

JAROSLAV NOVOTNÝ

---

**KRAJINA, ŘEČ A OTEVŘENOST BYTÍ**  
**Studie k Heideggerovu existenciálnímu pojetí prostorovosti**

**SCENE OF EXISTENCE, LANGUAGE  
AND THE OPENNESS OF BEING**  
**Heidegger's Concept of Existential Spatiality – A Study**

**Disertační práce**

---

Univerzita Karlova v Praze  
Filosofická fakulta  
Ústav filosofie a religionistiky  
Filosofie, studijní program filosofie

Vedoucí práce:  
doc. PhDr. Ladislav Benyovszky, CSc.

**2007**



Prohlašuji, že jsem disertační práci vykonal samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

Mgr. Jaroslav Novotný



## Obsah

---

ÚVOD	1
<b>I. ROZVINUTÍ ANALÝZ EXISTENCIÁLNÍ PROSTOROVOSTI Z HEIDEGGEROVA <i>BYTÍ A ČASU</i></b>	6
<b>1. Vstup do Heideggerovy interpretační perspektivy: proč existenciální analýza     v <i>Bytí a čase</i> tematizuje svět a proč od motivu světského jsoucna</b>	6
<b>2. Analýza světskosti od světského jsoucna; světskost a prostorovost</b>	11
a) Proměna optiky	11
b) Cesta od světského jsoucna naší každodennosti ke světu; světskost	13
<i>Metodická poznámka:</i> problém fenomenálního výkazu celku existenciální struktury	20
c) Prostorovost světského jsoucna naší každodennosti, prostorovost světa a otázka prostoru	21
<b>3. Analýza ustavujících vrstev světskosti a prostorovosti</b>	30
<i>Metodická poznámka:</i> deskriptivní průřezy jednotným fenoménem	30
a) Odemykání celku světa ‘ocitáním se v naladění’ – otevřenost světa jako blízkost a její elementární orientace	31
b) Rozvržení diference ‘bytí pobytu’ a ‘světa’ rozuměním – předpoklad vstupu do krajiny míst	37
c) Krajina míst jako zartikulované pole vidění	41
d) Smysl a řeč – předpoklad společně sdílených krajin	45
<b>4. Dialog s krajinou</b>	53
<b>II. PROHLoubENÍ ANALÝZ ZÁKLADU EXISTENCIÁLNÍ PROSTOROVOSTI</b>	57
<b>1. Otázka celosti a strukturní jednoty existence v <i>Bytí a čase</i></b>	57
a) Strukturní jednotka existence a její původní otevřenost (starost a pravda)	57
b) Celost a původnost založení existence – konečnost, úzkost a mlčenlivé naléhání řeči	60
c) Dosvědčení strukturní jednoty existence – svědomí, svoboda a naslouchající respekt	66
d) Naslouchání naléhavosti a odpovědnost ve vlastních situacích	72
<b>2. Pokusy o hlubší analýzy základu existence: ontologická diference,     transcendence a bytostná negativita (nic)</b>	75
a) Ontologická diference, transcendence a otázka, „odkud“ se dává bytí	76
b) Bytostná negativita (nic) jako bytí zakoušené od jsoucna – průzračná hlubina indiference a jas bytí	85
c) Ontologická diference, založení transcendence a bytostná negativita	93
<b>ZÁVĚR</b>	105
<b>POUŽITÁ LITERATURA</b>	108
<b>ABSTRAKT / ABSTRACT</b>	110

---



## ÚVOD

Hlavním záměrem předložené studie je rozpracování a výklad Heideggerova pojetí existenciální prostorovosti z jeho myslitelského období tzv. fundamentální ontologie. Součástí tohoto záměru je pokus o samostatné interpretační rozvinutí získaných existenciálních význačností a ustavujících struktur lidské prostorovosti a dále také pokus o naznačení jejich dosahu i do oblastí, ve kterých je sám Heidegger v textech, se kterými jsem pracoval, explicitně neanalyzuje. Při sledování konstituce existenciální prostorovosti lze přitom zhruba a schematicky rozlišit dva směry, kterými mohou analýzy postupovat. Jedním z těchto směrů je analýza povahy a role prostorovosti v našem každodenním porozumění sobě ve světě, s čímž však souvisí i úkol odkrytí předpokladů, které tuto každodenní samozřejmou roli prostorovosti v našem porozumění zakládají a umožňují. Analýzou těchto předpokladů se ovšem otevírá druhý směr analýz, které se pokoušejí proniknout do ustavování základních určení nejen existenciální prostorovosti, ale lidské existence vůbec. Sledování Heideggerových analýz konstituce základních určení lidské existence pak umožňuje pokusit se na zvolených textech zachytit případné posuny v dosahu a hloubce těchto analýz založení lidské existence a přitom se také pokusit postihnout možnou proměnu i v základním tázání vůbec. Pokusit se zachytit tyto možné posuny a proměny, které sám Heidegger ve sledovaných textech v daném období nereflktuje a které jsou tak ohledně svého vykázaní problematické a vždy diskutabilní, je pak souběžným doplňujícím záměrem této práce, na který se soustředí především v její druhé části.

Jak je naznačeno, předkládaná práce je rozdělena do dvou částí. Toto rozdělení zhruba odpovídá zmíněnému schematickému rozlišení dvou směrů analýz existenciální prostorovosti. – První část práce se zaměřuje především na výklad role existenciální prostorovosti v našem každodenním porozumění sobě ve světě a na odkrytí umožňujících předpokladů této role. Textovým východiskem pro první část je především první oddíl Heideggerova *Bytí a času*.<sup>1</sup> – Ve druhé části práce sleduji Heideggerovo prohlubování analýz založení existence, přičemž se snažím zachytit možnost posunu v porozumění základním existenciálním určením. Hlavní zdrojové texty výkladu ve druhé části předkládané práce jsou druhý oddíl *Bytí a času*, soubor přednášek *Základní problémy fenomenologie*,<sup>2</sup> přednáška *Co je metafysika?* a pojednání *O bytostném založení důvodu*.<sup>3</sup>

Metodologicky lze předkládanou práci charakterizovat jako *interpretaci*, resp. jako interpretační výklad a samostatné interpretační rozvinutí tematiky, kterou sledují Heideggerovy analýzy v uvedených textech. – Tento interpretační přístup musí naplňovat dva požadavky. Zaprvé interpretační výklad Heideggerových analýz musí věcně i strukturně odpovídat vlastním Heideggerovým výkladům a postupům, jak jsou předloženy v uvedených textech. V nich se ovšem analyzuje a artikuluje něco, o čem se předpokládá, že je společnou zkušeností či společným umožňujícím založením naší zkušenosti a porozumění sobě ve světě. Tento předpoklad implikuje druhý interpretační požadavek, kterým je to, že věcná přiměřenost našich interpretačních výkladů musí být vedena nejen věcnou a strukturní shodou se sledovanými analýzami v Heideggerových textech, ale také stejně zásadně musí být vedena i záležitostí samou, jež je v těchto analýzách sledována. Interpretace se pak pohybuje ve stálé konfrontaci a napětí obou požadavků, tzn. požadavku po přiměřenosti interpretace sledovanému textu a požadavku po tom, aby interpretace byla přiměřená i sledované záležitosti samé. Znamená to tedy, že interpretační následování Heideggerových analýz musí

<sup>1</sup> Používám vydání M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1993 (17. vydání).

<sup>2</sup> M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe, Band 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie, Marburger Vorlesung Sommersemester 1927*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997 (3. vydání).

<sup>3</sup> M. HEIDEGGER, „Was ist Metaphysik?“, „Vom Wesen des Grundes“, obojí v M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe, Band 9, Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004 (3. vydání).

být současně vedeno samostatným náhledem interpreta a jeho porozuměním sledované záležitosti samé, a zpětně tento vlastní samostatný náhled a porozumění musí – aby se stále jednalo o interpretační uchopení sledovaných analýz – být korigováno právě sledovanými analýzami v textu. Tento pohyb interpretace v napětí a naplňování obou požadavků nese s sebou jisté možnosti, problémy a meze. Mimo jiné umožňuje na jedné straně uvolňovat se od doslovného následování původních analýz, zároveň však skrývá možnost dostávat se ve vlastním osvojení tématu do rozporu se sledovanou artikulací v textu, čímž se ovšem při udržení obou výše zmíněných požadavků v rovnováze otevírá možnost nejen samostatného interpretačního osvojení, ale i případného dalšího rozvinutí sledované tematiky. Takovéto pojetí interpretace je *hermeneutické* ve smyslu pojetí hermeneutiky Heideggera či Gadamera.<sup>4</sup> – Avšak vzhledem k tomu, že interpretační výklad musí naplňovat oba požadavky – tzn. požadavek přiměřenosti textu a přiměřenosti sledované záležitosti samé, je tento hermeneutický přístup zároveň přístupem *fenomenologickým*, neboť si vyžaduje vlastní vhléd do tematizované záležitosti, její rozumějící osvojení a samostatnou explikující artikulaci, která je touto záležitostí vedena. Jen tak lze zpětně s porozuměním číst a pracovat s Heideggerovými analýzami. – Metodické souvislosti hermeneutiky a fenomenologie rozumím ve smyslu vlastního Heideggerova pojetí fenomenologie, jak ho Heidegger vymezuje v úvodu *Bytí a času* či v úvodu souboru přednášek *Základní problémy fenomenologie*.<sup>5</sup> Obširněji se problému metody, a to jak ohledně Heideggerových analýz, tak i v souvislosti s jejich interpretačním uchopením, věnuji v úvodní kapitole první části předložené práce a dále v průběhu práce v metodologických poznámkách; ty předkládám jednak v podobě samostatných podkapitol, jednak je komponuji jako součást věcného výkladu sledovaných analýz a jednak je příležitostně uvádím i v poznámkách pod čarou.

Interpretační přístup se svými možnostmi, omezeními a problémy se odráží i na podobě předkládané práce. Především jde o tvorbu terminologie, kdy se pokud možno snažím odpoutávat od Heideggerových terminologických zkratk (jako je např. termín „bytí-ve-světě“), neboť ve výkladu mi nejde o doslovný překlad, nýbrž především jde o vystižení významu či smyslu daného pojmu, případně o zachycení nějaké strukturní souvislosti explikovaného významu a o její další udržení ve zřeteli. Klíčové pojmy, které postihují nějaké existenciální určení, strukturní konstitutivní momenty či celé strukturní souvislosti, se snažím vyložit ohledně jejich významu a strukturní situovanosti co nejucelněji. Snaha udržet pak v dalším výkladu na zřeteli celý rozsah a dosah významu sledovaného existenciálního určení a zároveň jeho strukturního umístění mě vede k vytváření opisných vyjádření, jejichž jednotu ve výkladu zvýrazňuji ‘jednoduchými uvozovkami nahoře’.<sup>6</sup> Opisná vyjádření se snažím zároveň formulovat tak, aby odpovídala českému jazykovému úzu a vytvářela souvisle srozumitelný text. – Dalším důvodem tohoto postupu je to, že Heideggerovy popisy nelze jednoduše přeložit, byť by byl překlad slovníkově správně. Máme-li totiž při následování Heideggerových analýz *artikulovat* to, co spočívá v základu vlastní existence, a *řečová artikulace* přitom přísluší k tomu, co utváří – ať už obecně strukturně či konkrétně ohledně právě dané významové artikulace porozumění sobě ve světě – toto existenciální založení, její

---

<sup>4</sup> Heideggerovo pojetí hermeneutiky přebírám z jeho *Bytí a času*. Viz např. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §§ 6, 7 a 32. Gadamerovu pojetí hermeneutiky rozumím na základě H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke, Band 1, Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, zvl. s. 270n; resp. z H.-G. GADAMER, *Problém dějinného vědomí*, Praha: Filosofický ústav AV, 1994 (překl. J. Němec a J. Sokol), s. 40n.

<sup>5</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §§ 1 – 7; M. HEIDEGGER, *GA, Bd. 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie*, §§ 1 – 5. K Heideggerovu pojetí fenomenologie se věnuji podrobněji v první kapitole první části práce a dále v příslušném výkladu základní tematiky souboru přednášek *Základní problémy fenomenologie* ve druhé části předkládané práce.

<sup>6</sup> ‘Jednoduché uvozovky nahoře’ užívám v menší míře i pro zvýraznění nějakého pojmu obdobně jako užívám *kurzívu* a dále jimi v citovaných pasážích nahrazuji původně použité standardní uvozovky.



strukturní rozvinutí a faktické existování, nelze si vystačit s doslovným převzetím nějakého termínu, nýbrž je zapotřebí se o věcné osvojení základních problémů pokusit v jazyce, v němž se artikulující výklad pohybuje, tzn. pokusit se o toto osvojení i přiměřeně odlišností a možnostem jeho jazykového úzu. To je také důvodem toho, že se ve svém výkladu téměř vyhýbám doslovným překladům a usiluji vždy o vlastní interpretační formulaci sledované záležitosti. Problém rozestupu a napětí mezi původními formulacemi a termíny na jedné straně a tlumočením jejich smyslu na straně druhé se snažím částečně kompenzovat hojným uváděním citací v poznámkách pod čarou. Tyto citace Heideggerových formulací mají mimo to také napomoci jednoznačné identifikaci interpretujícího výkladu s vykládanou pasáží z původního Heideggerova textu.

