku na celost pobytu, na němž bychom mohli smrt vykazat, či byt jen uvidět. Nezastupitelnost patří k bytostné povaze smrti, tj. smrt je možností pobytu nejvlastnější. Dalším rysem smrti se ukázala bezvztahnost, neboť ve smrti, jíž každý pobyt přebírá sám jako nejvlastnější možnost, je pobyt vyvázan ze vztahů s druhými. A třetím rysem je naprostá nemožnost předstihu. Tyto tři základní rysy se nabízejí analýze nejprve. Dále jsme se pokusili ukázat, jak se k této možnosti vztahuje každodenní ‚ono se‘, tj. jak si průměrné porozumění smrti vykládá. Zcela v souladu s upadajícím charakterem každodenního pobytu je to, že pobyt před touto svojí vlastní možností utíká, že si ji vykládá ze světa. „Zemřít se jednou musí, ale teď ještě ne,“ říká se. Smrt je tak vyložena jako něco, co není v blízkosti, co někdy přijde, dokonce i ono nejvlastnější je zastřeno oním „každý umírá“, vždyť každý znamená ve veřejném ‚ono se‘ nikdo. Smrt je vykládána jako vyskytující se událost, která přijde sama od sebe. I rys smrti jako možnosti je překroucen, neboť možnost je vyložena skutečně. Tak se vynořuje pobytu možnost si ve veřejném výkladu ‚ono se‘ zakrýt možnost smrti a pobyt je sveden k jejímu nevlastnímu výkladu v řečech, které jsme již analyzovali. Takové řeči pobyt utěšují, zklidňují, říkají mu, že se smrti vyhne, že ještě nepřijde. Ovšem tímto utěšováním dochází k dalšímu charakteristickému momentu řeči,

k odcizení. Veřejný výklad nedovoluje pobytu převzít svou nejvlastnější možnost. Tyto tři momenty vykazuje upadání, tj. to že pobyt před svou smrtí utíká. Utíkání však poukazuje k tomu, že v pobytu je možné najít existenciální pojem smrti. Smrt si pobyt nese jako svou význačnou možnost v sobě. Tak se ocitáme v obdobné metodologické situaci jako v případě analýz úzkosti.

Bytí k smrti se staví k možnosti smrti, která je holou nemožností ‚moci být tu‘. Tuto možnost jsme zahlédli vyloženou v každodenním bytí jako uhýbání před smrtí, což metodologicky předběžně ukazuje k tomu, že bychom měli být s to smrt fenomenálně vykázat jako to ‚před čím‘ každodenní pobyt utíká. Jak tedy každodennost předontologicky „rozumí“ smrti, že si ji v upadání zakrývá? Pokud se nám podaří interpretovat ono zakrývání, vysvitne nám fenomén, jenž je zakrýván a překrucován, tj. získáme plný existenciální pojem smrti, která nám dovolí pokročit ve zkoumání možnosti pobytu být celý.

Každodenní rozumění si říká: „Umřít se musí, ale teď ještě ne.“ Pokud se zaměříme na ono „ale teď ještě ne“, uvidíme, že i ono uhýbání připouští ‚jistotu‘ smrti. Tuto jistotu však nemůžeme chápat v „pravdivém“ smyslu, ona je přeci zastřena. Ona jistota smrti nemá podobu jisté možnosti, která může přijít v každém okamžiku. Jistota každodenního výkladu smrti je odsunuta na později. Zakrývající bytí ke smrti si však nemůže smrt „dovolit připustit“, nicméně přesto tak dělá. Jaká je to tedy zvláštní jistota, se kterou „počítá“ každodenní bytí pobytu?

Jistota se většinou váže ke jsovcu a jeho pravdivosti. Pobyt považuje to jsovcu jakožto pravdivé za pravdivé. Pravda je odkrytostí jsovcu. Odkrytost je však založena v nejpůvodnější odemčenosti pobytu, tj. v pravdě. „Pobyt, který je odemčeně-odemykající odkrývání, je bytostně „v pravdě“. *Jistota však je založena v pravdě nebo k ní patří jako stejně původní.*“⁸⁵ Takto se ukazuje, že jistota i pravda je jen odvozeně přiřčená jsovcu. Původně náleží vlastnímu bytí pobytu, jak bylo ukázáno v části věnující se povaze pravdy. Pobyt je však stejně jak „v pravdě“ tak i „v jistotě“.

Když je řeč o jistotě, mluvíme o přesvědčení. Jistým přesvědčením je takové, ve kterém „pobyt nechává své rozumějící bytí k věci určovat jedině svědectvím odkrytí (pravdivé) věci samé.“⁸⁶ Tato možnost je nakonec založena na možnosti průhlednosti, neboť ta umožňuje pobytu bytí v pravdě k odkrytému jsovcu. „Považování něčeho za pravdivé je jakožto udržování se v pravdě dostatečné tehdy, jestliže je založeno v odkrytém jsovcu samém a jestliže se ohledně své přiměřenosti tomuto jsovcu stalo jakožto bytí k takto odkrytému jsovcu samo sobě průhledným.“⁸⁷ Tato dostatečnost může být opodstatněná jedině odemykáním jsovcu. Tak je vlastně i jistota a pravda založena na

⁸⁵ Tamt. § 52 str. 292.

⁸⁶ Tamt. § 52 str. 293.

⁸⁷ Tamt. § 52 str. 293.

druhu odemykání, které je odemykáním jsozna odemykáno. V našem případě se můžeme omezit toliko na jistotu pobytu ohledně smrti.

V každodenním bytí si pobyt smrti zakrývá, proto ona jistota odpovídá nepřiměřenému „považování za pravdu“. Jistota smrti v každodenním rozumění smrti si je tak jista „událostí“ smrti jakožto něčím, co se vyskytuje. Není si jistá smrtí samotnou. To je zřejmé z toho, že při kritickém rozboru takto pochopené smrti dospívá k „pouhé“ empirické jistotě. „Že dožití jako vyskytující se událost je jisté „pouze“ empiricky, to o jistotě smrti nerozhoduje.“⁸⁸ Nicméně již to, že má veřejný výklad tendenci se k jistotě smrti takto překrucujíc vyjadřovat, odkazuje k jistotě smrti, kterou si pobyt právě zakrývá. Pobyt si je svou smrtí jist a uhýbá před touto jistotou k „jiné“ empirické založené na „jiné“ pravdě smrti.

„Ono se' smrt odsouvá oním „ještě ne teď“ „na později“, aby se mohlo zklidněné a lhostejné vůči této jisté smrti věnovat obstarávání upadaje do světa. Utíká před smrtí, vždyť smrt přeci může přijít každým okamžikem. Takto si „ono se' zakrývá vlastní povahovou neurčitost smrti, tj. snaží se jí pomocí „teď ještě ne“ určit a odsunout tímto určením „na později“.

„Smrt jako konec pobytu je nejvlastnější, bezvztahná, jistá a jako taková neurčitá, nepředstízná možnost pobytu.“⁸⁹

Takto se ukazuje, že onen problém konce pobytu, který vzbuzoval rozpaky nad možností pobytu být celý, nepřístupuje k pobytu jako něco přidaného na konci jeho života, ale patří zcela do struktury jeho bytí, tudíž by měla být schůdná cesta k nalezení úplného existenciálního pojmu smrti a dokonce i jeho existenciální možnost. Dokonce takto získaný fenomén „ještě ne“ dovoluje tuto navýsost paradoxní tezi, o jejíž pravdivosti jsme se, doufejme, přesvědčili. „Fenomén „ještě ne“ získaný z „předstihu před sebou“, právě tak jako struktura starosti vůbec, nejenom že není žádnou instancí proti možné existenci celosti pobytu, nýbrž tento „předstih“ činí takové bytí ke konci teprve možným.“⁹⁰

Nemůžeme se však zatím domnívat, že bychom problém smrti již vyřešili. Zůstávali jsme totiž celkem v analýzách, které se pokoušeli získat existenciální pojem smrti z neautentického bytí k smrti. Ovšem neautenticita musí být umožněna autentickou možností. Dokud se nám tedy nepodaří prokázat autentickou možnost pobytu bytí k smrti, nemůžeme náš úkol považovat za splněný. Jak pobyt rozumí své smrti autenticky?