V první části předkládané práce postupuji tak, že nejdříve v úvodní kapitole (I.1.) předestírám metodologickou problematiku Heideggerových analýz a zároveň problematiku jejich interpretačního uchopení. – Po tomto metodologickém vstupu, který má mj. poukázat i na vzájemnou podmíněnost metody a zkoumané záležitosti, přistupuji ve druhé kapitole k Heideggerovým analýzám z prvního oddílu *Bytí a času*. Interpretačnímu následování analýz předchází proměna optiky (I.2.a), která má vůbec zpřístupnit fenomenální pole, na němž se Heideggerovy analýzy pohybují. Poté výkladově následují Heideggerovy analýzy, které vycházejí od světského jsoucna a odkrývají svět, resp. vazbu ‘vlastního bytí’ pobytu a ‘světa’ jako předpoklad našeho každodenního setkávání se s věcmi ve světě (I.2.b). Na základě Heideggerova naznačení prostorových význačností těchto struktur sleduji pak ve stejném postupu prostorovost našeho každodenního setkávání se s věcmi a zařizování ve světě vůbec, přičemž se z východiska každodenního zacházení s věcmi propracovávám k základním prostorovým určení existence vůbec (I.2.c). – Po předestření tohoto analytického postupu od světského jsoucna ke světu, resp. od prostorovosti každodenního zařizování se ve světě k základním existenciálním prostorovým určení následují Heideggerovy analýzy, které struktury explikované v prvním sledu analýz interpretují v opačném gardu od ustavování základních určení existence ke každodennímu setkávání se s věcmi světa. Tento zpětný chod analýz postupuje přes fenomenální vrstvy ‘ocitání se v naladění’ (I.3.a), rozumění (I.3.b), výkladu (I.3.c) a řeči (I.3.d). Ve své práci při následování tohoto sledu Heideggerových analýz doplňuji tyto analýzy o vlastní rozpracování prostorových určení, které se ustavují v tematizovaných existenciálních vrstvách. Jako klíčový fenomén se přitom ukáže řeč analyzovaná jako dění prostorově-významové artikulace, odehrávající se v rozsahu celé existenciální struktury od otevřenosti faktu bytí na existenciální rovině naladěného rozumění až po obracení se a pouštění do zartikulovaného pole našeho vidění na existenciální rovině rozumějícího výkladu. – Motiv řeči v souvislosti s prostorovostí otevírá další fenomenální oblasti, které zprvu z úzce vymezeného východiska Heideggerových analýz nebylo možné sledovat. Jde především o motiv *společně sdílené* prostorově-významové artikulace světa, a tím i o předpoklad vzájemného porozumění a jednání. A dále jde o motiv, který vyvstane s otázkou, jak a odkud vyrůstá tato společně sdílená artikulace světa. Tato otázka nás odkáže na motiv dějinnosti, tradice a kultury vůbec. (I.4.)

Ve druhé části práce sleduji především Heideggerovy pokusy o hlubší proniknutí do ustavování základu existence a pokusy o jeho podrobnější artikulaci. Činím tak na textech, které pocházejí z poměrně úzkého časového období (1926 – 1929) a sám Heidegger v nich rozumí svému záměru i metodě relativně identicky, nicméně mám za to, že již v tomto období lze sledovat započetí jistého posunu, který později vede Heideggera k explicitnímu přehodnocení jeho filosofie. – V první kapitole druhé části své práce sleduji postupně to, jak Heidegger v závěru prvního oddílu a v první polovině druhého oddílu *Bytí a času* uchopuje celost strukturní jednoty existence (II.1.a) a jak je nucen svým pojetím fenomenologie tuto konstatovanou celost strukturní jednoty fenomenálně vykázat a dosvědčit. Fenomenální výkaz celosti provádí analýzou existenciální role konečnosti (smrtelnosti) (II.1.b) a fenomenální

dosvědčení strukturní jednoty podává na specifickém fenoménu svědomí (II.1.c). Rozhodující roli v mém interpretačním výkladu fenoménu svědomí přitom hraje řeč, která je v první části práce interpretovaná ohledně svého existenciálního určení, bez něhož by motiv svědomí byl patrně nesrozumitelný. Motiv konečnosti a motiv specifického svědomí, jímž zakoušíme v naší každodenní situovanosti ve světských souvislostech nejpůvodnější založení vlastní existence, umožňují v souvislosti s prostorovostí uvážit i to, co rozhoduje o tom, že svou situovanost ve světských souvislostech rozpoznáváme a zakoušíme jako bytostně vlastní a jedinečnou situaci jednání, v němž jsme vyzýváni jednat sami za sebe. Jestliže tuto otázku spojíme s motivem společně sdílené prostorově-významové artikulace světa, jímž se do zřetele dostává motiv vztahu k druhým, motiv dějinnosti, tradice a kultury, pak jsme odkázáni do oblasti témat etiky, která zdánlivě při prvním pohledu stojí vně možností Heideggerových analýz. (II.1.d) – Heideggerovy pokusy o hlubší pronikání do ustavování základu existence a pokusy o jeho plastičtější artikulaci dále sleduji především na motivech ontologické diference, transcendence a bytostné negativity, a to postupně na základě souboru přednášek *Základní problémy fenomenologie* (II.2.a), na základě přednášky *Co je metafysika?* (II.2.b) a na základě pojednání *O bytostném založení důvodu* (II.2.c). V souvislosti těchto textů lze konstatovat možné prohloubení náhledu do ustavování základu existence a zároveň i možnou proměnu tázání po bytí vůbec. Prohloubený náhled do ustavování existence pak přináší i další interpretační možnosti ohledně základního ustavování existenciální prostorovosti, jež bylo analyzováno v první části této práce. – Jelikož se však Heideggerovy analýzy pohybují v jistých víceznačnostech, které jsou dány jednak spletností sledovaných struktur a jednak tím, že i přes zřejmé proměny v tázání či v popisech klíčových struktur Heidegger sám stále prezentuje svůj záměr i metodu relativně identicky, jsem si vědom toho, že naznačení možných posunů a proměn je problematické, a proto chápu toto jejich konstatování spíše jako podnět k další úvaze a práci.

V závěru své práce přináším shrnutí nejdůležitějších získaných existenciálních určení prostorovosti. Přitom dopředu musím upozornit na to, že předkládaná studie k Heideggerovu pojetí prostorovosti v rámci jeho fundamentální ontologie je pouze dílčí, a to proto, že nesleduje založení prostorovosti v časovosti existence. Pro obšírnou analýzu založení prostorovosti z časovosti připravila ovšem předkládaná práce půdu, na jejímž základě lze tuto temporální interpretaci provést.

Ohledně využití výkladových zdrojů ke sledovaným motivům Heideggerovy filosofie musím konstatovat, že mi paradoxně nepomohly texty, které pojednávají o Heideggerových tématech, které ve své práci sleduji,<sup>7</sup> nýbrž nejvíce mne interpretačně posunuly výklady, které explicitně či implicitně na sledovanou Heideggerovu tematiku samostatně navazují. Podnět k takovýmto interpretačním posunutím přitom nebyl dán bezprostředně výkladem nějakého motivu Heideggerovy filosofie, nýbrž spíše konfrontací s výkladem, který tematizuje totéž, co Heidegger, vychází ze stejného pojetí hermeneutiky či fenomenologie a přitom dané téma formuluje způsobem, který zprvu nekorespondoval s tím, jak jsem mu sám původně v Heideggerových výkladech rozuměl. Příkladem takovéto inspirační konfrontace jsou některé Gadamerovy výklady souvislosti řeči a rozumění.<sup>8</sup> Avšak za nejvíce inspiračních interpretačních podnětů a vůbec za otevření jistého interpretačního přístupu k Heideggerově filosofii vděčím Ladislavu Benyovszkému, a to nejenom díky jeho publikovaným pracím,<sup>9</sup> ale

<sup>7</sup> K dispozici jsem měl např. jinak přínosné studie: G. FIGAL, *Martin Heidegger, Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main: Hein, 1991; F.-W. V. HERRMANN, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“*, Band 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.

<sup>8</sup> Konkrétně např. teze, že porozumění je vždy řečové, kterou lze najít v H.-G. GADAMER, *Člověk a řeč*, Praha: OIKOYMENH, 1999 (překl. J. Sokol a J. Čapek).

<sup>9</sup> Jde zvláště o kratší studie věnující se problematice fundamentální ontologie: L. BENYOVSZKY, „Dvě cesty za bytností záporu ve fundamentální ontologii“, in *Reflexe*, 18, Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 6 (1 – 24); L. BENYOVSZKY, „Negativita a vrženost“, in *Filosofický časopis*, 47/1999, 3, Praha: Filosofický ústav AV ČR,

především díky zkušenosti s jeho interpretační prací *na živo* v rámci jeho heideggerovských a jiných seminářů.

## I. ROZVINUTÍ ANALÝZ EXISTENCIÁLNÍ PROSTOROVOSTI Z HEIDEGGEROVA *BYTÍ A ČASU*

Záměrem první části předkládané studie je na základě prvního oddílu *Bytí a času* předestřít Heideggerovu koncepci prostorovosti lidské existence a dále tato získaná základní určení samostatně interpretačně rozvinout. – Před výkladem Heideggerových analýz a jejich interpretačním rozvinutím je ovšem potřeba vstoupit do Heideggerovy interpretační perspektivy a uvážit možnosti našeho interpretačního uchopení Heideggerových analýz (I.1.). Po předestření Heideggerova pojetí fenomenologie následuje faktická proměna optiky ohledně fenomenálního pole, které budu tematizovat (I.2.a). Teprve pak je možné následovat Heideggerovy analýzy. První sled analýz vychází od každodenního setkávání se s věcmi světa, aby se těmito analýzami odkryl umožňující předpoklad tohoto vztahu k jsoucnu (I.2.b). Postupně odkryté konstitutivní struktury každodenního zacházení s věcmi až po jejich umožňující předpoklad ve vazbě ‘bytí pobytu a světa’ pak ještě jednou procházím a analyzuji ohledně jejich prostorových určení (I.2.c). Takto předběžně odkryté struktury existence a její prostorovosti budu následně analyzovat v obráceném gardu od jejich původního založení v ‘ocitání se v naladění’ (I.3.a), přes rozumění (I.3.b) až po výklad (I.3.c). Souběžně s následováním Heideggerových analýz sledovaných existenciálních vrstev samostatně interpretuji i ustavování jejich elementárních prostorových určení. Přitom se pokusím jako klíčový existenciální fenomén ukázat řeč, která prostupuje všemi sledovanými existenciálními vrstvami (I.3.d). Řeč spolu s její světskou podobou ve vyslovené mluvě umožňuje i další interpretační rozvinutí, ve kterém lze celé ustavování existence ukázat jako dění zvláštního hermeneutického kruhu, kteréžto dění má dialogickou povahu. Tyto charaktery se promítají i do ustavování existenciální prostorovosti. Pokud přitom uvážíme dějinnost existence a s tím související společně sdílenou srozumitelnost světa, otevře se nám tematické pole, ve kterém lze alespoň náznakem ukázat dosah Heideggerových analýz existence a její prostorovosti i do oblastí, které nejsou Heideggerem samým v *Bytí a čase* tematizovány. (I.4.)

### 1. Vstup do Heideggerovy interpretační perspektivy: proč existenciální analýza v *Bytí a čase* tematizuje svět a proč od motivu světského jsoucna

Vlastní analytická práce Heideggerova *Bytí a času* se počíná v § 15 analýzou světskosti světa, čili analýzou základních ustavujících struktur světa jako strukturního momentu *bytí pobytu*, které je též označeno termínem *existence*. Analýza světskosti přitom vychází od světského jsoucna,<sup>1</sup> tj. od jsoucna, s nímž se ve svém bytí ve světě setkáváme. Proč fundamentálně ontologická analytika začíná u existenciálního fenoménu světa a proč sledování jeho základních struktur vychází od světského jsoucna? – Pro zodpovězení této výchozí otázky, pomocí níž chci vstoupit do základní problematiky *Bytí a času*, je třeba vidět souvislost dvou věcí – souvislost mezi zkoumanou záležitostí (*co* zkoumáme) a metodou zkoumání (*jak* zkoumáme), které se ve své konkretizaci k sobě navzájem vztahují svými určeními jako vzájemně se podmiňující předpoklady, což Heidegger vyjadřuje při výkladu metody fundamentální ontologie tak, že metoda zkoumání se řídí zkoumanou záležitostí,<sup>2</sup> přičemž se ukáže, že zkoumaná záležitost existenciálních fenomenologických analýz nese sama v sobě – ve svém bytostném ustavování – strukturu této metody zkoumání.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> „Das Innerweltliche“, resp. „das innerweltliche Seiende“ tlumočím jako ‘světské jsoucno’.

<sup>2</sup> „Es soll überhaupt nicht der Aufgabe einer vorgegebenen Disziplin genügt werden, sondern umgekehrt: aus den sachlichen Notwendigkeiten bestimmter Fragen und der aus den ‘Sachen selbst’ geforderten Behandlungsart kann sich allenfalls eine Disziplin ausbilden.“ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 7, s. 27.

<sup>3</sup> Tato druhá stránka vzájemného určování metody a zkoumané záležitosti je naznačena v § 2 při analýze struktury teoretického tázání a pak též v § 7 při výkladu identifikace ontologie s fenomenologií a hermeneutikou.

Zkoumanou záležitostí sledovaného oddílu *Bytí a času* je struktura existence čili struktura bytí pobytu (což přetlumočeno do běžného jazyka znamená strukturu toho, *jak* jako lidé *jsme*).<sup>4</sup> Základní charakter a strukturu existence musí Heidegger předeslat právě v souvislosti s formulováním úkolu fundamentální ontologie a s určením její metody ještě před vlastní analytikou, v níž má tato struktura být fenomenálně vykázána. – První předeslané základní určení bytí pobytu má dva rysy. Jednak bytí pobytu je *vždy jeho*. A jednak pobyt je ve svém bytí ve vztahu k tomuto bytí, přičemž tento vztah je dále formulován tak, že pobytu jde v jeho bytí o toto bytí, což radikálněji vyjádřeno znamená, že mu jde v jeho bytí o to, *aby byl*.<sup>5</sup> Toto dvojí základní určení bytí pobytu shrnuje Heidegger pojmem existence, která pak neznamená tradiční prosté vyjádření, *že něco jest*, nýbrž je v rámci fundamentálně ontologických analýz definována tak, že existence coby bytí pobytu je *vždy jeho* bytí a že mu ohledně tohoto bytí jde o to, *aby byl*. – Přitom tento vztah pobytu k bytí se neděje jako tematická sebereflexe zprostředkovaná vztahem subjektu a objektu, nýbrž vždy a stále jako bezprostřední netematické a nevýslovné rozumění tomu, *jak* býti. Jinak řečeno, jako lidé *jsme tak*, že vždy (a to povětšinou netematicky a nevýslovně) *rozumíme* tomu, *jak* ‘býti’. Takovéto rozumění bytí v sobě ovšem obsahuje také rozumění tomu, *jak tady* – tj. vždy v celku *světa* – s něčím či *při* něčem býti. Základní momenty vztahu pobytu k bytí, jež má povahu ‘*vždy jeho* bytí’ a zároveň povahu ‘jít mu o to, *aby byl*’, jsou *svět* a zároveň *jsoucno*, se kterým se pobyt ve svém bytí ve světě setkává.<sup>6</sup> – Zde se dostáváme k nepřehlédnutelné zvláštnosti onoho rozumění tomu, *jak tady* s něčím *při* něčem býti, která spočívá v tom, že v tomto rozumění vlastního ‘*jak tady býti*’ si pobyt rozumí právě od toho, *s* čím a *při* čem *tady* jest, resp. od vždy celé světské okolnosti, jež je vytvářena souvislostí toho, *s* čím se *tady* (vždy v celku světa) pobyt setkává a *při* čem v tomto setkávání jest. Jinak řečeno si pobyt ve svém bytí rozumí od světského *jsoucna* a od celé světské okolnosti, jež je spoluutvářena právě v setkávání se s tímto *jsoucnem*. Tato zvláštnost, že si pobyt ohledně svého bytí rozumí od světského *jsoucna* a jím spoluutvářené právě vždy celkové světské okolnosti, vede k tomu, že pobyt se v tomto rozumění vlastního bytí odvrací od bytí (od rozumění onomu ‘býti’ vůbec a jeho smyslu) právě k *jsoucnu*, s nímž se ve své každodennosti ve světě především setkává, přičemž si v tomto odvratu zároveň zakrývá základní určení vlastního bytí. Toto zakrývání si základních určení vlastního bytí v každodenním rozumění si ohledně svého ‘*jak tady býti*’ je ovšem něco, co však právě k bytí pobytu patří stejně původně jako výše uvedené dva charakter bytí (‘*vždy jeho* bytí’ a ‘že mu jde o to, *aby byl*’) a co nemůže fundamentálně ontologická analytika přeskočit k onomu rozumění bytí vůbec. Tato zvláštnost bytí pobytu

---

Viz tamt., s. 5n. a s. 35n. Plně však tato souvislost vzájemného určení zkoumaného předmětu a metody vysvitne v průběhu vlastních analýz.

<sup>4</sup> Pro připomenutí celé souvislosti: první oddíl *Bytí a času* je přípravnou analytikou struktur bytí pobytu, které mají být ve druhém oddíle interpretovány jednak ohledně své jednoty a celkovosti a jednak ohledně svých časových významů tak, aby ve třetím plánovaném oddíle bylo možno explikovat čas sám jako horizont každého rozumění bytí vůbec, po jehož pojmovém uchopení se mají získané existenciální struktury znovu interpretovat, tentokrát však již ve světle explikovaného smyslu bytí. Třetí oddíl již nebyl doplněn, a tím nebylo dosaženo ani celkového záměru a cíle fundamentální ontologie. Celkový záměr a cíl fundamentální ontologie, jakož i zdůvodnění postupu a rozvrh jednotlivých kroků viz tamt., s. 1, dále zvl. § 5, s. 15 – 19 a § 8, s. 39 – 40.

<sup>5</sup> „Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist *je meines*. Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es seinem eigenen Sein überantwortet. Das *Sein* ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht.“ Tamt., § 9, s. 41 – 42. Srov. též § 4, s. 12 – 13, kde je toto základní dvojí určení uvedeno v souvislosti s dalšími bytostnými charakteristikami, kterými především jsou ‘rozumění bytí’ a dále to, že toto bytí, resp. rozumění bytí se děje vždy jako ‘bytí ve světě’.

<sup>6</sup> Srov. tamt., § 4, s. 12 – 13. Aby artikulace tohoto charakteru byla ucelenější, bylo by třeba říci, že rozumí tomu, *jak tady* je s někým a něčím, resp. *při* někom a něčem. Avšak ono ‘být s někým’ má jinou povahu než ‘být s něčím’. Celou problematiku druhého pro zpřehlednění postupu analýzy vynechám a vrátím se k ní pouze v několika poznámkách.

pak musí také korespondovat s určením metody fundamentální ontologie, které Heidegger rozumí jako fenomenologii.

Heidegger vykládá určení metody fundamentální ontologie jako fenomenologie ve třech krocích, kdy nejprve samostatně předvádí své pojetí fenoménu, dále základní roli řeči a nakonec v jejích syntéze předvede základní úkol i charakter fenomenologie.<sup>7</sup> Pro nynější zjednodušené uvedení do souvislosti považuji za postačující upozornit na Heideggerovo rozlišení formálního, vulgárního a fenomenologického pojetí fenoménu, přičemž ve vztahu mezi souvislostí všech těchto tří určení fenoménu a mezi základním charakterem řeči se pak artikuluje úkol i charakter fenomenologie samé. – Formální strukturu fenoménu Heidegger vykresluje metaforou, kterou vytváří pomocí etymologie slova „fenomén“, kterážto etymologie však sama není pro povahu věci podstatná.<sup>8</sup> Podstatné je to, že fenomén je přitom určen jako něco ukazujícího se, resp. jako to, co se samo o sobě od sebe ukazuje, jeví, je zřejmé;<sup>9</sup> a že je přitom dále naznačeno, že aby se něco mohlo samo od sebe ukazovat, je zapotřebí jistého předpokladu, který je metaforicky vyjádřen jako světlo, které však formálně znamená, že tady jest cosi, v čem se vůbec může něco stávat zřejmým, samo o sobě viditelným.<sup>10</sup> Formální struktura fenoménu pak zahrnuje dvě stránky: jednak ono samo od sebe *ukazující se* a jednak ono, v čem se (jako *ve světle*) může vůbec něco ukazovat, být vidět. – *Ukazování, nechávání vidět* jako přechod mezi oběma strukturními stránkami *fenoménu* je pak Heideggerem zároveň určeno jako původní smysl řeči,<sup>11</sup> který formuluje tak, že řeč nechává vidět to, o čem je v ní řeč, resp. že se v řeči touto řečí stává něco samo od sebe zřejmým.<sup>12</sup> Řeč jako ‘nechávání vidět’ je však pouze způsobem původnějšího odkrývání, v němž se vůbec stává cosi zřejmým a které Heidegger označuje jako dění pravdy.<sup>13</sup> – Vulgární (ve smyslu všeobecně běžné) pojetí fenoménu v těchto souvislostech vyjadřuje to, že v našem každodenním, běžném rozumění identifikujeme ono ukazující se, zřejmé, resp. ono, co necháváme v řeči vidět jako to, o čem je v ní řeč, s tím, co prostě jest, se jsoucnem; přičemž ve vší samozřejmosti přehlízíme *předpoklady* toho, že se něco *může* ukazovat a stávat zřejmým. Právě na *předpoklady možnosti* toho, že se něco samo od sebe ukazuje a stává zřejmým, se obrací fenomenologické pojetí fenoménu, které je vlastně formulováno jako úkol, jenž je implikován v samé struktuře fenoménu, jak byla výše formálně naznačena. Ve fenomenologickém pojetí fenoménu jde totiž právě o to „nechat vidět“ to, „co se především a ponejvíce právě *neukazuje*, co oproti tomu, co se především a ponejvíce ukazuje, je *skryto*, avšak je zároveň něčím, co bytostně přísluší k tomu, co se především a ponejvíce ukazuje, a

<sup>7</sup> Tamt., § 7, s. 28n.

<sup>8</sup> Tamt. § 7, s. 28. Heidegger využívá souvislosti řeckých slov FAINESTHAI – FAINÓ – FÓS, kterou lze přetlumočit zhruba jako *ukazovat se, být zřejmým – ukazovat, ozřejmovat, přivádět na světlo – světlo, jas*. Pro formulování formální struktury fenoménu zde není podstatné etymologické založení slova fenomén, nýbrž právě naznačená souvislost významů *ukazovat se – ukazovat, přivádět* či *vyvádět na světlo – světlo* jako to, v čem se vůbec může něco ukazovat, být vidět.

<sup>9</sup> „... sich zeigen; ... das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare ...“ Tamt.

<sup>10</sup> „... das Licht, die Helle, d. h. das, worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann.“ Tamt.

<sup>11</sup> A to opět s pomocným zprostředkujícím odkazem na řeckou etymologii slov LOGOS – DÉLÚN – APOFAINESTHAI – APOFANSIS; viz tamt., s. 32n.

<sup>12</sup> „LOGOS als Rede besagt vielmehr soviel wie DÉLÚN, offenbar machen das, wovon in der Rede ‘die Rede’ ist. ... Der LOGOS läßt etwas sehen (FAINESTHAI), nämlich das, worüber die Rede ist und zwar *für* den Redenden (Medium), bzw. für die miteinander Redenden. Die Rede ‘läßt sehen’ APO ... von dem selbst her, wovon die Rede ist.“ Tamt., s. 32.

<sup>13</sup> „Und wiederum, weil der LOGOS ein Sehenlassen ist, *deshalb* kann er wahr oder falsch sein. Auch liegt alles daran, sich von einem konstruierten Wahrheitsbegriff im Sinne einer ‘Übereinstimmung’ freizuhalten. Diese Idee ist keinesfalls die primäre im Begriff der ALÉTHEIA. Das ‘Wahrsein’ des LOGOS als ALÉTHEUEIN besagt: das Seiende, *wovon* die Rede ist, im LEGEIN als APOFAINESTHAI aus seiner Verborgenheit herausnehmen und es als Unverborgenes (ALÉTHES) sehen lassen, *entdecken*.“ Tamt., s. 33.

sice tak, že tvoří jeho smysl a základ“.<sup>14</sup> Jinak řečeno fenomenologie chce *odkrývat skryté základy a předpoklady neskrytého zřejmého*, s nímž se setkáváme v naší každodennosti a jemuž přitom rozumíme jako jsoucím.

Rozumíme-li onomu především a ponejvíce zřejmému, co je vždy v naší každodennosti nasnadě, jako *jsoucím* (ve smyslu, že *to* tady prostě nějak *jest*), pak oním nezřejmým základem a předpokladem tohoto zřejmého jsoucího je rozumění *bytí* vůbec (*rozumění* tomu, že a *jak* něco *jest*). Je-li jsoucno chápáno jako *zřejmé, ukazující se* (a nikoli jen prostě kategoriálně pojmově uchopeno ve výpovědi, že zde něco *jest*), bude předpokladem a základem tohoto ‘stávat se zřejmým’ nějaké původní ‘v čem jako ve světle vůbec moci být vidět’, přičemž toto ‘v čem jako ve světle’ bude mít charakter jakési původní *odhalenosti*, kterou Heidegger předběžně uvádí do souvislosti s *pravdou*. A nakonec rozumíme-li v souvislosti s výše předeslanými základními charakteristikami existence tomuto zřejmému jsoucím jako *světskému* jsoucnu, je oním nezřejmým základem a předpokladem tohoto rozumění *svět* sám jako to, v čem se s něčím *tady* jako se jsoucnem světa mohu setkávat. Jako na skrytý základ neskrytého zřejmého pak úkol fenomenologie míří na souvislost motivů *bytí, světa* a původní *odhalenosti* jakožto *pravdy*. V tomto směřování však nelze přeskočit ontologický pohyb zakrývání, spočívající právě v tom, že ve svém každodenním rozumění onomu ‘jak býtí’ si pobyt rozumí od světského jsoucího. Proto první analytický krok je odkrytí základních charakterů světa (‘v čem býtí s něčím při něčem’), přičemž tento krok musí být veden od světského jsoucího naší každodennosti (‘s čím tady při něčem především býtí’).

Na této souvislosti mezi zkoumanou záležitostí a způsobem zkoumání můžeme nyní také vidět jejich výše zmiňované vzájemné podmínění. Při určování metody jsme jednak při její formulaci vedeni základními charakterem existence, tedy tím, co touto metodou máme zkoumat; a jednak jsme zároveň při určování metody zkoumání, tj. při vytyčování úkolu fenomenologie, k těmto charakterům existence opětovně odkazováni jako k tomu, co na jednu stranu vůbec umožňuje toto zkoumání (řeč) a co zároveň na druhou stranu tímto zkoumáním máme přivést na světlo (fenomenálně vykázat ustavující strukturní momenty existence – mezi nimi tedy i řeč). Můžeme zde konstatovat jakýsi kruhový vztah vzájemného podmínění mezi tím, *jak* na jedné straně chceme a vlastně vůbec můžeme mluvit o struktuře vlastní existence, a touto *vlastní strukturou existence* na straně druhé, o které chceme mluvit a jejíž bytostnou součástí je sama řeč, jíž o ní mluvíme.<sup>15</sup> – V Heideggerově pojetí pak fenomenologie s ústřední rolí řeči má charakter *výkladu*,<sup>16</sup> což ovšem s odkazem na existenciální význam výkladu a řeči znamená *artikulaci a explikaci*.<sup>17</sup> Fenomenologie má povahu řeči, která se obrací k vlastní lidské existenci (vycházejíc přitom zprvu od toho, co je v našem existování především zřejmé), aby *artikulovala* (resp. *explikovala*) – čili v řeči sledovala a na základní momenty *rozkládala* – v každodennosti skrytou ustavující strukturu naší existence a tyto strukturní momenty a jejich konstitutivní souvislosti a smysl touto artikulací *přiváděla na světlo, ukazovala*. Pojetí fenomenologie jako artikulace, jež přivádí do zjevnosti původně

<sup>14</sup> „Was ist das, was die Phänomenologie ‘sehen lassen’ soll? ... Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht.“ Tamt., s. 35.

<sup>15</sup> O tomto rysu fundamentálně ontologických analýz a vůbec celého úkolu viz již úvodní Heideggerovo ohrazení se oproti možné námitce o kruhu v dokazování v § 2, s. 7 – 8. Oproti pojetí odvozujičního vypovídání charakterizuje Heidegger fundamentálně ontologické tázání jako „die aufweisende Grund-Freilegung“, jakési vykazující uvolňování základu, čemuž v souvislosti s charakterem fenomenologie lze rozumět jako ‘nechat vyvstat a vidět základ’.

<sup>16</sup> „... der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist *Auslegung*.“ Tamt., § 7, s. 37.