⁸⁸ Tamt. § 52 str. 294.

⁸⁹ Tamt. § 52 str. 295.

⁹⁰ Tamt. § 52 str. 295.

Uvedeme-li do hry dosud uvedené a rozebrané momenty, které jsou pro autentické bytí k smrti relevantní, získáme první hrubou představu toho, o co ve vlastním bytí k smrti běží. Autentické bytí k smrti nebude před smrtí uhýbat a nebude ji překrucovat.

Abychom se však dostali k původnímu a neodvozenému přístupu k autentickému bytí k smrti, zaměříme naši pozornost k tomu, že bytí k smrti je vlastně bytí k možnosti a v našem případě bytí k možnosti význačné. Z toho například plyne, že bytí k smrti nelze přirovnat k jiné možnosti pobytu, kterou pobyt uskutečňuje například obstaráváním, a to z důvodu, že pobyt tuto možnost uskutečněním ruší a zároveň uskutečněná možnost v obstarávání se i přes své „zrušení“ může stát možností pro něco dalšího, tj. je plně zapuštěna do struktury dostatečnosti. Bytí k smrti se tedy nezaměřuje obstaráváním k uskutečnění smrti. Smrt totiž sama je možností pobytu a uskutečnit tuto možnost znamená ztratit půdu, tj. bytí-tu, na níž jedině je možné bytí k této možnosti. Bytí k smrti tedy není uskutečňováním možnosti smrti, ani pouhým myšlením na smrt, tj. jako bytí u možné smrti, poněvadž zde se pobyt stále ještě vztahuje k smrti jako možnosti, která se uskuteční, tj. omezuje možnostní charakter smrti tím, že se s ní počítá.

Autentické bytí k smrti však musí tuto možnost držet v naprosto možnostním smyslu. Jak se tedy pobyt může vztahovat k možnosti, aniž by ji nějakou podobou uskutečňování oslaboval v možnostním charakteru? Nabízející se odpověď, že v očekávání, je nutné odmítnout, neboť očekávání je stále určeno hlediskem čekání na skutečnost možného, na jeho kdy a co a jak a zda.

Je nutné proto vypracovat ontologický pojem ‚předběh k možnosti‘. Ten umožňuje přiblížit se smrti tak, že je nejen uchována možnost smrti, ale dokonce je „zvětšena“, neboť pobyt, který rozumí smrti v předběhu k možnosti, si jí je vědom jako možnosti nemožnosti existence, tj. jako možnosti, kterou vůbec „nemá uskutečnit“, kterou ani uskutečnit nemůže. *„Nejbližší blízkost k smrti jako možnosti je do skutečného vůbec nejdál, jak je vůbec možné.“*⁹¹ V tomto předběhovém odhadování nejzazší možnosti svého rozumění, tj. ‚moci být‘, odemyká pobyt sám sebe, tj. umožňuje si rozumět ze své nejvlastnější možnosti, rozvrhovat se vzhledem k ní, tj. existovat. Předběh tak nakonec umožňuje pobytu autentickou existenci. Jak takové předběhové rozumění pochopit?

Pokud je předběh k možnosti smrti existenciálně zakotven v bytí pobytu, pak jako takový určuje možnost autentické existence, tj. možnost rozvrhově si rozumět vzhledem k nejvlastnější možnosti smrti. Tímto rozuměním se pobyt může vytrhnout z veřejného ‚ono se‘.

Tato možnost je bezevtažná, tj. v předběhu si pobyt tuto možnost může převzít, dokonce ani nemůže jinak. V takovém osamocení odemyká pobyt ‚tu‘ své existence.

⁹¹ Tamt. § 53 str. 298.

Předběh se vztahuje ke smrti jako k nejzazší možnosti, tj. jako k možnosti své ne-existence, nicméně před ní neuhýbá, nechává tuto možnost být jako vlastní smrt. Toto vystavení se své vlastní smrti dává pobytu možnost zvolit faktické možnosti, které se mu nabízejí před onou nejzazší možností. Zároveň však, neboť se mu dávají možnosti jako konečné je otevřený ‚moci být‘ druhých ve spolubytí a také tím, že se mu dávají, si odemyká všechny možnosti, a pak může předjímat celý pobyt, tj. existovat jako ‚moci být‘, které je celé.

Jistota smrti v předběhu odemyká pobyt jako možnost a to tak, že pobyt, který se v předběhu ke smrti jistě vztahuje, tuto možnost teprve umožňuje, tj. „zvětšuje“. Jistota smrti, tj. její pravda může být pochopena jen tak, že se pobyt drží v předběhu, který umožňuje smrt jako možnost, tj. že zůstává v pravdě této smrti. Jistota smrti je tak nakonec umožněna samotným předběhem, neboť jen tak je možné držet se v pravdě smrti jako možnosti, tj. být si jí jistý.

Smrt je však taky možnost neurčitá. Předběh tuto možnost otevírá jako ohrožení ‚bytí-tu‘, která však zároveň ‚bytí-tu‘ umožňuje. Ohrožení jako naladění otevírající ‚bytí-tu‘ jsme již dříve analyzovali jako úzkost. Tím se ukazuje, že autentické bytí ke smrti v předběhu je úzkostí.

„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.“⁹²

Nyní tedy, když se podařilo ukázat ontologickou existenciální možnost zaručenou předběhem autentického ‚moci být celý‘, je na místě prokázat jeho ‚moci být‘ na existenciální rovině. Hledáme proto autentické ‚bytí sebou‘, což jinými slovy znamená najít možnost pobytu zvrátit svou ztracenost v ‚ono se‘. Tato ztracenost musí být způsobena tím, že pobyt ne zvolil sám sebe, opominul se a ztratil. Z toho plyne možnost pobytu opomenutou volbu zvolit. Aby se však pobyt mohl zvolit, musí se nejprve zhlédnout, tj. musí mít možnost nalézt sám sebe ve ztracenosti ‚ono se‘.

Tuto možnost pobytu poskytuje hlas svědomí, aby však tato věta nebyla jen pouhým tvrzením, je nutné ji dosvědčit. Proto je zapotřebí analyzovat svědomí s ohledem na dosud provedené analýzy bytí pobytu, vykázat svědomí jako fenomén bytí pobytu.

Svědomí zřejmě náleží do bytí pobyt a jeho pochybný status ve filosofování je spíše než důkaz jeho pochybnosti důkazem jeho původnosti a nutnosti i potřeby jej jakožto fenomén bytí pobytu analyzovat vzhledem k jeho existenciální skladbě.

⁹² Tamt. § 53 str. 302.

Svědomy pobytu odemyká pobyť tím, že mu dává něco na srozuměnou, tj. náleží ke skladbě odemčenosti. Ta je určena rozpoložením, rozuměním, řečí a upadáním. Svědomí volá pobyť a toto volání náleží k řeči. Volání vyzývá pobyť k sobě samému, předvolává jej před sebe k vlastní provinilosti.

Podobně jako v jiných analýzách i zde bude nutné odvodit vulgární rozumění svědomí a odhalit jeho ontologické fundamenty. Svědomí, když volá, vyžaduje poslouchání. Rozumět svědomí jako volající výzvě pak znamená, „chtít mít svědomí“. Toto chtít je výrazem hledané volby pobytu „být sám sebou“. Je rozhodnutím k odhodlanosti. Projděme postupně tato tvrzení.

Svědomy dává někomu něco na srozuměnou. Odemyká. Podle dosavadních analýz se pokusíme ukázat, co a jak odemyká.

Odemčenost dává možnost „být tu“. V neurčitém „ono se“ si pobyť odemkl své možnosti, jak „tu“ být ze světa. Nějakým způsobem se pobyť již vydal, je do možností již vržen. Vrženost do možností se ve skladbě „byť-tu“ odemyká v sladěnosti. Té odpovídá rozumění, které dává pobytu na srozuměnou, jak na tom se svými možnostmi je. V neurčitém „ono se“ si však tyto možnosti nedal, dostal je ze světa, toto dostání je umožněno tím, že pobyť poslouchá. Poslouchá i sebe v neurčitém „ono se“ a neslyší pak sám sebe v autentickém „moci být“. Jak však pobyť může zaslechnout sám sebe, když je zaposlouchán do „ono se“? Má-li mít pobyť možnost se neslyšet, pak se tu musí nabízet nějaká možnost, jak přerušit zaposlouchání do „ono se“. Tato možnost musí být pobytu bližší, musí být nezprostředkována, toto volání musí volat jinak než „řeči“ „ono se“. Takto volá svědomí. Když nyní mluvíme o hlasu svědomí a jeho volání, máme na mysli, že volání je určitým způsobem řeči. O řeči jsme řekli, že jakožto výraz rozumění artikuluje, tj. člení srozumitelnost. Svědomí je tedy srozumitelné a nic na to nemění to, že svědomí nepromlouvá ústy. Hlas svědomí není zvuk, ale dávání na srozuměnou. To odpovídá i tomu, že jsme řeč určovali jako původnější než zvukovou promluvu. Volání svědomí volá pobyť hlasem, tak že mu pobyť rozumí.

Svědomy jako fenomén, který je odvozen či spíše založen v řeči, vykazuje nutně konstitutivní momenty řeči, tj. patří k němu i to, o čem řeč mluví, i sama odemykající funkce řeči, tj. to, že řeč něco objasňuje. Z věci, o které mluví, proto pochází to, co říká. Zároveň má řeč i moment sdělování, nejinak tomu je u svědomí.

Svědomy mluví o pobytu, který si nějak rozumí v obstarávání nitrosvětských jsoucn, tj. v upadlé existenci a dovolává se pobytu v jeho vlastním „byť sebou“. Pomíjí „ono se“, nebere na něj ohled a tím přivádí vlastní „byť sebou“ ve způsobu „ono se“ před samotné „byť sebou“. To, co říká svědomí tomuto před sebe zvanému „byť sebou“, není vlastně nic určitého. Nemá, co by k tomu řeklo, jen

burcuje k ‚moci být sebou‘, tj. mluví mlčky a vyžaduje ticho. Pobytu tento hlas svědomí slyší a poslouchá.

Nyní se můžeme ptát, kdo je volaný a kdo volající. Kdo jsou tato ‚bytí sebou‘? Svědomí volá ‚bytí sebou‘ a nebere v potaz sebevýklad tohoto ‚bytí sebou‘, i volající zůstává tajemně neurčitý. Volající bytostně nepatří ke světu, kde by se mohl zaplést do „řečí“. Vytrvale mlčí a burcuje k ‚moci být‘.

„Ve svědomí volá pobyt sebe sama.“⁹³ Ovšem u toho se nemůžeme zastavit, neboť je jasné, že volající i volaný jsou tu, tj. v pobytu, různě.

Svědomí a jeho rozdvojenost je nutné vysvětlit existenciálně, neboť náleží k pobytu. Pobyt je jakožto pobyt již vržený, vrženost se ohlašuje v rozpoložení, říká mu, že je a že být má. Konkrétní nálada však může díky tomuto pobytu jeho vlastní vrženost i uzamykat, tj. ulehčit mu v tíze existence a nabídnout mu rozptýlení v ‚ono se‘ na rozdíl od tísnivé nehostinnosti úzkostného pobytu vrženého před ‚nic‘ světa. Potom se však volající hlasem svědomí ukazuje jako ono úzkostné bytí pobytu. Proto lze mluvit o relativní cizosti hlasu svědomí, poněvadž je to někdo jiný než ten, který je ve světě upoután nitrosvětskými jsoucny.

Svědomí, poněvadž přichází od samotného ‚bytí sebou‘ vrženého do ‚nic‘ světa, nemluví artikulovaným zvukem, mluví způsobem mlčení. Jen tak je vlastně může i ve světě upadlé ‚bytí sebou‘ uslyšet, neboť jeho hlas se nezaplétá do „řečí“ světa. Toto volání svědomí volá ztracené ‚bytí ve světě‘ zpět k jeho nejvlastnějšímu ‚moci být‘, o něž koneckonců ‚bytí ve světě‘ jedině jde, burcuje jej k mlčenlivosti. Mlčenlivé volání svědomí promlouvá s jistotou k sobě samému, neboť je si zcela nezaměnitelné, protože ve vrženosti před ‚nic‘ světa je opuštěno sobě samému. Svědomí tak volá pobyt z tísnivé nehostinnosti, která je základním způsobem ‚bytí ve světě‘, volá jej tedy z jeho vlastního základu. Tím se ukazuje, že svědomí je voláním starosti k jeho nejvlastnějšímu ‚moci být‘. Jak ovšem pobyt rozumí autenticky, tj. nepřekrouceně, této výzvě? Zatím jsme ukazovali pouze to, že se pobyt hlasu svědomí vyhýbá a ukazovali jsme, jak a proč je způsobeno toto uhýbání. Jak však z tohoto vyvodit poslouchání svědomí a rozumění mu? Nejprve se zajisté musíme věnovat otázce rozumění svědomí. Jak pobyt nezastřeně rozumí svědomí?

Každodenní výklad ‚ono se‘ rozumí svědomí jako vinění, jako hlasu, který mluví o vině, svědomí říká, že pobyt je vinen. Toto sice pokroucené rozumění skrývá něco ontologicky významného. Jak může každodenní rozumění překrucovat svědomí jako obžalování z viny? Odkud se bere vina? Jistě je možné odhalit základ tohoto překrucování v existenciální struktuře pobytu, kde musí být založen. Tím je však také prozrazena skrýš viny. Pobyt si vinu nese vždy sebou. Nyní však musíme říct, co toto

⁹³ Tamt. § 57 str. 312.

volání vinen znamená, co znamená samotná vina, a jak je možné toto volání slyšet v autentickém rozumění, čímž budeme s to odhalit fenomén viny.

Každodenně rozumíme vině jako způsobení újmy na někom druhém. Nějak jsme způsobili jeho újmu, ublížili jsme mu a to tak, že jsme nedostáli jakéhosi nároku, který onen na nás klade, jakožto druhý ve spolubytí. „Být vinen“ vykládané ze světa, má tedy strukturu provinění, tj. udělat něco, co druhému ublížilo. Ovšem existenciální pojem viny musíme pochopit jakožto umožnění této „světské“ situace. „Formálně existenciální ideu „vinen“ určujeme tedy takto: být základem bytí určeného skrze ‚ne‘ – tzn. *být základem negativity*.“⁹⁴ ‚Ne‘ v tomto existenciálním pojmu odkazuje k onomu provinění, k onomu nedostatku, který je bytím pobytu způsoben a toto způsobení pochází z vlastního bytí pobytu, tj. je existenciálně pochopené. Tato negativita je ovšem bytím pobytu, tj. negativita existentní se projevuje jakožto vržené jsoucno, které se rozvrhuje do možností, jež se nedalo. Pobyt si svůj základ nevybral, ale má jej převzít v autentické existenci, kdy se rozvrhuje ze svých vlastních možností. Negativita se projevuje v tom, že pobyt si vždy nějakou možnost vybral, do níž se rozvrhuje, a tím nějakou možnost popřel. Pobyt jakožto existující musí být touto negativitou, to ona je původcem možností, z nichž si pobyt rozumí, tj. je základem jeho svobody. Negativita tak prostupuje nejen vrženost pobytu, tj. že si své bytí nevybral, ale i jeho rozumění možnostem. Tím se ukazuje, že negativita zasahuje celou starost i v upadání do světa. To odkazuje k tomu, že pobyt je jakožto existující vinen, tj. je prostoupen oním ‚ne‘, které umožňuje nedostatek, jímž vině rozumí každodenní rozumění. Volání svědomí je pak přijímáním této základní provinilosti, tj. negativity, pobytu. Opuštěné ‚bytí sebou‘ volá z tísnivé nehostinnosti upadlé ‚ono se‘ k nejvlastnějšímu ‚moci být‘, tj. zpět do tísnivé nehostinnosti, odkud volá ‚bytí sebou‘, aby je existence přijala jako takové. „Pobyt rozumějící volání svědomí, je *poslušen nejvlastnější možnosti své existence*. Zvolil sám sebe.“⁹⁵ Co však znamená „sám sebe“ v této volbě? Co je vlastně volbou pobytu? Pobyt volí na základě rozumění volání svědomí sám sebe, volí sebe jakožto rozumějícího tomuto volání, tj. jako toho, který má svědomí. Rozumět autenticky volání svědomí tedy znamená *chtít mít svědomí*. Rozumění je však strukturou odemčenosti a v tomto případě odemčenosti pobytu sobě samému, tj. tomuto rozumění odpovídá rozpoložení a řeč. Svědomí volá pobyt k jeho ‚bytí sebou‘ v tísnivé nehostinnosti, které odpovídá úzkost. Pobyt, který chce mít svědomí, je tak ochoten a připraven pro úzkostné naladění. Řeč, kterou volání svědomí mluví, je mlčení, a tímto mlčením vybízí pobyt ztracený v obstarávaném světě k zamlknutí, k odvratu od planých „řečí“ světa. Řeč, která odpovídá rozumějící výzvě svědomí, je tak zamlklost. Heidegger nazývá *„toto mlčenlivé, k úzkosti připravené seberozvrhování do své*

⁹⁴ Tamt. § 58 str. 321.