<sup>17</sup> O souvislosti výkladu („die Auslegung“), rozkládání („auseinanderlegen“), artikulace („die Artikulation“) a explikace ve smyslu vynesení na světlo, příp. do blízkosti slov. § 32, zvl. s. 148 – 149, a § 34, zvl. s. 161. Těmto charakterům se však budu dále věnovat, takže tuto zmínku nyní ponechávám pouze v podobě odkazu.

v každodennosti zakrývané existenciální struktury, umožňuje Heideggerovi s pomocným odkazem na hermeneutický motiv 'zvěstovat' chápat fenomenologii též jako hermeneutiku.<sup>18</sup>

Na závěr náčrtu vzájemného určení metody a zkoumané záležitosti, z něhož vyplynulo i východisko (světské jsoučno) a počáteční směr zkoumání (svět), můžeme připojit i metodickou poznámku jak ohledně následných interpretací, tak i ohledně čtení Heideggerových fundamentálně ontologických textů vůbec. – Sledované analýzy zkoumají bytí pobytu (existenci), jež má charakter 'vždy jeho' bytí. Naše porozumění při sledování těchto analýz, tj. při čtení Heideggerových textů, se musí k této sledované záležitosti samé obracet, tzn. nesledovat pouze formálně pojmová určení a jejich vazby a nečinit z jejich fixování a případně překladau dogma, nýbrž je třeba se nechat těmito analýzami vést, následovat je, a přitom se obracet k vlastní existenci a pro sebe sama artikulovat a explikovat její struktury. Následná studie je takovýmto pokusem: s důrazem na motiv prostorovosti a pod vedením Heideggerových analýz z I. oddílu *Bytí a času* artikulovat a explikovat vlastním způsobem sledované existenciální struktury a souvislosti. – Přistoupí-li se však ke čtení textů dogmaticky či ztratí-li se vstřícnost porozumění a respekt k tomu, že např. nezvyklé formulace a obraty *se pokoušejí* vyjádřit nesamozřejmé založení každodenních samozřejmostí,<sup>19</sup> rezignuje se tak i na možnost ohledně zkoumané záležitosti 'vidět či se vůbec něco dozvědět', jak formuluje smysl každého čtení jeden z největších Heideggerových žáků H.-G. Gadamer.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Že lze fenomenologii chápat jako hermeneutiku, to opět nevyplývá jen z nějaké výpomocné etymologie, ale především z její struktury tázání. Ta má povahu odkrývajícího kruhového vztahu k vlastním základům. O tom, že jde o zvláštní hermeneutický kruh a že tento kruh je základní strukturou existence vůbec (tedy nejen strukturou teoretického zkoumání), bude řeč ještě dále. Prozatím lze předběžně odkázat na souvislost mezi formulací struktury tázání, určením metody a určením smyslu. Viz tamt., zvl. § 2, s. 5 – 8, § 7, s. 27n, § 32, zvl. s. 152 – 153.

<sup>19</sup> 'Nesamozřejmé' nikoli v občasném vágním smyslu 'výjimečné', nýbrž ve smyslu 'nebýt sám od sebe především a ponejvíce nasnadě'. Nesamozřejmé je to, co zakládá samozřejmost naší každodennosti, co je však právě v každodenním zacházení s věcmi a v zařizování se ve světě právě ve vši samozřejmosti *přehlíženo*, a tak *neviděno*.

<sup>20</sup> „... autentickou intencí porozumění je toto: čteme-li nějaký text ve snaze mu porozumět, vždycky očekáváme, že nás něčemu *naučí*.“ H.-G. GADAMER, *Problém dějinného vědomí*, Filosofický ústav AV, Praha 1994 (překl. J. Němec a J. Sokol), s. 45. 'Naučit se něčemu' zde znamená dozvědět se, že něčemu lze rozumět i *jinak*, než jak jsem doposud rozuměl; čili rozšířit vlastní porozumění něčemu o toto *jiné*. Nezvyklost či vůbec zkušenost, že právě onomu 'oč běží' v textu nerozumím, je pak indikátorem možnosti 'rozumět i *jinak*'. Tuto možnost mohou respektovat a snažit se porozumět – čili pohnout se svým stávajícím rozuměním, anebo to lze také *vyřešit* zaškatalkováním do stávajících kategorií rozumění a popisů, resp. v ignorujícím přehlížení tuto možnost vůbec nevidět.



## 2. Analýza světskosti od světského jsoucna; světskost a prostorovost

### a) Proměna optiky

V důsledku svéráznosti zkoumané záležitosti – lidské existence – a v důsledku s ní souvisejících metodických požadavků, jak bylo obojí ve vzájemném vztahu výše ve zkratce pojednáno, musí analýza ustavujících struktur existence vycházet od našeho každodenního běžného existování, které je třeba ohledně jeho ustavujících strukturních momentů teprve rozkrýt. Před vlastním započítím analýz našeho každodenního existování však považují za vhodné odkázat na jistou proměnu optiky, kterou Heidegger nabízí a vlastně po čtenáři vyžaduje v § 12 *Bytí a času*, kde načrtává základní strukturní momenty existence, které budou určovat postup dalších analýz. Pro tuto proměnu optiky je zapotřebí mít na zřeteli již předtím předeslané základní charakteristiky existence.

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 to, aby byl’ – se zároveň odehrávají jako rozumějící vztah k tomuto bytí.<sup>21</sup> Rozumějící vztah k tomuto bytí je však v každodennosti našeho existování určen světským jsoucnem, 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 býtí’.<sup>22</sup> Tento charakter rozumějícího vztahu k bytí ‘jak tady (ve světě) s něčím při něčem býtí’ uchopuje Heidegger složeným termínem „bytí-ve-světě“.<sup>23</sup> Formální podoba tohoto pojmu má naznačovat dvě stránky toho, čeho je pojmem. Jednak se jím postihuje jednotný fenomén onoho rozumějícího vztahu k bytí a jednak se jím zároveň naznačuje, že tento vztah je strukturován jistými existenciálními strukturními momenty, které lze v následných analýzách zdůraznit či upřednostnit (nikoli však pojednat odděleně zvlášť), přičemž se do zřetele dostanou vždy i ostatní strukturní momenty. Tyto strukturní momenty Heidegger označuje výrazy „ve světě“, „kdo“ je tímto způsobem bytí (tzn. jako „bytí-ve-světě“) a „bytí-v“.<sup>24</sup> Toto zvýraznění strukturních momentů jednotného fenoménu „bytí-ve-světě“ jednak určuje členění postupu jeho analyzování a jednak právě na posledním uvedeném momentu „bytí-v“ se má ještě před započítím vlastních analýz předběžně provést to, čemu říkám proměna optiky a co Heidegger označuje jako „orientující charakteristiku“.<sup>25</sup> Záměr této orientující charakteristiky má negativní a pozitivní stránku. Negativní v tom, že se vymezuje proti reduktivnímu pojetí jsoucna ve smyslu ‘pouze čehosi *vyskytujícího se*’ a proti descartesovskému pojetí prostoru, jež v novověké filosofii převládlo. Pozitivní stránka pak spočívá v tom, že čtenář je velice jednoduše uveden do fenomenálního pole, které bude následně podrobně analyzováno. Oba pohyby určení – negativní a pozitivní – tak vytvářejí zmiňovanou proměnu optiky.

Strukturní moment „bytí-v“, jež lze opisem vyjádřit tak, že ve své každodennosti vždy nějak samozřejmě rozumím onomu ‘jak tady (ve světě) s něčím při něčem býtí’, neoznačuje prostorové vztahy ve smyslu, že jedno jsoucno je ‘uvnitř v’ druhém a zde případně spolu s jinými navzájem vedle sebe, nad sebou atd., přičemž jsoucno, které obsahuje ona ostatní, je v dalším větším, a to opět ve větším atd. až po to největší, nad co nic většího již myslet nelze,

<sup>21</sup> V rámci sledované pasáže srov. tuto rekapitulaci v M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 12, s. 52 – 53: „Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält.“

<sup>22</sup> Vedle zkušenostně-fenomenální opory lze pro tuto opisnou formulaci najít oporu i v Heideggerových vyjádřeních. Srov. tamt., § 12, s. 54 – 56, z předběžných charakteristik existence § 4, s. 12 – 13, a posléze především ve vlastních analýzách § 15, s. 66n.

<sup>23</sup> „Das In-der-Welt-sein“, viz tamt., § 12, s. 53.

<sup>24</sup> 1. „Das *In der Welt*“, 2. „Das *Seiende*, das je in der Weise des In-der-Welt-seins ist. Gesucht wird mit ihm das, dem wir im ‘Wer?’ nachfragen. ...“, 3. „Das *In-Sein* als solches“. Tamt.

<sup>25</sup> Tamt.

co však samo má v tomto pojetí povahu nekonečné prázdné prostory jako možnosti tělesového výskytu rozprostraněných jsoucen. Tuto abstraktní prostoru, která v tomto způsobu uchopení zároveň představuje to, co tu vždy jest, lze pak charakterizovat pouze třemi směry rozprostraněnosti do výšky, šířky a hloubky.<sup>26</sup>

Oproti této prostorové představě ve smyslu 'vyskytovat se uvnitř v ...' má naše každodenní „bytí-v“, resp. to, jak ve své každodennosti rozumím onomu 'jak tady (ve světě) s něčím při něčem býtí', povahu obývání, zdržování se, zacházení s něčím, zařizování se v nějaké celkové okolnosti a při tom mít co do činění s něčím, starat se, obstarávat apod.<sup>27</sup> Charakteristiku této povahy našeho každodenního rozumění tomu, jak býtí ve světě, Heidegger dále rozvádí na modifikaci momentu „bytí-v“ v podobě „býtí při“, které opět nemá význam vyskytovat se 'u něčeho' ve smyslu 'stát vedle ...'.<sup>28</sup> Toto 'býtí při' je titulem pro ten fakt naší každodennosti, že se v zacházení a obstarávání *setkávám* se jsoucný světa tak, že jsem v tomto setkávání při nich způsobem, že se mě *dotýká* to, jak tady – ve světě – právě s nimi jsem, přičemž vzhledem k tomu, jak se mě celek toho '*jak tady s nimi jsem*' právě dotýká, se adekvátně tomu zařizují. A dotýkat se mohou právě proto, že mi v tomto 'vždy mém' býtí 'jde o to, jak tady býtí', a to navíc tak, že 'mi přitom vždy nějak jest', což je na druhou stranu předpokladem pro to, aby se mě něco vůbec mohlo *týkat*.<sup>29</sup>

Tato orientující charakteristika nás odkazuje k radikálně jinému fenomenálnímu poli, než je to, které se před námi otevírá z východiska abstraktního pojetí prostoru jako prázdné nekonečné prostory určené toliko dimenzemi šířky, hloubky a výšky. Předběžnou charakteristikou „bytí-v“ a „býtí při“ jsme uvedeni do fenomenálního pole našeho každodenního zařizování se ve světě a zacházení se jsoucný světa, které se děje za naprosté důvěrné obeznámenosti s nimi a ve vždy celkové souvislosti. Souhrnný pojem pro toto fenomenální pole je „obstarávání“, resp. „zařizování se“.<sup>30</sup> Úkolem, který před nás Heidegger staví, je rozkrýt ustavující struktury tohoto fenomenálního pole a proniknout při tom k jejich základním momentům, které v našem každodenním rozumění v rámci tohoto pole zůstávají

<sup>26</sup> Srov. jednodušší Heideggerovo negativní vymezení fenoménu „bytí-v“ tamt., s. 53 – 54. Podrobně Heidegger analyzuje toto descartesovské pojetí prostoru tamt., §§ 19 – 21, s. 89n., kde také odkrývá to, na jakém pojetí bytí se toto chápání prostoru ustavuje. Rozprostraněnost jako základní charakter tělesné substance je to, co na jsoucnu setrvává i při změnách všech jeho vlastností. Stálost a setrvalost je pak základní substanciální určení, a to jak pro *res extensa*, tak i pro *res cogitans* a také pro Boha, jenž pak v perspektivě této interpretace spíše než substancí je výrazem právě substanciality vůbec. Viz tamt., zvl. pak s. 95n. Jak 'empiricky' probíhá redukce světského jsoucnu na *res extensa*, viz u Descartesa ve známé ilustraci s voskem – a to tu pasáž, kde se sleduje to, co při všech změnách *zůstává*. Viz R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia – Meditace o první filosofii*, Praha: OIKOYMENH, 2001 (překl. P. Glombíček, T. Marvan), s. 44 – 47.

<sup>27</sup> Srov. smysl slov (nikoli slovníkový překlad, který by v češtině nekorespondoval s Heideggerovou výpomocnou etymologií, jejíž pomocná zprostředkující role se nesmí zaměnit s odůvodněním významů) v M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 12, s. 54 a 56: „wohnen, habitare, sich aufhalten; ... ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; ... wohnen bei ..., vertraut sein mit ...“; „... zutunhaben mit etwas“ ad. až po shrnující pojem tohoto způsobu „bytí-v“, jímž je „das Besorgen“.

<sup>28</sup> Pojem „das 'Sein bei'“ a jeho negativní i pozitivní charakteristiku viz tamt., s. 54 – 55.

<sup>29</sup> „Seiendes kann ein innerhalb der Welt vorhandenes Seiendes nur berühren, wenn es von Hause aus die Seinsart des In-Seins hat – wenn mit seinem Da-sein schon so etwas wie Welt ihm entdeckt ist, aus der her Seiendes in der Berührung sich offenbaren kann, um so in seinem Vorhandensein zugänglich zu werden.“ Tamt., s. 55. Citace je víceznačná, neboť bezprostředně navazuje na negativní vymezení významu „býtí při“, ze kterého přebírá termíny, jímž však již dává jiné významy. Pro záměr mého výkladu je zde důležité vidět souvislost významů „býtí při“ s dotýkáním. Tuto souvislost se pokouším interpretovat ve formulaci, že *při* něčem či *při* někom *jsem* tak (aniž musím stát vedle), že *se* mne *týká* to, jak s nimi jsem. K motivu doteku – býtí v Heideggerově textu rozdílně terminologicky fixovanému (das Berühren, die Betroffenheit, die Angänglichkeit ad.) – se ještě navrátíme v souvislosti s fenoménem 'ocitání se v naladění' (předběžně srov. tamt., § 29, s. 137). Zkráceně lze předeslat: *při* něčem či *při* někom *jsem* tak, že *se* mne *týká* to, jak s nimi jsem, takže *mi přitom vždy nějak jest*; a opačně – naladěnost (to, že mi vždy nějak jest) otevírá vůbec možnost pro to, aby se mne mohlo něco dotýkat a adekvátně tomu mi na tom záležet.