⁹⁵ Tamt. § 58 str. 325.

*nejvlastnější provinilosti*⁹⁶ odhodlaností. Odhodlanost je autentickým odemčením pobytu, tj. jeho pravdou v nejpůvodnějším smyslu, neboť umožňuje průhlednost posledního ‚kvůli čemu‘ dostatečnosti světa, tj. pobytu samého. Ona odemká svět pro autentický pobyt, jeho ‚tu‘, tím se dostává pobyt k upadání ve faktickém světě a k ‚nepravdě‘. Autentická odhodlanost přijímá i nepravdu, vždyť právě z ní je nakonec možná: ‚Odhodlanost znamená otevřít se výzvě volající ze ztracenosti v neurčitém ‚ono se‘.‘⁹⁷ Otevírá se ve ztracenosti pro nejvlastnější faktickou možnost, tj. možnost, jíž je pobyt vůbec mocen, toto otevření se nazývá Heidegger *situací*.

Situace je zvláštní případ odemčenosti pobytu. Odemčenost pobytu je veskrze založena v ‚bytí-tu‘. ‚Tu‘ je místem odemčenosti, kterou je sám pobyt. Situace je autenticky otevřeným ‚tu‘. Odhodlanému ‚bytí sebou‘ k vlastnímu ‚tu‘ se otevírá situace jako dostatečnost okolí, v němž se nachází. Tato dostatečnost přivádí pobyt k existenci v situaci a vždy ke konkrétní existenci, například činu. Situace je tak nakonec to, k čemu nás svědomí vybízí a do čeho nás volá. Volá nás do autentického způsobu starosti, která obstarává situaci, jež se otevírá v odhodlanosti.

V odhodlanosti jsme tedy našli existenciální možnost pobytu převzít svou nejvlastnější možnost a rozvrhovat se do ní, tj. převzít svou provinilost jako základ svého bytí mlčky a být připraven pro úzkost z tísnivé nehostinnosti ‚nic‘ světa.

Nyní jsme tedy prozkoumali dva momenty ‚moci být celý‘. ‚Být celý‘ se odhalilo jako bytí k smrti, jež je určeno jako předběh. ‚Moci být‘ se v autentickém způsobu zase ukázalo jako odhodlanost. Stojíme tedy před úkolem interpretovat ‚moci být celý‘. Jak toho ovšem dosáhnout?

Vyjdeme-li od odhodlanosti, můžeme se ptát, zda ve své existenciální možnosti situace nabízí možnost předběhu, tj. právě onoho dosvědčení ‚moci být celý‘, poněvadž by tato existenciální možnost byla konstituována výše zmíněnými nezbytnými momenty, jež vykazují autentickou možnost pobytu ‚být celý‘. Tím bychom učinili za dost fenomenální půdě bytí pobytu a pochybám o správnosti existenciální analytiky.

Pokusme se proto domyslet odhodlanost, zda v sobě neskrývá možnost předběhu, tj. bytí k smrti. Toto by znamenalo, že základní struktura bytí pobytu, tj. starost, v autentickém způsobu existence, tj. v odhodlanosti, kdy se mlčky rozvrhuje do nejvlastnější možnosti, aniž by se vyhýbala úzkosti z tísnivé nehostinnosti ‚nic‘ světa, před níž stojí, tedy to by znamenalo, že tato základní struktura má jakýsi autentický fundament, předběhovou odhodlanost. Nakolik lze něco takového dosvědčit? Být vinen, které na sebe pobyt bere v odhodlanosti, tj. ‚chtít mít svědomí‘, váže se k ‚bytí sebou‘ jako určitá

⁹⁶ Tamt. § 60 str. 334.

⁹⁷ Tamt. § 60 str. 337.

sebestálost existence, tj. pobyt není vinen jen občas, ale v odhodlanosti se mu odkrývá, že jaksi trvale. „Trvalost“ tohoto převzetí viny je ovšem umožněna jen tím, že pobyt pochopí sebe až do „konce“, pochopí sebe jako bytí k smrti, tj. předběhově. Dalším významným důkazem předběhové odhodlanosti je ono ‚ne‘, které se ukazuje v původním základu viny, to však je možné až na základě naprosté nemožnosti pobytu, tj. jeho smrti. Provinilost jako negativita se otevírá až z předběhu k nejvlastnější a nejzazší možnosti smrti, tj. nemožnosti pobytu. Smrt může být teprve v odhodlanosti odhalena v nejvlastnější a bezeztažné podobě, protože jen svědomí osamocuje natolik bezprostředně a původně, že je něco takového jako bezeztažná možnost vůbec umožněno. Odhodlanost jako autentické ‚moci být‘ zakládá možnost bezeztažné smrti. Provinilost, které je odhodlanost mocna, se zjevuje ve své nepokryté podobě tehdy, kdy je pochopena zcela a bez výjimky, tj. v horizontu všech ‚ještě ne‘, která pobyt v jeho bytí ještě čekají, a jimiž ještě není, tj. však v horizontu otevřeném až nejzazší a nepředstižnou možností smrti.

Předběhová odhodlanost je tak fundamentem autentické existence, která v sobě chová nejpůvodnější pravdu existence pobytu, tj. jeho průhlednost. „Jakožto odhodlaný je pobyt odhalen sobě samému ve svém faktickém ‚moci být‘, a to tak, že on sám *jest* odhalování i odhalené.“⁹⁸ Tak vyvstává pravda pobytu a jí odpovídající jistota, kdy se pobyt jakožto odhalující spojuje v jedno s tím, co za pravdivé považuje, o čem si je jist, tj. s tím odhaleným, sám sebou. Zde se však nemůže tvrdit nějaké pevné spojení, vždyť odhodlanost, jak bylo ukázáno, odemyká situaci a přivádí do ní existenci. Odemyká ji ze svobodné volby pobytu z nejvlastnějšího ‚moci být‘. Pokud tedy pobyt nabývá jistoty své pravdy, pak tedy pravdy jako stále otevřené možnosti pro nejvlastnější ‚moci být‘, tj. pro novou faktickou možnost, tím je však řečeno, že pobyt je otevřen pro to, aby jinou možnost *odvolal*. Pobyt se považuje za pravdivý v příběhové odhodlanosti a jako takový musí být schopen svou „pravdu“ odvolat v zájmu „pravdy“ jiné, to je vlastní pravda pobytu: „... ‚považovat za pravdivé‘ jakožto odhodlané ‚být otevřen odvolání‘ je *autentická odhodlanost k obnovování odhodlanosti samé*.“ Odvolání je však umožněno jen vzhledem k možnosti naprosto jistého odvolání, kterým je koneckonců smrt. Takto je nakonec „zajištěna“ odhodlanost autentické existence před ztraceností v neodhodlanosti.

Pobyt je však stejně tak v nepravdě. Ví o neodhodlanosti jako stálé možnosti své existence, je stále otevřen pro neautenticitu jako svou možnost. Odkud však pochází toto „vědění“? Pobyt si je v autenticitě jist tím, že se stává autentickým jen vzhledem ke smrti, která je však neurčitá. Neurčitost smrti dává pobytu vědění o vlastní nejistotě, o vlastní nepravdě, kterou určuje, jen tím, že ji přijímá v předběhové odhodlanosti.

⁹⁸ Tamt. § 62 str. 345.

Tím se dosvědčila možnost pobytu být autenticky celý fakticky-existenciálně. Tato možnost však v sobě obsahuje další pochybnost, již je zapotřebí rozptýlit a ujasnit. „Moci být celý“, které v sobě sdružuje momenty předběhu a odhodlanosti, jež se dále rozvíjejí ve fenoménech smrti, svědomí a viny, klade požadavek na jednotu. Jak udržet vše „pohromadě“? Již jsme to v předešlém naznačili, když jsme mluvili o sebe-stálosti předběhové odhodlanosti, která drží pobyt v jeho autenticitě, jakožto stále otevřené připravenosti pro nejvlastnější provinilost. Autentická starost v odhodlání drží pohromadě ,bytí sebou‘ nikoli naopak. Starost je tak dosvědčena jako plný existenciální pojem bytí pobytu. Konečně jsme se tedy dostali k možnosti položit a zodpovědět otázku po smyslu bytí pobytu, tj. po smyslu starosti. Tento nám vůbec otevře možné pole zkoumání vědění, které jako způsob bytí pobytu musí tkvět v jeho smyslu, má-li mít samo nějaký smysl.

Časovost

Předešlou analýzou autenticity starosti jsme dospěli k celosti a sebe-stálosti pobytu. Podaří-li se nám zprůhlednit tuto strukturu, nabídne se nám pole, na němž můžeme klást otázku po smyslu bytí pobytu. Na otázku samotného smyslu jsme již narazili. „Smysl je to, ‚do čeho‘ se rozvrhuje primární rozvrh a z čeho lze pochopit něco v tom, čím to je, a to v jeho možnosti.“⁹⁹ Tážeme-li se tedy po smyslu pobytu, tážeme se na to, co umožňuje bytí pobytu rozvrhovat a vykládat jako odemčené bytí autentické starosti. „Co umožňuje celost učeného celku struktury starosti v jednotě jejího rozvinutého členění?“¹⁰⁰ Ptáme se na to, ‚do čeho‘ se rozvrhuje pobyt ve způsobu autentické starosti, poněvadž jen tato nakonec zakládá všechny ostatní způsoby. Původním existenciálním rozvrhem se ukázala předběhová odhodlanost, ta je bytím k nejvlastnějšímu ‚moci být‘, které nechává onu význačnou možnost být pro pobyt jako možnost. Pobyt tak k sobě v rozvrhování do této možnosti přichází z této možnosti. Toto napřažení k význačné možnosti a z ní možného navracení v podobě rozvrhování do ní, konstituuje příští, tj. budoucnost. „„Budoucnost“ se zde nemíní ‚ted‘, které *ještě není* „skutečné“ a teprve jednou *bude*, nýbrž přicházení, v němž pobyt přichází k sobě ve svém nejvlastnějším ‚moci být‘.“¹⁰¹ Tato původní budoucnost tedy náleží k bytí pobytu tak, že vůbec umožňuje pobytu předběhovou odhodlanost. Předběhová odhodlanost je v rozumnění pobytu pochopena jako převzetí své základní provinilosti, tj. převzetí negativního základu, tj. vrženosti. Toto ale znamená převzít svůj negativní základ jako ten, kterým *už vždy byl*. Budoucnost pobytu se tak dostává k *bývalosti*, kterou právě z budoucnosti přebírá. Autentická odhodlanost, jakožto budoucnostní bývalost odemyká situaci našeho ‚tu‘, naše jednání a obstarávání příručního jsoucná, dovoluje pobytu vstoupit do jeho *zde* ve světě, budoucnostní bývalost *zpřítomňuje*. Tento strukturní celek bývale-zpřítomňující-budoucnosti je fenomén *časovosti*. Časovost je vlastním smyslem autentické starosti, tj. časovost je ono ‚do čeho‘ je možné rozvrhovat celost učeného celku struktury starosti. Je nabíledni, že časovost umožňuje chápat starost v její ‚definici‘: být v předstihu před sebou vždy již ve (světě) jakožto bytí u (nitrosvětsky vystupujícího jsoucná). Budoucnost umožňuje onen předstih a vlastně samotnou existencialistu pobytu, kterému jde v jeho bytí o toto bytí samo. Bývalost charakterizuje zase onen rys ‚být již ve‘ a umožňuje fakticitu pobytu. Zatímco zpřítomňování je rysem upadajícího bytí u nitrosvětského jsoucná. „Budoucnost, bývalost, přítomnost ukazují fenomenální rysy ‚přicházet k sobě‘, ‚zpět do‘, ‚setkat se s čím‘.“¹⁰² Toto má odkazovat k tomu, že časovost je *ekstatická*, tj. je mimo-sebe. Je vlastním způsobem tohoto mimo-sebe, tj. rozpřažení časovosti. Pokud je takto původní čas založen v autentické existenci, pak musíme

⁹⁹ Tamt. § 65 str. 363.

¹⁰⁰ Tamt. § 65 str. 363.

¹⁰¹ Tamt. § 65 str. 364.

¹⁰² Tamt. § 65 str. 369.

řící, že se časovost předběhové odhodlanost časí konečně, pobyt je konečný. Ač by tato teze mohla vyznít paradoxně, vždyť po smrti pobytu svět dál pokračuje, čas plyne dál, přesto by bylo nemístné ji z toho podezřívát. Neříká totiž nic jiného, než to, že pokud se pobyt nachází v autentickém způsobu existence, pak se rozvrhuje do vlastních možností založených v oné nejzazší a nejvlastnější. Může si samozřejmě rozumět i z možností, které nachází ve světě, který přijde až po jeho smrti, ale toto téma přesahuje možnosti našich úvah. Autentická existence se časí konečně, poněvadž skonečňuje možnosti pobytu. Teprve na této konečnosti původní časovosti lze vysvětlit něco takového jako je nekonečný čas, ale k tomu se dostaneme později. Můžeme shrnout, že původním smyslem bytí pobytu je časovost. Všechny způsoby bytí pobytu jsou nakonec nějakým časením původní časovosti. Všechny způsoby bytí pobytu, tedy i vědění a vědecké poznávání. Abychom se dostali k původnímu existenciálnímu pojetí vědy, je třeba odhalit způsob časovosti takové existence, k tomu bude zapotřebí re-interpretovat krátce časový smysl strukturních momentů ‚bytí ve světě‘, čímž získáme potřebné nástroje k uchopení pojmu vědy v existencialitě pobytu.

Vědecké poznání na sebe klade nároky na pravdivost a pravda a z ní odvozená jistota této pravdy, které jsou tématem vědeckého poznání, tkví v odemčenosti pobytu, jak bylo ukázáno výše. Proto je naším úkolem nyní rozvést časovou analýzu odemčenosti pobytu, tj. jeho „tu“. Ta je konstituována čtyřmi momenty: rozpoložením, rozuměním, upadáním a řečí. Teoretický pohled je, jak bylo naznačeno výše, zakotven v praktickém obstarávání jsoucna, proto se znovu budeme věnovat tomuto základnímu způsobu bytí ve světě, tj. každodennosti. Světskost světa, která se znovu dostane do našeho zorného pole, projde také časovou interpretací, poněvadž je nezbytná pro položení otázky po prostorovosti pobytu, jež je ve světskosti založená. V následujícím tedy získáme dva momenty, které jsou pro naše další zkoumání potřebné: způsob existence vědeckého poznání ozřejměný časovostí, a časovost prostorovosti.

Odemčenost je konstituována řečí, která je artikulována v upadajícím rozumějícím naladění.