<sup>30</sup> „Das Besorgen“, tamt., § 12, s. 57.

právě co do vlastního založení tohoto rozumění pro toto rozumění samo neprůhledné. Máme tedy zprůhlednit v každodennosti nezřejmé základy každodenní zřejmosti toho, s čím se ve světě setkáváme. Nejběžnější způsob tohoto setkávání se je pak zacházení s věcmi.<sup>31</sup> Od každodenního zacházení s věcmi se pak mají započít i vlastní analýzy základních charakterů světa jako předpokladu možnosti tohoto zacházení.<sup>32</sup>

## b) Cesta od světského jsoucna naší každodennosti ke světu; světskost

Zacházení se jsoucny světa je jako východisko analýzy voleno exemplárně, a tudíž také reduktivně. Zacházení je jeden ze způsobů, jak se ponejvíce naplňuje naše každodenní bytí ve světě, a v rámci tohoto způsobu je Heideggerem ještě omezeno pole zkoumání na ten nejběžnější způsob zacházení, kterým je manipulace s věcmi a bezprostřední používání věcí v našem každodenním zařizování se.<sup>33</sup> Toto s věcmi zacházející zařizování se ve světě má i svůj vlastní způsob poznávání, či lépe řečeno (s odvoláním na pozdější terminologické uchopení výsledků analýzy) vlastní způsob *vidění*, který je založen v *rozumění* bytí. Toto rozumění bytí máme co do jeho existenciální role odkrýt a předvést v jeho základních momentech. Toto odkrytí – jak jsem výše vyložil v náčrtu souvislosti věcné a metodické stránky – je třeba započít právě od analýzy toho, jak se s věcmi světa setkávám v tomto bezprostředním každodenním zacházení s nimi.

Jestliže mám odpovědět na otázku, jak se setkávám v rámci každodenního zacházení s věcmi světa, nemohu odpovědět způsobem, jako bych odpovídal na otázku ‘*co je to, co tu jest*’, ve které bych konstatoval jednak prostý *výskyt* čehosi a jednak bych pojmově uchopil *vzhled* toho, *co* se tu takto vyskytuje.<sup>34</sup> 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’.<sup>35</sup> To, ‘že se v zacházení setkávám s věcmi (s náčiním) tak, že

<sup>31</sup> Der „Umgang in der Welt und mit dem innerweltlichen Seienden“; tamt., § 15, s. 66 – 67.

<sup>32</sup> Srov. tamt., s. 67.

<sup>33</sup> „Der Umgang hat sich schon zerstreut in eine Mannigfaltigkeit von Weisen des Besorgens. Die nächste Art des Umganges ist ... das hantierende, gebrauchende Besorgen, das seine eigene ‘Erkenntnis’ hat.“ Tamt., s. 67. Analýza, která vychází z takto redukováného pole, pak nemůže zohlednit např. vztah k druhému. Motiv druhého se dostává do zřetele později (srov. tamt., zvl. § 26, s. 117), a to opět reduktivně od motivu zařizování se spolu s druhým v zacházení. Heideggerovi se pak vytýká absence důkladné analýzy motivu druhého. Aby však tato kritika byla oprávněná, musí přitom vzít v potaz právě redukci analyzovaného pole. K druhému jako jinému se odtud prostě nelze dostat; fenomenální východisko by muselo být vymezeno jinak. Nicméně – jak se v závěru první části této práce pokusím alespoň formou krátké poznámky naznačit – v odkrytém existenciálním jádru lze uvažovat i o předpokladech setkávání se s druhým jako s jiným.

<sup>34</sup> Srov. Heideggerovo odlišení zařizujícího se bytí ve světě od teoretického poznávání. Tamt., § 13, s. 61. Že jsoucna, s nimiž se setkávám v rámci zacházejícího zařizování, nemají povahu pouhých vyskytujících se věcí v descartesovském smyslu *res* ani jakýchsi nosičů hodnot viz tamt., § 15, s. 67 – 68.

<sup>35</sup> Tuto bytostnou „vhodnost“ („die Zuhandenheit“) světského jsoucna, které je též označeno termínem „náčiní“ („das Zeug“), Heidegger tlumočí opisem: „Zeug ist wesenhaft ‘etwas, um zu ...’.“ Tamt., s. 68. Ohledně diskuse o překladu termínu „das Zeug“ chci poznamenat, že se záměrně vyhýbám překladu „prostředek“, protože prostředek implikuje představu určitého typu *činnosti* strukturované jako vztah prostředku a účelu. *Zprostředkování* pak jako *činné jednocení* vztahu subjektu a objektu nabývá v novověké filosofii zásadní význam v koncepcích *skutečnosti* či *vědomí skutečnosti* (srov. např. výklady z Hegelovy *Fenomenologie ducha* v pasáži „Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist“; čerpám z G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Mainer, 1988, s. 259n) či v bytostném určení člověka prací (srov. Marxův výklad všeobecné podoby pracovního procesu v 5. kapitole *Kapitálu I.*; čerpám z K. MARX, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, Wien – Berlin: 1932, s. 185n). Jelikož se Heideggerova analýza nepohybuje na fenomenální půdě vztahu subjektu a objektu a bezprostřední zacházení s věcmi světa se neděje tak, že by souběžně bylo reflexivně pojímáno v racionálních kategoriích účelu a prostředku, snažím se volbou termínů – nakoľik jen je to možné – vyhnout evokacím těchto tradičních výkladových struktur, od kterých se naopak máme oprostit. Při překladu termínu „das Zeug“ jako „náčiní“ se lze také inspirovat i etymologií slova „náčiní“, které v sobě nese odkaz na „čin“, jenž původně znamená „způsob“. Srov. V.

se mi k něčemu hodí,' je opisná charakteristika jejich *způsobu* bytí (tzn. toho 'jak tady ve světě jsou'), který je souhrnně uchopen termínem „vhodnost“.<sup>36</sup> – Co vše tento jejich způsob bytí v sobě obnáší?

Především vhodnost, čili že 'se s věcmi světa setkávám tak, že se mi k něčemu hodí', v sobě obnáší to, že se s věcmi světa setkávám v jejich významech, které jsou určovány právě tím, že se věci *k něčemu* hodí. Takto v nějakém konkrétním vhodnostním významu se pak ovšem nesetkávám s izolovanými jednotlivými věcmi bez vztahu k jiným, nýbrž se s nimi setkávám vždy v souvislosti jejich vzájemného významového určování, které Heidegger uchopuje termínem „odkazování“.<sup>37</sup> Odkazování znamená, že jsoucna světa v našem zacházení s nimi odkazují každé právě svým významem 'hodit se k ... aby ...' (aby se s ním dělalo něco, co se opět hodí k ... aby ... atd.) od sebe k dalšímu a dalšímu.<sup>38</sup> Jedno náčiní se hodí k ..., aby se s ním něco dělalo na druhém, které se opět samo hodí k ..., aby se s ním dělalo něco na dalším atd. Můžeme zde sledovat odkazování od jednoho jsoucna světa k druhému a k dalšímu ...; od vhodně užívaného náčiní jeho vhodnostním odkazem k dalšímu vhodně užívanému náčiní atd. V této schematické deskripci lze tuto rovinu odkazování od jsoucna k druhému jsoucnu a k dalšímu jsoucnu atd. uchopit jako horizontální významové odkazování.

Souběžně s tímto horizontálním odkazováním však můžeme sledovat i vertikální směr odkazování, který se nám dostane do zřetele, když si uvědomíme, že při zacházení s náčiním nejsme odkazováni jeho významem 'hodit se k ... aby ...' toliko k dalšímu jsoucnu s jeho významem 'hodit se k ... aby ...', nýbrž že souběžně jsme vždy s každým z nich odkazováni *ke* smysluplnému celku celé souvislosti zacházení s těmito jsoucnými.<sup>39</sup> Tento vždy smysluplný celek zacházení Heidegger uchopuje termínem „dílo“ a vyjadřuje se jím to, *k čemu* jsem v zacházení s tím a oním k sobě vhodnostně navzájem odkazujícím jsoucnem odkazován jako k tomu, *oč* v celé souvislosti zacházení především běží a *při čem* v onom zacházení jako při celkovém díle vždy jsem.<sup>40</sup> – Při sledování tohoto vertikálního směru odkazování pro nás

---

MACHEK, *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha: Nakl. Lidové noviny, 1997, hesla „náčiní“ a „čin“. Tuto etymologickou souvislost lze využít vzhledem k tomu, co se pak dále v analýze odkrývá. Opisem lze význam náčiní předběžně vyjádřit jako 'věc určená *vhodným způsobem* zacházení'. Význam prostředku a účelu je pak příliš úzký a jednostranný pro odkrytou strukturu odkazování vhodnosti jsoucna. Obdobně i termín „krám“, který sice nese význam 'moci se k něčemu hodit', který však zároveň významem 'právě nepoužívaný' či 'již nepoužitelný' vystihuje spíše nějaký deficientní modus bytí *vhodného* náčiní. Deficientní mody zacházení srov. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 16, zvl. s. 73 – 74.

<sup>36</sup> „Die Zuhandenheit“, tamt., s. 69.

<sup>37</sup> „Die Verweisung“, tamt., s. 68. V dalším výkladu provádím paralelně deskripci, sledovatelnou u Heideggera tamt., s. 68 – 72.

<sup>38</sup> Opisem se snažím tlumočit význam Heideggerovy zkratky odkazu typu „das Um-zu“. Viz tamt., s. 68.

<sup>39</sup> Tento směr odkazování Heidegger označuje zkratkou odkazu v podobě „das Wozu“. Viz tamt., s. 70.

<sup>40</sup> „Dílo“ – „das Werk“, tamt., 69 – 70. – Řeč o smyslu, resp. o smysluplnosti celkové souvislosti zacházení si do interpretace dovoluji vložit na základě toho, jak je motiv smyslu v dalších analýzách uchopen. Srov. tamt., § 32, s. 151. – Motiv díla jako toho, *k čemu* celá souvislost zacházení směřuje, lze uchopit i ve významu účelu jako toho, *k čemu* směřuje nějaké jednání. Toto uchopení však bude opět reduktivní, neboť dílu bude rozumět jako finálnímu produktu či účelné představě tohoto produktu a nezohlední už význam díla jako celku toho, *při čem* právě vždy v souvislosti zacházení jsem. Rozdíl snad markantně vyvstane na příkladu, který nepochází z oblasti užívání náčiní, nýbrž z oblasti mluveného slova – příklad přednášky: celkové dílo je přednáška, nikoli však jako nějaký zhotovitelný produkt, který si lze předem představovat, nýbrž je dílem jako vždy aktuálně smysluplný celek, kterému se podřizuje konkrétní užívání řeči; to, *při čem* jako *při díle* jsem zde především, je smysl problému, který chci v přednášce vyložit, jemu podřizuji volbu slov, strukturu argumentů, způsob projevu apod.; nedaří-li se dílu – tzn. sleduji-li v odezvě posluchačstva, že mi není rozuměno, znovu se k problémovému výkladu vracím, zkouším jej vyložit jinak, uvádět příklady apod.; v celku přednášky užívám spousty dílčích argumentů, příkladů ad., vždy však se zřetelem k jednotlivému celku, kterým je snaha vyložit sledovaný problém; *dílo* jako *výklad* problému je vždy aktuální celek, o který mi především v tomto konkrétním užívání jazyka jde a který se vždy konkretizuje a ohledně své vnitřní výstavby utváří vzhledem k okolnostem, v nichž se rozvíjí; *tento vždy aktuální vztah celku a jeho konkrétního vnitřního rozvinutí v souvislostech významových odkazů je dílem*.

vyvstane vedle *odkazování* druhý bytostný rys vhodnosti, kterým je *celkovost*, čili to, že používající zacházení s věcmi světa v rámci souvislosti významových vhodnostních odkazů se děje vždy v rámci smysluplného *celku*.<sup>41</sup>

Tyto dva bytostné rysy – odkazování a celkovost – je třeba doplnit třetím rysem, kterým je *nenápadnost*. Tímto pojmem postihují to, že v našem běžném zacházení se světskými jsoucny pro nás tato jsoucna nevyvstávají předmětně, nýbrž zůstávají v užití adekvátním jejich vhodnosti nenápadná. Naše zacházení s nimi se odehrává v bezprostřední celkové obeznámenosti a nenápadnosti tak, že se ve vši samozřejmosti pohybujeme ve svém rozumění v souvislostech vhodnostního významového *odkazování*, a to vždy při zohledňování *celkového* smyslu zacházení (díla), aniž přitom dojde k tematickému vyvstání některého z odkazů.<sup>42</sup> V rozumějící obeznámenosti nedochází při vhodném užívání náčiní k nějakému účelnému před-stavování a následnému uskutečnění v činnosti, která by byla reflexivně, sebevědomě řízena onou vlastní předmětně-účelnou představou; v rámci rozumění nedochází ani k žádnému vědomému sledování či explicitnímu přerýkávání sledu odkazů; prostě se ve vši samozřejmosti pohybují v souvislostech významových odkazů, aniž si je potřebují uvědomovat ve smyslu činit z nich vědomou představu či si je výslovně přerýkávat. Se jsoucny světa *prostě* zacházím v tom, k čemu se právě v celkové souvislosti hodí.<sup>43</sup> Na druhou stranu tato nenápadnost neznámá slepotu, nevidění, nýbrž jde naopak o základní způsob *vidění*, který je utvářen naším rozuměním. V rámci nějakého konkrétního zacházení s věcmi světa rozumím, čeho je k čemu třeba, prostě se vyznám, vím, co a jak, aniž si tyto významové souvislosti potřebuji vědomě ujasňovat.<sup>44</sup>

Nyní je zapotřebí vidět, že u podané charakteristiky *odkazování*, *celkovosti* a *nenápadnosti* jakožto tří explikovaných rysů bytí světského jsoucna není jejich deskripce

---

<sup>41</sup> Heidegger tuto celkovost, resp. motiv celku vyjadřuje rozmanitě podle kontextu výkladu jako „das Zeugganze“, „die Zeugganzheit“, „die Verweisungsganzheit“ tamt., v § 15, s. 68 – 70; jako „in der Umsicht ständig im vorhinein schon gesichtetes Ganzes“ tamt., § 16, s. 75 a jinak ještě dále.