Rozumění je existenciál a znamená, že se pobyt rozvrhuje do svých možností, tj. „*být rozvrhující vůči nějakému ‚moci být‘, kvůli kterému pobyt pokaždé konkrétně existuje.*“¹⁰³ Aby bylo možné toto rozvrhování, je zapotřebí budoucnosti, tj. nějaké možnosti, ze které se pobyt vrátí k sobě, aby jakožto ona existoval. Autentické rozumění bylo analyzováno jako odhodlanost. Neautentické rozumění se na rozdíl od něj nerozvrhuje do vlastních možností pobytu, ale do možností, které se nabízejí ze světa. Autentické rozumění bylo určeno jako předběh, ve kterém pobyt předbíhá sám sebe, tj. rozvrhuje se do vlastních možností, aby se z nich vrátil k sobě a tak v nich a jako ony existoval. Předběh je autentickým způsobem předstihu, který tvoří konstitutivní moment starosti. Neautentická

¹⁰³ Tamt. § 68 str. 375.

budoucnost nemůže být určena předběhem, ale jiným způsobem čášení časovosti, který odpovídá předstihu. Toto neautentické čášení časovosti Heidegger určuje jako *vyčkávání*. Pobyt, který obstarává jsoucnost a rozumí si z tohoto obstarávaného jsoucnosti, vyčkává sama sebe z tohoto jsoucnosti, jak jej, tj. pobyt, toto jsoucnost uvolní. Tak je i srozumitelné tvrzení o tom, že si pobyt může rozumět z díla, které obstarává, je to způsobeno tímto vyčkáváním sama sebe. Ať už autentické či neautentické rozumění je založeno v budoucnostní ekstasi časovosti. To ovšem nevyčerpává cele fenomén rozumění, poněvadž, jak bylo ukázáno, časovost se čáší vždy celá, tj. ve všech třech ekstasích. Přítomnost v autentickém odhodlání se dává jako odemčená situace, která se drží v budoucnosti i v bývalosti, jež jsou soustředěny v okamžiku, který zcela odpovídá ekstatické povaze časovosti. V okamžiku se pobyt drží ze své bývalosti vytržen k budoucnosti. Toto rozevření umožňuje pobytu vůbec se s něčím setkat. Upadá přítomnost však nijak nemá charakter okamžiku. Je pouze zpřítomňující, tj. rozvrh je vázán jen k tomu, co je obstaráváno. Proto lze říci, že neautentické rozumění je zpřítomňující vyčkávání, tj. že se stará jen o přítomné obstarávatelné jsoucnost, ze kterého se může přiházet možnost, již pobyt existuje. Tomuto zpřítomňujícímu vyčkávání však odpovídá i způsob bývalosti. Opět můžeme vyjít ze srovnání s autentickým rozuměním, tj. s předběhovou odhodlaností, v té se pobyt vrací ke svému nejvlastnějšímu ‚moci být‘, které opět a navzdory tísnivé nehostinnosti, kterou si nezastírá, přebírá jako svou vrženost, to znamená, že v autentickém rozumění pobyt obnovuje své nejvlastnější ‚moci být‘. Bývalost se ve způsobu autentické existence čáší jako *obnovování*. V neautentickém rozumění však pobyt sám před sebou uhýbá, nedbá své nejvlastnější možnosti, sám sebe zapomněl, proto se bývalost neautenticky čáší jako *zapomenutost*, čímž je vůbec umožněno, aby se pobyt rozvrhoval do nevlastních možností. Jen tak, že se pobyt zapomněl, může se nacházet v obstarávaném jsoucnosti. Tato zapomenutost zakládá také možnost podržovat obstarávané jsoucnost, což je základem pro „zapomínání“ ve vulgárním smyslu, jež zase umožňuje vzpomínání. Může to působit divně, avšak zapomenutost pobytu na nejvlastnější možnost existence, tj. ztracenost v obstarávaném jsoucnosti, otevírá přeci teprve obzory, ve kterých se lze na něco rozpomínat. Neautentické rozumění se tak odhalilo jako *zapomínavě-zpřítomňující vyčkávání*. Takto se čáší časovost uzamyká pobytu jeho nejvlastnější ‚moci být‘ a umožňuje neautentický způsob existence.

Rozumění odpovídá rozpoložení, které odemyká či zamyká „tu“ pobytu stejně původně. Naladěnost přivádí pobyt před jeho, „že“ existuje, před jeho vrženost. Ovšem nikoli tak, že by mu tuto samotnou naladěnost zjevovala, ale tak, že je pobyt vždy již nějak naladěn, že se ocitá v nějaké náladě. Nálada tak přivrací pobyt k jeho vrženosti tím, že jej od ní odvrací. Přivádí pobyt k tomu, jak již byl, k jeho bývalosti. Jen na základě bývalosti je možné něco takového jako nacházet se v nějakém naladění, přicházet před „že“ své existence. Nálada proto konstituuje ono „přivádět zpět k“ pobytu samého.

Ukažme tedy, jak časovost sladěnost umožňuje, čímž bude dokázáno, že nálady jsou fundování v původním smyslu bytí pobytu, tj. v časovosti.

Heidegger začíná analýzu strachu, tj. neautentického způsobu časovosti. Strach je strachováním o něco a to tak, že odemyká ono hrozivé, které hrozí způsobit újmu praktickému obstarávání nitrosvětského jsoucna, hrozivé se přibližuje. Strachování vyčkává hrozivé a je proto založeno v neautentické budoucnosti, tj. v neautentické časovosti. Ovšem ono vyčkávání ještě nijak nemůže vyčerpávat strachování. Nebojíme se pro to, protože se něco blíží, bojíme se pro to, protože se to blíží k nám, tj. v neautentické časovosti založené existenci. Pokud se bojíme, jsme v neautentické existenci. Hrozící přichází zpět k nám, obstarávajícím nitrosvětské jsoucno, teprve toto ‚k čemu‘ se hrozivé přibližuje, může zakládat strachování. Ono ‚k čemu‘ se hrozivé přibližuje je v neautentické časovosti existující pobyt, tj. upadá existence do obstarávání nitrosvětského jsoucna, která je umožněna sebezapomenutostí. Hrozivé se může blížit jen k existenci, která vyčkává a která je ztracená ve světě, tj. obstarává nitrosvětské jsoucno, tj. je zpřítomňující. Takový modus časovosti umožňuje příchod hrozivého, které je s to ohrozit vyčkávavě-zpřítomňující zapomnění.

Na druhé straně je nálada autenticky se časící existence. Tuto náladu jsme probírali jako úzkost. Úzkost je základním rozpoložením. Úzkost přivádí pobyt před jeho nejvlastnější vrženost. Ono „úzkostné“ a „úzkost způsobující“ je pobyt sám. Svět ztrácí svou významnost. V tom se však objevuje nutnost otevřené situace, v níž se právě můžeme setkat s tím, co už nám nic neříká. V úzkosti se časí autenticky, otevírá situaci a okamžik. V tom, že se pobyt již v úzkosti nemůže chopit žádné možnosti, která by se mu mohla nabízet ze světa, však mluví i to, že nelze vyčkávat sama sebe z těchto možností. Budoucnost je taktéž autentická. To zřejmě vyplývá z nemožnosti rozvrhovat se do možností obstarávatelného jsoucna, v úzkosti se odemyká přístup k nejvlastnějšímu ‚moci být‘. Úzkost přivádí pobyt k jeho nejvlastnějšímu „že“ a nemůže mu nabídnout zapomínavý způsob tohoto přivedení, naopak úzkost přivádí k autentické bývalosti. Autentickou bývalost jsme určili jako obnovování. Úzkost tedy přivádí pobyt k „že“ jeho existence, které je obnovitelné. Otevírá okamžik, v němž je možné obnovit svou bývalost, tím, že se pobyt rozvrhne předběhem do nejvlastnější možnosti.

„Úplná, tj. rozuměním, rozpoložením a upadáním konstituovaná odemčenou našeho ‚tu‘ je artikulována řečí.“¹⁰⁴

Z faktického hlediska, tj. že řeč mluví o světě našeho okolí a tudíž se týká přítomnosti, lze usuzovat na určitou přednost přítomnosti řeči oproti ostatním extasím časovosti. Jedná se však o toliko faktickou

¹⁰⁴ Tamt. § 68 str. 388.

přednost, kterou nelze směřovat s výše rozvedenými ontologickými přednostmi časových ekstází při momentech odemčenosti ‚tu‘. Řeč je časová sama o sobě, protože veškeré mluvení o něčem a k někomu je založeno v ekstatické jednotě časovosti.

Odemčenost pobytu je prosvětlena starostí, teprve z ní se odemyká ‚tu‘ jako jednota časových ekstatických momentů. Díky této vlastní prosvětlenosti lze vůbec vidět. „Ekstatická časovost prosvětluje naše ‚tu‘ zcela původně.“¹⁰⁵ Pokud tedy ‚bytí tu‘ původně vyrůstá z možnosti, kterou poskytuje jednotná časovost, potom v časovosti tkví také celé ‚bytí ve světě‘. Nyní se tedy můžeme ptát po základu, který umožňuje ‚bytí ve světě‘, tj. pochopit, že obstarávající bytí u nitrosvětského jsoucna je jedním ze způsobů bytí pobytu, který je založen v původním jednotném fenoménu starosti, jehož možné existenciální modifikace, které lze díky fenoménu časovosti nahlédnout existenciálně, procházejí od praktického zacházení s nitrosvětskými jsoucnými až k jejich odkrývání pomocí pouhého pohlížení, tj. ke konstituci teoretického postoje vědeckého bádání.

Pro správnou analýzu praktického zacházení s nitrosvětskými jsoucnými je nutné vyjít z fenoménu ‚s čím‘ má co do činění bytí pobytu v tomto obstarávání. Prvním přiblížením je příručnost a prostředeknost, která dostává do hry souvislost celku příručných prostředků, která otevírá pole světa, v němž se obstarávající pobyt nachází, a teprve z něho může sahat po jednotlivé věci, jednotlivém prostředku určeném k tomu a tomu. Proto je na místě zaměřit se na celek prostředků, na celé dílo, a na jeho dostatečnost. S dostatečností se dostává do zorného pole i příslušnost jednoho prostředku k dalším prostředkům. Dostatečnost je tak podmínkou potýkání se s příručním prostředkem. Praktický ohled odkrývá jsoucno ve struktuře ‚s něčím vystačit‘ a to je struktura rozumějícího rozvrhování dostatečnosti. „Jestliže ‚s něčím vystačit‘ je existenciální struktura obstarávání, které jakožto ‚bytí u...‘ patří k bytostné skladbě starosti, a jestliže starost sama je zakotvena v časovosti, pak musíme existenciální podmínku možnosti struktury ‚s něčím vystačit‘ hledat v nějakém modu časovosti.“¹⁰⁶

To ‚na co‘ prostředek pobyt používá je vlastně ‚k čemu‘ jej používá a toto používání tkví v časové struktuře vyčkávání. Vyčkávání umožňuje podržovat to, s čím na něco pobyt stačí, a tak dochází ke zcela určitému zpřítomňování, tj. zacházení. Toto vyčkávající podržování zcela určuje ‚s něčím vystačit‘, tj. zpřítomňování umožňuje pohroužení do celku prostředků. Tato časovost však, jak již bylo ukázáno, konstituuje i nezbytné zapomení. Pobyt v praktickém obstarávání zapomíná sám sebe.

„Vyčkávající a podržující zpřítomňování konstituuje důvěrnou obeznámenost, s níž se pobyt jakožto ‚bytí spolu‘ „vzná“ ve veřejném světě svého okolí. ‚S něčím vystačit‘ chápeme existenciálně jako

¹⁰⁵ Tamt. § 69 str. 390.

¹⁰⁶ Tamt. § 69 str. 393.

určité „nechat „být““. Na jeho základě může příruční jsoouno vystupovat pro praktický ohled obstarávání *jako to jsoouno*, jímž je.¹⁰⁷

Teoretický pohled však také vychází z praktického obstarávání. Bylo by totiž nedůsledností prostě tvrdit, že odstraněním praxe tu zbude teoretický postoj. Podívejme se na Heideggerovu analýzu geneze teoretického postoje.

Heidegger odmítá, že by teoretický postoj vznikal zdržením se praktického. Vede jej k tomu jednoduchá úvaha, že při takovém postoji nelze přesně určit, kudy vede hranice mezi praktický a teoretickým, poněvadž i teoretický postoj využívá nitrosvětská jsoouna jako prostředky. Tato na první pohled zanedbatelná okolnost je ontologicky velmi významná a ukazuje na pomýlenost takového pojetí.

Dále promýšlí obecnou představu, že věda má co dočinění určitým specifickým pohledem na jsoouno, proto se také mluví o teorii. Ptá se tedy, jak může vzniknout onen „teoretický“ pohled z praktického ohledu. Odpovědí mu je „zvažování“. „„Přehledný“ ohled obstarávání *přibližuje* pobytu v daném používání a manipulování příruční jsoouno způsobem, který lze nazvat výkladem viděného. Toto specifické, praktické výkladové přibližování obstarávaného nazýváme *zvažování*. Jeho charakteristické schéma je „jestliže – pak“...“¹⁰⁸ Tímto zvažování se pobyt staví do celku prostředí odkrytého světa, v němž obstarává nitrosvětská jsoouna. Toto obstarávání je zvláštním případem praktického ohledu. Může do něj vstupovat i jsoouno, které není na dosah, proto je řeč o přibližování. Toto má existenciální smysl *zpřítomňování*. Proto je zapotřebí osvětlit jeho ekstatickou skladbu. Praktické zpřítomňování *podrzuje* souvislost příručních prostředků a v ní *vyčkává* svých možností. Onomu podrženému je rozuměno jako tomu a tomu, což znamená, že je vevázáno do již vyloženého rozumění světa, které však nemusí být explikováno v predikativní řeči. „Struktura ‚něco jako něco‘ je ontologicky zakotvena v časovosti rozumění. Jenom pokud se pobyt, vyčkává své možnosti, což zde znamená nějakého ‚k čemu‘, vrátil zpět k nějakému ‚k něčemu‘, tj. pokud podrzuje nějaké příruční jsoouno, může *naopak* zpřítomňování příslušející k tomuto vyčkávacímu podržování, vycházejíc od toho, co je v něm podržováno, *výslovně přiblížit* toto podržované v jeho odkázanosti na ono ‚k čemu‘.“¹⁰⁹ Ani tímto však ještě není získán teoretický postoj. Toto schéma jen umožňuje pobytu zvažovat různé možnosti, přibližovat je, zpřítomňovat, leč tím je otevřena možnost o takto přiblížených souvislostech příručních prostředků mluvit. Teprve řeč dovoluje určitou modifikaci pohledu na souvislost příručních prostředků a to tak, že ji pobyt může chápat jako řeč o výskytovém jsoounu. Pak se i sama souvislost prostředků může dostat do zorného pole, které *odhlíží* od

¹⁰⁷ Tamt. § 69 str. 394.

¹⁰⁸ Tamt. § 69 str. 399.

¹⁰⁹ Tamt. § 69 str. 400.