<sup>42</sup> Na tento bytostný rys jsme narazili jednak již při formulování souvislosti věcné a metodické stránky a jednak při požadavku proměny optiky (orientující charakteristika), kdy tuto nenápadnost Heidegger vyjadřuje termínem „wohnen bei ... , vertraut sein mit ...“. Tamt., § 12, s. 54. Způsob netematického zohledňování souvislosti vhodnostních významů v rámci celku zacházení označuje Heidegger termínem „die Umsicht“. Tamt., § 15, s. 69. Co tato nenápadnost znamená, lze ilustrovat příkladem: např. když píše dopis, vhodně *k tomu* (jako k celkovému dílu) užívám pero, papír, stůl ad., avšak nefixuji svou pozornost na význam pera, papíru ad., prostě je užívám k tomu, *k čemu* se právě hodí, aniž si jejich vhodný význam potřebuji tematizovat; naopak to, při čem jsem především, je smysl toho, co v dopise chci sdělit; to je to, co se pro mne může stávat tématem i problémem, při tom však (při psaní dopisu) v naprosté samozřejmosti užívám ona zmíněná jsoucna, aniž se takovými tématem stanou; naopak, pokud bych chtěl tematizovat vše užívané (např. způsobem představování účelu každého momentu celé souvislosti zacházení), nejen že bych nemohl napsat to, o čem mi v dopise jde – soustavně by byla odváděna pozornost od celkového smyslu psaní dopisu, ale navíc – pokud tento postoj přeženu – při důsledném reflexivním sledování účelných souvislostí by se celá souvislost rozkládala na stále další a další elementární vztahy, takže bych se vůbec k žádné činnosti nepohnul. Abych napsal dopis, jsem při jeho smyslu tak, že vše, co při tom užívám, musí zůstat ve své vhodnosti nenápadné.

<sup>43</sup> Bytostný rys nenápadnosti, který je pro světské jsoucno stejně konstituující jako odkazování a celkovost, hraje pro Heideggera důležitou roli i po metodické stránce. O té se zmíním níže v samostatné metodické poznámce. Prozatím lze pouze odkázat na § 16, tamt., s. 72n, kde Heidegger sleduje deficientní módy zacházení, ve kterých dochází právě k narušení nenápadnosti, čímž vyvstanou do tematického zřetele i ostatní konstitutivní rysy světského jsoucna – odkazování a celkovost. Poškození vhodnosti znamená přerušování chodu zacházení, to však znamená vyvstání vhodnosti jako právě toho, ‘k čemu’ se nyní svým poškozením ‘nehodí’. Významový odkaz ‘k čemu se hodit’ se stane v ohledu zacházení nápadným (auffallen). Opak nápadnosti – nenápadnost – pak volím jako termín pro normální chod zacházení, a to znamená pro náš normální rozumějící pohyb v celkové souvislosti odkazování. Heidegger sám termín nenápadnost – „die unauffällige Vertrautheit“ a „die Unauffälligkeit“ – užívá v analýzách prostorovosti vhodného jsoucna, viz tamt., § 22, s. 104 a § 23, s. 107.

<sup>44</sup> Souvislost způsobu vidění v zacházení („die Umsicht“) a jeho založení v rozumění vyvstane plně až v analýzách věnovaných výkladu a rozumění. Motiv vidění v souvislosti s rozuměním ve smyslu ‘vyznat se’ apod. předběžně srov. § 31, s. 143n.

provedena plně. Je potřeba podrobněji vidět, jak se děje významové konstituování celkovosti zacházení. – Doposud jsme sledovali horizontální i vertikální rovinu odkazování pouze jedním směrem. U horizontálního odkazování to znamená, že jedno jsoucno svým významem ‘hodit se k ... aby ...’ odkazuje k dalšímu, jež opět svým významem ‘hodit se k ... aby ...’ k dalšímu atd. Avšak každý význam o charakteru ‘hodit se k ... aby ...’ není svým ‘k čemu’ pouze poukazem k dalšímu jsoucnu, nýbrž zároveň je ohledně tohoto svého významu zpětně odkázán na to, k čemu sám poukazuje. Ve vztahu vzájemného horizontálního odkazování od jsoucna k jsoucnu můžeme sledovat vzájemné podmiňování jejich vhodnostních významů. Jde o odkázanost vhodnostního významu, který je zároveň odkazem k dalšímu významu, na nějž je sám svým významem odkázán.<sup>45</sup> – Obdobný dvojí vzájemně se podmiňující odkazující pohyb určování významů se děje i ve *vertikální rovině* odkazování, tzn. *ve vztahu* mezi celkem zacházení (prozatím explikovaným jako dílo) a jeho vnitřním rozvinutím do horizontálního vzájemného významového podmiňování v tomto zacházení užívaných jsoucnen. Nejenom že jsme právě v aktuálním konkrétním zacházení s těmi či oněmi jsoucnými, která k sobě navzájem odkazují a jsou ohledně svého vhodného použití k sobě navzájem odkázána, vždy zároveň při celku tohoto zacházení jako při díle, k němuž jsme takto odkazováni, ale zpětně ona jsoucna ohledně svých významů – tedy také vzájemného významového odkazování a odkázanosti – jsou odkázána na tento vždy aktuální celek zacházení a jen v jeho rámci – tzn. v rámci jeho významu – mohou svých dílčích významů nabývat. Významová souvztažnost a vzájemná významová podmíněnost se děje jak v *horizontální rovině*, tak i v rovině *vertikální*, tzn. *ve vztahu* mezi horizontálním významovým odkazováním a odkázaností jsoucnen a jejich vždy jednotným celkem. Komplex tohoto vzájemného významového určování ve vztahu obou rovin odkazů nazývá Heidegger „zvýznamňováním“.<sup>46</sup>

Při této podrobnější deskripci toho, jak je v odkazování významově konstituována vždy celkovost zacházení, můžeme nyní konstatovat, že tato konstituce se odehrává jako jakýsi stálý hermeneutický kruh – jako neustálé a vzájemně se podmiňující zvýznamňování mezi celkem zacházení a jeho vnitřním rozvinutím do vhodnostních významů užívaných jsoucnen. Tímto kruhovým vztahem je konstituován i výše zmíněný základní způsob *vidění* v rámci zacházení, kdy při stálém zohlednění smyslu celku dochází v jeho rámci k vnitřnímu zvýznamňování vhodných odkazů, které – byť v naprosté nenápadnosti (samozřejmosti) – určují konkrétní rozvinutí celého chodu zacházení. K tomuto motivu ‘kruhu’ se explicitně dostaneme v souvislosti s existenciálním fenoménem řeči a s motivem smyslu, nicméně od nynějška můžeme vidět, že naše deskripce existenciální struktury a jejich momentů se v tomto ‘kruhu’ bude stále pohybovat. Následné analýzy pak mají charakter pronikání touto kruhovou strukturou do dalších ustavujících vrstev až ke klíčovému rozevření této struktury vůbec.

Souvztažnost a vzájemnou podmíněnost mezi *odkazováním* a *odkázaností* (čili mezi významovým *odkazováním* ze jsoucna na jsoucno způsobem ‘hodit se k ... aby ...’ a *odkázaností* vlastního vhodného významu na to, k čemu sám odkazuje) artikuluje Heidegger ještě jednou odkazem typu „být s ... při ...“, přičemž v tomto vztahu právě ustálenou celou

<sup>45</sup> Příklad: kladivo co do svého vhodnostního významu (čili *čím je* právě kladivem) ‘hodit se k zatloukání hřebíků, aby se jimi připevňovalo něco k něčemu’ je v tomto svém významu ‘hodit se k zatloukání hřebíků’ odkázáno na hřebíky, k jejichž zatloukání se hodí a k nimž touto svou vhodností odkazuje; stejně tak hřebíky odkazují k tomu, co se jimi připevňuje, avšak samy jsou co do svého významu ‘hodit se k připevňování’ odkázány na to, co se jimi hodí připevňovat atd. Tuto odkázanost v odkazování Heidegger formálně vyjadřuje takto: „Das Sein des Zuhandenen hat die Struktur der Verweisung – heißt: es hat an ihm selbst den Charakter der *Verwiesenheit*. Seiendes ist daraufhin entdeckt, daß es als dieses Seiende, das es ist, auf etwas verwiesen ist. ...“ Tamt., § 18, s. 83 – 84.

<sup>46</sup> Tento vztah Heidegger artikuluje tamt., § 18. s. 84n. Označení tohoto vztahu jako „zvýznamňování“ – „das Bedeuten“ viz tamt., s. 87.

odkazovou souvislost postihuje termínem „ponechanost“.<sup>47</sup> Heideggerova artikulace odkazové souvislosti v podobě ‘být s ... (něčím) při ... (něčem)’ se snaží v jednom postihnout pohyb *odkazování* i *odkázanosti*, a to zároveň v obou sledovatelných směrech odkazů na *horizontální* i *vertikální* rovině. – V konkrétním smysluplném celku zacházení (při díle) jsme v používání věci odkazování z jedné na druhou jejich vhodným významem typu ‘hodí se k ... aby ...’. Takovýto vhodnostní a odkazující význam je ovšem sám odkázán na to, k čemu svým ‘hodit se k ...’ odkazuje. Tato souvztažnost a vzájemná významová podmíněnost se děje jak v horizontální rovině mezi navzájem odkázanými významy typu ‘hodit se k ... aby ...’, tak ve vertikální rovině mezi souvislostí těchto k sobě odkázaných vhodných významů a vždy celkovým smyslem zacházení. Celek je tím, odkud získávají významy v rámci něho užívaná jsoucna, a zároveň je významově dotvářen tím, jak a v jakých okolnostech se vnitřně významově rozvíjí. Odkazování (a odkázanost) typu ‘hodit se k ... aby ...’ (horizontálně), resp. typu ‘k čemu’ jako ke smysluplnému celku díla (vertikálně) nás vždy v zacházení s jedním jsoucnem *nechává* zároveň *být při* druhém (horizontálně), resp. v zacházení s každým z nich *při* celku díla (vertikálně); a opačně dílo jako to, *při* čem jsem v celé souvislosti vždy a především jako při smyslu celého zacházení, je samo tím, co ze sebe sama uvolňuje jsoucna světa v jejich ‘hodit se k ... aby ...’, s nimiž se pak mohu v celém zacházení adekvátně jejich vhodnému významu zařizovat a jež sama svým vhodným užitím zároveň vždy k celku díla odkazují.<sup>48</sup> – Právě vždy konkretizovaný komplex tohoto zvýznamňování je označen jako „ponechanost“, kterou bychom mohli pojmout též jako *uvolněnost* ve smyslu, že ve vždy nějak smysluplném celku zacházení jsou adekvátně jemu z něho samého (a tedy v rámci něho samy od sebe) uvolňovány vhodné k sobě navzájem odkazující významy a že se tak vůbec ve světě můžeme s *něčím* setkávat, *co* v tomto setkávání je určováno ‘vhodností’ (vhodnostním zvýznamněním v rámci celku zacházení a nenápadným odkazováním a významovou odkázaností na odkazované).<sup>49</sup>

<sup>47</sup> „... Seiendes ist daraufhin entdeckt, daß es als dieses Seiende, das es ist, auf etwas verwiesen ist. Es hat *mit* ihm *bei* etwas sein Bewenden. Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die *Bewandtnis*. In Bewandtnis liegt: bewenden lassen mit etwas bei etwas. Der Bezug des ‘mit ... bei ...’ soll durch den Terminus Verweisung angezeigt werden.“ Tamt., s. 83 – 84.

<sup>48</sup> „Bewandtnis ist das Sein des innerweltlichen Seienden, darauf es je schon zunächst freigegeben ist. Mit ihm als Seiendem hat es je eine Bewandtnis. Dieses, daß es eine Bewandtnis mit ... bei ... hat, ist die *ontologische* Bestimmung des Seins dieses Seienden, nicht eine ontische Aussage über das Seiende. Das Wobei es die Bewandtnis hat, ist das Wozu der Dienlichkeit, das Wofür der Verwendbarkeit. Mit dem Wozu der Dienlichkeit kann es wiederum seine Bewandtnis haben; zum Beispiel *mit* diesem Zuhandenen, das wir deshalb Hammer nennen, hat es die Bewandtnis beim Hämmern, mit diesem hat es seine Bewandtnis bei Befestigung, mit dieser bei Schutz gegen Unwetter ...“ Tamt., s. 84. Rozvedu-li Heideggerův příklad, lze načrtnutou souvislost ilustrovat následovně: *s* kladivem, a to znamená *s* jeho vhodným významem (tj. čím je právě *kladivem*) ‘hodí se *k* zatloukání hřebíků, *aby* se jimi v dané souvislosti připevnila lať na trám’ jsem zároveň *při* hřebících, latí, trámů ad. *S* (kladivem zatloukanými) hřebíky, a to znamená *s* jejich ‘hodí se *k* připevnění latí na trám, *aby* se na ně daly položit tašky’, jsem *při* trám, latích, taškách ad. Atd. Zároveň *s* kladivem, hřebíky, latěmi, trámem a taškami (tzn. *s* jejich navzájem se významově podmiňujícími ‘hodit se k ..., aby ...’) jsem vždy *při* celku díla, kterým v daném příkladu je oprava přístřeší. A opačně celek díla *nechává* adekvátně okolnostem vyvstat vhodným významům jsoucna, která se v rámci celku zacházení vzhledem k němu sama nabízejí (resp. chybějí či jiná nevhodně překážejí apod.), a to tak, že se jejich nabízené vhodnosti významově vzájemně podmiňují (kladivo jako kladivo je ohledně svého ‘hodí se k ...’ odkázáno na to, co se jím dá zatloukat – na hřebíky, a to opět ohledně jejich vlastního vhodnému významu ‘zatloukané hřebíky se hodí k připevnění ...’ atd.).