praktických souvislostí a *nahlíží* je pouze co do výskytovosti. Tím mizí i meze světa našeho okolí, které jsou *přehlédnuty*. Toto porozumění uvádí Heidegger do souvislosti s *matematickým rozvrhem přírody*¹¹⁰. Tento rozvrh dále považuje za exemplární příklad toho, jak je věda vůbec možná, totiž že odemyká určité a priori, v případě matematické fyziky něco stále se vyskytujícího. Jen tak totiž lze jsoouco odkrývat, totiž „v předchůdném rozvrhu skladby jeho bytí.“¹¹¹ Toto pak Heideggera vede ke koncepci vědy: „Základním pojmovým vypracováním vůdčího porozumění bytí jsou determinování vodítka metod, struktura pojmového aparátu, příslušná možnost pravdy a jistoty, způsob odůvodňování a dokazování, modus závaznosti a způsob sdělování. Celek těchto momentů konstituuje úplný existenciální pojem vědy.“¹¹² Díky takto vymezené vědě lze velmi dobře popsat i tematizaci, která je rozvržením vědeckého porozumění bytí, tedy uvolňuje pro vědecké bádání nitrosvětské jsoouco tak, aby se mohlo stát objektem. Tento objekt se již může stát předmětem určování. Vědecké zpřítomňování nitrosvětského jsoouca se liší od praktického zpřítomňování. Vědecké totiž vyčkává jen odkrytost výskytového jsoouca. Tato odkrytost je však možná jen v nějakém odemčeném světě, který musí také nalézat původ v časovosti. Heidegger tuto podmínku tematizace nitrosvětského jsoouca jako výskytového pojímá jako transcendenci světa, díky níž je vůbec možná nějaká modifikace porozumění nitrosvětskému jsooucu. Transcendence světa je založena v časovosti a to následujícím způsobem. „*Existenciálně-časová podmínka možnosti světa spočívá v tom, že časovost jako ekstatická jednota má něco takového jako horizont.*“¹¹³ Horizont, o němž je tu řeč, je ono „kam“ jednotlivé ekstase směřují, proto lze říci, že toto horizontální schéma, které propojuje jednotlivé ekstase do celku, umožňuje svět. Budoucnosti odpovídá ‚*kvůli sobě*‘. Bývalosti ‚*před co*‘. Přítomnosti ‚*k tomu a tomu*‘. To jsou vlastní momenty odemčenosti ‚*tu*‘. Z ekstatické horizontové jednoty časovosti se pak může pobyt „vracet“ ke jsooucu, které mu je „tu“ odemčeno jako nitrosvětské. Takto se stává zřejmou transcendence světa. Heideggerovými slovy: „Svět je už vždy jakoby „víc venku“, než kdy může být jakýkoli objekt.“¹¹⁴ Se světem přichází ke slovu i prostor, jak už bylo řečeno, jen ve světě je prostor možný. Nyní zůstává úkolem ukázat, jaký je smysl prostoru ve světě pochopeném z horizontu ekstatické jednoty. Viděli jsme, že prostor pobyt zakládá svou prostorovostí, proto o pobytu nelze jen tak říci, že se v prostoru nachází, nýbrž on zaujímá prostor, což je možné jen jako seberozestírání původní prostorovosti. Zaměřování a od-dalování konstituují krajinu. Tu jsme výše charakterizovali jako ono „kam“. Toto „kam“ je však umožněno jen

¹¹⁰ Tamt. § 69 str. 403.

¹¹¹ Tamt. § 69 str. 403.

¹¹² Tamt. § 69 str. 403.

¹¹³ Tamt. § 69 str. 405.

¹¹⁴ Tamt. § 69 str. 407.

na základě „kam“ ekstatické jednoty, proto lze říci, že „*pouze na základě ekstaticko-horizontové časovosti je možný vpád pobytu do prostoru.*“¹¹⁵

Fenomén geometrie

Nyní se můžeme podívat na samotný fenomén geometrie, který se pokusíme získat z výkladu základních postojů geometrického myšlení, jak jsou uvedeny v *Úhelny kámen evropské vzdělanosti a moci*.

Prvním krokem, který Vopěnka uznává za vhodný zmínit, je ten, že geometrické vidění není běžným viděním, ale jakýmsi šestým smyslem. Toto vidění se můžeme pokusit probudit tak, že obrátíme pozornost ke geometrickému světu pomocí obrázků. „Geometr rýsuje obrázky ne proto, aby je studoval, ale proto, aby skrze ně nahlížel do geometrického světa.“¹¹⁶ Tuto prostřední roli můžou sehrát i slova. Vidění geometrického světa nám dává nahlédnout fenomény geometrického světa a zaručuje i to, že ony fenomény jsou. Tyto fenomény pak můžeme vykládat jako objekty, což je umožněno určitým porozuměním těmto jevům. Tato dvě porozumění tvoří první zasvěcení do geometrického světa, tj. jeho otevření. Druhé zasvěcení spočívá podle Vopěnky ve schopnosti výkladu, tj. tvořit výklad geometrického světa. „Objevit nějaký nový plodný výklad geometrického světa je dopřáno jen tomu nejpovolanějšímu a něco takového se stává jen zřídkakdy. Ostatním musí být výklad prozrazen.“¹¹⁷ Existuje však i třetí zasvěcení, které ukazuje samotné odkrývání skrytých jevů. „Odkrytí skrytého, to znamená vyhledání odkrývajícího pohledu nebo vypracování nějakého postupu, jímž ho můžeme získat, je často tak náročné, že překračuje naše schopnosti. I takové pohledy a postupy nám proto musí být prozrazeny. Jen ti nejschopnější si je dovedou čas od času najít sami. Třetí zasvěcení je tedy zasvěcení do těchto odkrývajících pohledů a postupů.“¹¹⁸ K těmto třem dodává ještě povahu prvního geometra Pýthagory, který dal lidem nahlédnout do geometrického světa, který má ležet mimo reálný svět, který má být světem božským. Sám Pýthagora měl být bohem, „protože jeho duch překročil hranice světa“¹¹⁹.

Tento výklad by Husserl označil za romantický, který o samotném původu ideálních předmětů nemůže z vlastní povahy nic říct. Vezměme jej však jako ontickou výpověď existenciální struktury. Svět geometrie je vyložen jako jiný než reálný svět, to znamená, že pobyt tomuto světu rozumí jinak, než tomu, ve kterém se pohybuje. Nachází v něm fenomény, které „vidí“ jiným zrakem. Tato vodítka nás nutně vedou k tomu, že se jedná o existenciální strukturu bytí ve světě, a že vidění

¹¹⁵ Tamt. § 70 str. 410.

¹¹⁶ RG, str. 24.

¹¹⁷ Tamt., str. 34.

¹¹⁸ Tamt.

¹¹⁹ Tamt.

geometrického světa je nějakou modifikací průhlednosti. Dalším důležitým momentem je ono překročení hranic světa. Viděli jsme totiž, že svět je horizontální jednota ekstatické časovosti, to pak ale znamená, že překročení hranic světa, je jakýmsi zrušením tohoto horizontu, či jinak řečeno zmocněním se tohoto horizontu. Idealita geometrických předmětů je pak založena na tomto zrušení.

Závěr

Uviděli jsme cestu, kterou je možné dospět k fenoménu geometrie ve fundamentální ontologii. Jde o možnost zhostit se horizontu vlastní časovosti, která je zaručena autentickou existencí a v posledku rozuměním vlastní smrti. Možnost existence rozpřáhnout se cele „od narození až ke smrti“ dovoluje odkrývat na jsoucnu přítomné, tj. prostorové vztahy, a vyslovovat je „jednou provždy“. Celkovost takového porozumění bytí, umožňuje konstituovat ideální objekty, u nichž je zaručena jedinečnost, neboť idealizace, tj. překročení horizontu, závisí na jedinečnosti smrti. Tím se odhaluje i možnost tradice a historie, kterou ve svém textu Husserl problematizuje. Možnost autentické existence obnovovat bývalé ručí za předávání ideálního smyslu, který může být reaktivován tak, že se znovu uskuteční onen akt idealizace, tj. uchopení horizontu časovosti, čímž se ideální objekt opět osmyslní. Pokud jde tedy v původu geometrie o její smysl, pak je jím překročení horizontu vlastní časovosti.

Seznam použité literatury:

Derrida, Jacques.

Tradice vědy a skrývání smyslu: komentář k Husserlovu Původu geometrie / Jacques Derrida ; z francouzského originálu ... a z německých originálů uvedených v ediční poznámce přeložil Martin Pokorný. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2003. 163 s. ISBN 80-7298-059-9 (brož.)

Heidegger, Martin.

Bytí a čas / Martin Heidegger ; přeložili Ivan Chvatík ... [et al.]. 2., opr. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2002. 487 s. ISBN 80-7298-048-3 (váz.); 978-80-7298-048-2 (dotisk : váz.)

Husserl, Edmund.

Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie / Edmund Husserl : z němčiny přeložil Oldřich Kuba. 2. vyd. Praha : Academia, 1996, c1972. 568 s. ISBN 80-200-0561-7 (váz.)

Vopěnka, Petr.

Úhelný kámen evropské vzdělanosti a moci: souborné vydání Rozprav s geometrií / Petr Vopěnka. Praha : Práh, 2000. 918 s. : il., falsum. ISBN 80-7252-022-9 (váz.).