<sup>49</sup> Překlad „ponechanost“ pro termín „die Bewandtnis“ nepovažuji za nejlepší, stejně jako slovníkově správnější překlady (stav, okolnost). V interpretaci nám však jde spíše o udržení smyslu, který je vidět, když vždy za daným termínem evokujeme celý právě sledovaný moment existenciální struktury. U termínu „Bewandtnis“ jde především o to, že v rámci konkrétního smysluplného celku zacházení (díla) se mi právě vzhledem k tomuto celku sama nabízejí (anebo i chybějí) *vhodná* či *překážejí nevhodná* jsoucna. Výsledkem (‘výsledkem’ spíše ve smyslu právě ustáleného – adekvátně okolnostem a celkovému smyslu díla – významového rozvržení) tohoto ‘nabízení’, které se ovšem děje jako zvýznamňování, významové odkazování a odkázanost v horizontální i vertikální rovině, je ona „Bewandtnis“. Vzhledem k další analýze přísluší tento moment k existenciálnímu

Tato komplexnější artikulace dění toho, jak se ve světě v zacházení setkávám se jsoucný, a to jak po stránce významového odkazování typu ‘hodit se k ... aby ...’ a jeho významové odkázanosti na to, k čemu samo odkazuje, tak po stránce, že jsme v rámci tohoto odkazování *necháni být s jedním při* dalším a zároveň *vždy při* celku díla, z něhož na druhou stranu vůbec vhodnostní a odkazující významy vyvstávají (nabízejí se), nám nyní umožňuje předvést celou strukturu tak, abychom zároveň mohli udělat několik kroků dál k základním charakterům světa. – Nyní je přitom pro nás podstatné sledování odkazů ve vertikálním směru, tzn. odkazů k celkovosti, ve které se vždy odehrává zacházení, jež je ve své rovině souběžně konstituováno horizontálním odkazováním. První celkovostí, na kterou jsme narazili, je celkovost díla, kterou jsem opisem artikuloval jako vždy smysluplný celek zacházení, jemuž adekvátně se nabízejí jsoucná vhodných významů, jež k sobě navzájem odkazují, jsou k sobě svými významy odkázána a jež nás v našem zacházení vždy zpětně odkazují k tomuto celku, při kterém v zacházení s nimi jsem jako při celkovém díle. Dílo samo jako smysluplný celek se však odehrává v okolnostech, jimž musí odpovídat. Celek těchto okolností v souvislosti s tím, jak se mu dílo přizpůsobuje a odpovídá, uchopuje Heidegger termínem „ponechanostní celkovost“.<sup>50</sup> Sama tato *celkovost určujících okolností díla* má nějaký svůj význam, a to jako jistá celková *možnost* bytí pobytu. *Kvůli* této možnosti bytí pobytu, a to znamená *kvůli* vždy faktickému celku okolností bytí pobytu, z nichž se mu nějaká *jemu vlastní* možnost otevírá, je pobyt *při* díle v zacházení *s* tím a oním, k sobě navzájem odkazujícím, vhodným jsoucnem, které se mu ve svých vhodnostech nabízejí právě z onoho *celku* okolností. Tento celek okolností je *tady* právě jako celek vždy *dříve, předchůdně*, a to nikoli jako nějaký abstraktní celek, který je příležitostně vyplňován, nýbrž jako *vždy celková* konkrétní souvislost okolností. Tato celková souvislost je právě jako vždy existenci doprovázející *celek*, byť vždy významově konkretizovaný, uchopen Heideggerem jako *svět*. Svět je to, *v čem* jako ve vždy předchůdném celku – byť vždy významově konkretizovaném – se odehrává bytí pobytu a co takto k bytí pobytu bytostně přísluší.

---

pohybu ‘výkladu’ ve smyslu ‘faktického uchopení významově zartikulovaného celku světa’. Srov. předběžně tamt., § 32, s. 148n. Vzhledem k tomu, že v § 18 Heidegger ono významové ‘nabízení se’ jsoucen světa uchopuje vedle významu „das Bedeuten“ také jako „die Freigabe“, „das Begegnenlassen“ a „das Bewendenlassen“, dovoluji si smysl tohoto ontologického pohybu interpretovat i jako ‘uvolňování’ jsoucen pro jejich zohlednění (vidění) v zacházení. Za obtížně jednoznačně přeložitelnými termíny „die Bewandtnis“ a „das Bewendenlassen“ je pak třeba vždy vidět nyní načrtnutý smysl tohoto ontologického pohybu.

<sup>50</sup> „Mit dem Wozu der Dienlichkeit kann es wiederum seine Bewandtnis haben; zum Beispiel mit diesem Zuhandenen, das wir deshalb Hammer nennen, hat es die Bewandtnis beim Hämmern, mit diesem hat es seine Bewandtnis bei Befestigung, mit dieser bei Schutz gegen Unwetter; dieser ‘ist’ um-willen des Unterkommens des Daseins, das heißt, um einer Möglichkeit seines Seins willen. Welche Bewandtnis es mit einem Zuhandenen hat, das ist je aus der Bewandtnisganzheit vorgezeichnet. Die Bewandtnisganzheit, die zum Beispiel das in einer Werkstatt Zuhandene in seiner Zuhandenheit konstituiert, ist ‘früher’ als das einzelne Zeug, imgleichen die eines Hofes, mit all seinem Gerät und seinen Liegenschaften. ...“ Tamt., § 18, s. 84. Mám-li navázat na předchozí příklad s opravou přístřeší, kterou jsem pojal jako celkové dílo, v rámci něhož a jemuž adekvátně se mi nabízejí vhodná jsoucná, jež se navzájem významově konstituují v odkazování a odkázanosti, je třeba dále konstatovat, že dílo se neodehrává jako typová činnost v nějakém modelovém abstraktním prostoru, ale že jde o vždy konkrétní dílo, tzn. o dílo, jež je spjato s okolnostmi, v nichž a kvůli nimž se vůbec rozehrává a jež ho významově dotvářejí. Dílo ‘oprava přístřeší’, v rámci něhož zacházím s kladivem, hřebíky, latěmi, trámy, taškami ad. a jsem přitom vždy *při* smyslu celku tohoto zacházení – při opravě přístřeší –, se takto odehrává jako odpověď na potřebu opravit přístřeší. Je zde tedy jakási porucha toho, k čemu přístřeší má sloužit, tj. k ochraně před nepřízní počasí. Porucha přístřeší, na kterou dílo odpovídá, je poruchou na nějakém domě, který je nějak specificky konstruován a vyžaduje si přiměřeně tomu náčiní a postupy, jež se mohou při díle nabízet či chybět. Dům sám je situován v ostatní zástavbě (s její případnou architektonickou tradicí) a v celé krajině, uzpůsoben zdejšímu podnebí atd. Tato uzpůsobenost je však narušena poruchou přístřeší, a proto je třeba zařídit opravu. – To vše jsou okolnosti díla a utvářejí jeho konkrétní smysl a jeho vnitřní rozvinutí do zacházení s náčiním (vhodnými jsoucný) při jeho naplňování. Tento *celek určujících okolností díla* je ona „Bewandtnisganzheit“.



Celek určujících okolností zařizování pobytu má ve faktickém, každodenním existování podobu vždy celkové *světské okolnosti*,<sup>51</sup> která je sice vždy významově různá, avšak *vždy* jako *celek*, v němž se pobyt adekvátně aktuálnímu významu tohoto celku zařizuje, je tím, *kvůli čemu* je pobyt *při* díle v zacházení s tím či oním vhodným jsoucnem. Při díle je však pobyt nejen *kvůli* právě faktické světské okolnosti, čili vždy *kvůli* světu, nýbrž zároveň vždy *kvůli* tomu, že mu jde o to, jak tady – *vždy* v nějaké *celkové* světské okolnosti – jest. *Kvůli světu*, který vyvstává jako vždy nějaká konkrétní celková světská okolnost bytí pobytu, je pobyt *kvůli vlastnímu bytí*, o které mu v tomto bytí vždy jde, *při* díle tak, že se adekvátně světské okolnosti zařizuje, *přičemž* zachází s tím a oním vhodným jsoucnem, jež své na sebe navzájem odkázané významy ‘hodit se k ... aby ...’ získává právě z celkového smyslu světské okolnosti.<sup>52</sup>

Při sledování struktury odkazování, která konstituuje naše setkávání se s věcmi světa, jsme se dostali až k základním charakterům světa vůbec. Svět se nám odkryl jako bytostná součást klíčové existenciální vazby ‘*bytí pobytu a světa*’, ze které se rozehrává vnitřní zvýznamňování celé světské okolnosti, jež pro nás v rámci ní nechává vyvstat vhodnostní a odkazující významy jsoucen, s nimiž se zde můžeme zařizovat. Svět jako takováto součást existenciální klíčové vazby je tedy momentem struktury existence, tzn. bytí pobytu. V oné existenciální klíčové vazbě ‘*bytí pobytu a světa*’, kterou lze opisem vyjádřit tak, že ‘*kvůli světu* (resp. *kvůli* právě konkrétní světské okolnosti)’ je pobyt ‘*kvůli vlastnímu bytí*, o něž mu v tomto bytí vždy jde,’ *při* díle v zacházení s ..., má svět zároveň význam vždy předchůdného celku, v němž se faktické existování pobytu naplňuje. Svět jako celek toho, v čem se naplňuje faktické existování pobytu, je zároveň tím, *do čeho* se vždy děje pohyb zvýznamňování, a to tak, že svět má souběžně charakter toho, *z čeho* se pobytu významy jsoucen nabízejí a *odkud* tak rozumí celé světské okolnosti jako nějaké své vlastní možnosti bytí.<sup>53</sup> Svět je tak zároveň

---

<sup>51</sup> Termínem ‘světská okolnost’ překládám Heideggerův pojem „die Umwelt“ pro „nejbližší svět každodennosti“. „Die nächste Welt des alltäglichen Daseins ist die *Umwelt*.“ Tamt., § 14, s. 66. Ačkoli v nyní sledovaném § 18 Heidegger termín „die Umwelt“ nepoužije, strukturně však tento pojem vystihuje moment označený zde jako „die Bewandnisganzheit“. Proto si je v této interpretaci dovoluji explicitně identifikovat.

<sup>52</sup> „Die Bewandnisganzheit selbst aber geht letztlich auf ein Wozu zurück, bei dem es *keine* Bewandnis mehr hat, was selbst nicht Seiendes ist in der Seinsart des Zuhandenen innerhalb einer Welt, sondern Seiendes, dessen Sein als In-der-Welt-sein bestimmt ist, zu dessen Seinsverfassung Weltlichkeit selbst gehört. Dieses primäre Wozu ist kein Dazu als mögliches Wobei einer Bewandnis. Das primäre ‘Wozu’ ist ein Worum-willen. Das ‘Um-willen’ betrifft aber immer das Sein des *Daseins*, dem es in seinem Sein wesentlich *um* dieses Sein selbst geht.“ Tamt., § 18, s. 84. Heidegger zde v opisné artikulaci klíčové vazby ‘*bytí pobytu a světa*’ používá dvojici obrátů „*orumwollen*“ a „*umwollen*“, které zpodstatní a využívá jako terminologické zkratky pro tuto vazbu. Příležitostně tuto zkratku budu využívat a vyjadřovat ji plněji např. jako ‘*kvůli světu – kvůli bytí pobytu*’. Terminologickou zkratku dvojicí „*Worumwollen*“ a „*Umwollen*“ pro vazbu ‘*bytí pobytu a světa*’ pak Heidegger v různých modifikacích využívá dále jak v *Bytí a čase* (srov. např. tamt., § 31, s. 143), tak také např. v textu, který na *Bytí a čas* tematicky navazuje: M. HEIDEGGER, *GA, Bd. 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie*; rozvětvení této klíčové vazby ‘*bytí pobytu a světa*’ ve formulaci „*Umwollen von ...*“ Heidegger analyzuje významným způsobem také v pojednání *O bytostném založení důvodu*: M. HEIDEGGER, „*Vom Wesen des Grundes*“, in *GA, Bd. 9, Wegmarken*, s. 123n.

<sup>53</sup> Srov. smysl popisů: „Vorgängig ‘sein’ lassen besagt nicht, etwas zuvor erst in sein Sein bringen und herstellen, sondern je schon ‘Seiendes’ in seiner Zuhandenheit entdecken und so als das Seiende dieses Seins begegnen lassen. ... Das ontologisch verstandene Bewendenlassen ... betrifft die Freigabe *jedes* Zuhandenen als Zuhandenes ... Bewandnis selbst als das Sein des Zuhandenen ist je nur entdeckt auf dem Grunde der Vorentdecktheit einer Bewandnisganzheit. ... Diese vorentdeckte Bewandnisganzheit birgt einen ontologischen Bezug zur Welt in sich. Das Bewendenlassen, das Seiendes auf Bewandnisganzheit hin freigibt, muß das, woraufhin es freigibt, selbst schon irgendwie erschlossen haben. ...“ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 18, s. 85. A dále srovnej: „... Das vorgängige Erschließen dessen, woraufhin die Freigabe des innerweltlichen Begegnenden erfolgt, ist nichts anderes als das Verstehen von Welt, zu der sich das Dasein als Seiendes schon immer verhält. ... *Worin* das Dasein sich vorgängig versteht im Modus des Sichverweisens, das ist das *Worupon* des vorgängigen Begegnenlassens von Seiendem. *Das Worupon des sichverweisenden Verstehens als Worupon des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandnis ist das Phänomen der Welt.*“ Tamt., s. 86.

to, nač je pobyt ve svém existování *odkázán* jako na to, v čem se jeho existování jedině může fakticky naplňovat v zařizování se v rámci nějak zvýznamněné celkové světské okolnosti (možnosti bytí pobytu).

Svět jako vždy předchůdný celek a jako bytostná součást existence musí tak zároveň v rámci existování (bytí pobytu) být vždy již jako tento celek *odemčen*, resp. *otevřen* či *rozevřen*.<sup>54</sup> Odemčenost, resp. otevřenost bytí pobytu a podrobně znovu celou strukturu zvýznamňování a setkávání se se jsoucný světa analyzuje Heidegger na existenciálních fenoménech ‘ocitání se v naladění’, rozumění, výkladu a řeči. Dříve než k těmto fenoménům přejdu, budu nyní získaný způsob toho, jak se setkáváme se jsoucný světa, a vůbec celou význačnost i roli klíčové vazby ‘*bytí pobytu a světa*’ interpretovat ohledně prostorových význačností. Předtím však uvedu drobnou metodickou poznámku, v níž budu reflektovat jistý rys sledovaných analýz.

### **Metodická poznámka: problém fenomenálního výkazu celku existenciální struktury**

Výše v úvodní kapitole první části této práce jsem na základě rozboru souvislosti mezi zkoumanou záležitostí a metodou zkoumání naznačil i jistý svéráz fundamentálně ontologických analýz. Tento svéráz vychází z toho, že naším úkolem je v řeči artikulovat a nechat tak samy od sebe vyvstat skryté základy a předpoklady toho, co je v našem každodenním existování bezprostředně zřejmé a nasnadě. K základním charakterům existence však přísluší právě to, že tyto skryté základy jsou v každodennosti bytostně zakrývány a že toto zakrývání nelze přeskočit, naopak že je zapotřebí celou analýzu započít od tohoto zakrývání. Ve sledování následných analýz každodenního zacházení se jsoucný světa jsme navíc konstatovali, že bytostným rysem tohoto zacházení je nenápadnost. Naše řečová artikulace základních a zakládajících struktur tohoto každodenního zařizování se ve světě vyžaduje fenomenální výkaz, abychom tím dostáli vytyčenému fenomenologickému požadavku ‘nechat skryté základy a předpoklady vyvstat samy od sebe’. Plný fenomenální výkaz však nezískáváme řečovou artikulací struktur odkazů chodu každodenního zacházení, nýbrž tyto strukturální charaktery pro nás mají v tomto zacházení samy od sebe vyvstat. Proto je zapotřebí najít takový modus každodenního zacházení, v němž se odehrává takovéto vyvstání toho, co je zakládá a co je přitom vždy bytostně skryté. Tento modus Heidegger nachází v deficientních modech zacházení, když se vhodné jsoucno např. porouchá nebo chybí či když nám něco v našem zařizování překází. V těchto třech modech se přímo v chodu zacházení ukáže vždy některý z konstitutivních rysů, čili to, že jsoucna se nám dávají svými vhodnostními a odkazujícími významy, že se to děje vždy v samozřejmé nenápadnosti a že se to děje vždy v celkové souvislosti, odkud jsoucna své významy získávají.<sup>55</sup>

Nechci opakovat všechny Heideggerovy fenomenální výkazy, chci pouze vykázat jistou strukturální souvislost mezi světskostí, existenciální prostorovostí a v posledku řečí, k čemuž mi postačuje řečová artikulace dotčených momentů existenciální struktury. Metodickou poznámku činím spíše proto, aby se zdůraznilo Heideggerovo lpění na existenciálně zdůvodněné metodě. Toto lpění na vytyčeném fenomenologickém požadavku není v prvním analytickém kroku v analýze světskosti od východiska každodenního zacházení se světskými jsoucný ani nijak problematické. Problematické začne být až tehdy, když bude

<sup>54</sup> Viz ve výše uvedené citaci v předchozí poznámce motiv „die Vorentdecktheit“, který je pak pojmově fixován jako „das vorgängige Erschließen“, resp. jako „die vorgängige Erschlossenheit“ (tamt., s. 87), kterou lze přeložit jako ‘vždy předchůdná odemčenost’ či ‘otevřenost’ a která je odlišena od „odkrytosti“ – „die Entdecktheit“ – jsoucna, jež nemá povahu pobytu. Viz tamt., s. 85.

<sup>55</sup> Srov. tamt., § 16, s. 72n. Např. poškození jsoucna nechá toto jsoucno vyvstat v tom, ‘*k čemu* by se jinak hodilo’, tzn. vyvstane jeho vhodnostní význam ‘hodit se k ... aby ...’, který jinak zůstává v použití jsoucna pro náš tematický zřetel skryt. V porušení se samy od sebe ukazují všechny konstitutivní rysy vhodnosti: významové vhodnostní odkazování, porušená nenápadnost a zasazení v celkové souvislosti.

potřeba najít obdobný fenomenální výkaz i pro odkryté základní charaktery *facticity*, *existence* a *upadání*, které budou zprvu analyzovány samostatně, nicméně bude zapotřebí vykázat jejich strukturní celkovost a jednotu. Prvním významným, avšak pouze dílčím pokusem v prvním oddíle *Bytí a času* bude pokus o výkaz celkovosti na fenoménu *úzkosti*.<sup>56</sup> Na naléhavosti však získá požadavek fenomenálního výkazu celkovosti a jednoty ve druhém oddíle *Bytí a času*. Tato metodická potíž, která je dána existenciální strukturou samou, není tématem této studie a nebudu ji dále podrobně analyzovat. Chci však alespoň předeslat k úvaze to, nakolik je 'nezdar' fundamentálně ontologického postupu předurčen výchozím metodickým rozhodnutím. Chceme-li mu totiž dostát, bude se naše analýza pohybovat vždy v *ontologické diferenci* mezi bytím a jsoucnem, neboť nejen že je východiskem analýz zacházení se světským jsoucnem, ale navíc musíme v explikaci základních struktur a smyslu rozumění bytí *v jednom* zohledňovat *a zároveň se pokoušet plně fenomenálně vykázat* i vždy souběžný ontologický pohyb upadání do souvislosti jsoucen světa. Explikace rozumění bytí tak bude vždy vázaná na světské jsoucno, čímž vzniká otázka, zda se tímto fundamentálně ontologickým způsobem přístupu lze vůbec dobrat k uchopení smyslu bytí.<sup>57</sup>

### c) **Prostorovost světského jsouca naší každodennosti, prostorovost světa a otázka prostoru**

Sledování prostorových význačností Heidegger provádí v *Bytí a čase* ve stejných krocích jako odkrývání základních charakterů světa od východiska analýzy u světského jsouca naší každodennosti. Ve sledování existenciální prostorovosti budeme postupovat obdobně od prostorovosti světského jsouca, resp. prostorových charakterů jeho vhodnosti v rámci zacházení s ním, dále odtud přes prostorovost celku určujících okolností našeho zařizování se ve světě,<sup>58</sup> abychom se v posledku dostali k uvolňování těchto prostorových charakterů z klíčové existenciální vazby '*bytí pobytu a světa*'.<sup>59</sup> Ohledně ní pak můžeme určit charakter a roli existenciálního prostoru vůbec a přitom otázkou po tom, *odkud* se vůbec odemyká svět a prostor, pak můžeme přejít k analýzám této odemčenosti ohledně jejich fenomenálních vrstev 'ocitání se v naladění', rozumění, výkladu a řeči.

Sledujeme-li prostorové význačnosti světských jsoucen, s nimiž zacházíme, můžeme jako jejich první prostorovou význačnost konstatovat „blízkost“.<sup>60</sup> Blízkost zde neznamená malý či nulový měřitelný odstup vyskytujících se jsoucen mezi nimi navzájem, nýbrž 'být v blízkosti' jako charakter vhodného jsouca znamená, že adekvátně celku určujících okolností našeho zařizování se ve světě *se* jsouca *nabízejí* v tomto zařizování našemu vhodnému zacházení ve svých vhodnostních a odkazujících významech. Toto *nabízení se* vhodného jsouca v celku našeho zacházení má charakter 'být vhodně poblíž', resp.

<sup>56</sup> Předběžně srov. tamt., § 40, s. 184n.

<sup>57</sup> Srov. implicitní zpětnou reflexi a komentář pozdního Heideggera v M. HEIDEGGER, „Zeit und Sein“, in M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1976, s. 2, 24 aj. (srov. též s explicitní reflexí zachycenou v protokolu, tamt., s. 29n.).

<sup>58</sup> 'Celek určujících okolností našeho zařizování se ve světě' (tzv. „die Bewandnissanzheit“) jsem výše identifikoval také s 'celkovou světskou okolností' (tzv. „die Umwelt“) a dále jej budu příležitostně pro srozumitelnější vyznění formulací nazývat také 'celkovou světskou situací'. 'Určující okolnost' (v singuláru) konkrétní 'celkové světské situace' (tj. konkrétního 'celku určujících okolností') odpovídá pak strukturnímu momentu, který Heidegger označuje jako „die Bewandnis“, výše provizorně označeného též jako „ponechanost“.

<sup>59</sup> Tj. vazby, která byla výše opisně vyjádřena též zkratkou 'kvůli čemu (*kvůli světu*, resp. vždy konkrétní celkové světské situací, v níž se fakticky naplňuje bytí pobytu) – kvůli komu (*kvůli bytí pobytu*, jemuž v tomto bytí jde vždy o to, jak *tady* – v této světské situací – jest).

<sup>60</sup> „... Es war die Rede vom *zunächst* Zuhandenen. Das besagt nicht nur das Seiende, das je *zuerst* vor anderem begegnet, sondern meint zugleich das Seiende, das 'in der Nähe' ist. Das Zuhandene des alltäglichen Umgangs hat den Charakter der *Nähe*.“ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 22, s. 102.

‘nablízku’, a to ve smyslu ‘právě se hodit k ... aby ...’ ohledně celkového smyslu právě okamžitého zařizování se. Blízkost ve smyslu ‘právě se hodit k ... aby ...’ znamená být aktuálně ‘*po ruce*’, přičemž toto ‘aktuálně po ruce’ znamená ‘*právě se ukazovat*’ jako ‘vhodně použitelný’, čili nabízet se v rámci celku zacházení a z něho svým vhodnostním a odkazujícím významem, a to jako odpověď na celkový význam a v něm implikované požadavky apod. celé situace zacházení. – Toto *ukazování se*, resp. *nabízení se* odehrává v naprosté samozřejmosti způsobem být důvěrně obeznámen.<sup>61</sup> ‘Být v blízkosti’ ve smyslu ‘právě se hodit k ... aby ...’ v celkové souvislosti zacházení má tedy také charakter *bezprostředního*, netematického používání jsoucna ohledně jejich vhodnosti v celkové souvislosti zařizování. – A do třetice, blízkost je modus *vzdálenosti*,<sup>62</sup> kdy vzdálenost je třeba opět chápat jako určovanou vhodným používáním v rámci celkového zacházení adekvátně určujícím okolnostem. Blízkost vhodného jsoucna pak můžeme interpretovat i jako ‘nabízení se vhodného jsoucna ve vhodných vzdálenostech jeho právě vhodné použitelnosti’. Mluvit pak můžeme o ‘blízkosti vhodných vzdáleností’.<sup>63</sup>

Vedle prostorové charakteristiky ‘blízkosti’ vhodného jsoucna ve smyslu ‘být právě vhodně po ruce’, čili v celku určujících okolností se z něho a jemu právě adekvátně nabízet svým ‘právě se hodit k ... aby ...’, a to vždy v bezprostřednosti nenápadného používání, lze na vhodně užívaném jsoucnu konstatovat i to, že je svou vhodností přístupné vždy v *určitém směru* a zároveň je vždy nějak svou vhodností *orientované* ohledně svého použití.<sup>64</sup> – Že je vhodné jsoucno právě jako vhodné přístupné vždy v určitém směru, znamená, že je přístupné vždy v určité významové vhodnostní a odkazové souvislosti, *do které* je naše zacházení odkázáno nějakou určující okolností celé naší světské situace a *v rámci které* se pak toto zacházení adekvátně této souvislosti fakticky rozvíjí a naplňuje. Tato souvislost pak není jen vhodnostním významovým odkazováním a vzájemným podmiňováním významů v odkázanosti na sebe navzájem, ale je také souvislostí prostorovou, která je utvářena právě tímto vzájemným zvýznamňováním vhodných jsoucna v rámci celku zacházení a do kteréžto prostorové souvislosti jsme ve svém právě okamžitém zacházení ohledně nějaké celkové

<sup>61</sup> Rys důvěrné obeznámenost srov. dále ve výkladu motivu „die Gegend“, tamt., s. 104.

<sup>62</sup> „Entferntheit – Nähe ist nur ein Modus dieser ...“. Tamt., s. 103.

<sup>63</sup> Interpretaci explikovaných rysů blízkosti vhodného jsoucna ilustruji na příkladu potřeby napsat si poznámku. Určující okolnost celé světské situace může být momentální potřeba např. při telefonování si něco poznamenat. Tato potřeba nechá v dané situaci vyvstat jako právě se hodící tužka a papír, které jsou právě po ruce a které použijí právě adekvátně této jejich vhodnosti (a tzn. i v souvislosti jejich vzájemné odkázanosti na sebe svými vhodnými významy). Papír a tužka jsou v celkové situaci *nablízku* ve smyslu ‘právě jsou po ruce’, přičemž toto ‘býti po ruce’ se určuje nikoli z jejich pouhého ‘vyskytování se zde’, nýbrž z toho, že se v dané celkové situaci a vzhledem k ní právě ‘hodí k ... aby ...’. (Nablízku mohou však být i deficientním způsobem, že je právě po ruce nemám, a pak je *hledám*, nebo hledám něco, co je *vhodně* nahradí. Blízkost zde dostává podobu naléhání toho, že nablízku právě není to, co by se hodilo. Teprve v deficientním modu se může do našeho zřetele dostat jejich výskyt.) – Zároveň užívání jsoucna, jež v celku zacházení adekvátně nějaké určující okolnosti celkové světské situace se takto *nabízí* ‘být (resp. nebýt) právě vhodně po ruce’, se odehrává v naprosté netematické samozřejmosti. Jako *téma* nanejvýše vyvstává to, co si chci poznamenat, nikoli však již tužka, papír či telefon, které by samostatným vyvstáním z celkové souvislosti nenápadného zacházení do tematického zřetele na sebe strhly pozornost a narušily by smysl právě celého aktuálního díla – poznamenat si něco. – A nakonec, že blízkost vhodného jsoucna je vlastně ‘blízkostí vhodných vzdáleností’, znamená, že blízkost ve smyslu ‘být právě vhodně po ruce’ adekvátně nějaké určující okolnosti celé světské situace se odehrává ve vzdálenostech, v nichž lze právě to které jsoucno vhodně použít adekvátně jeho vhodnosti – např. s telefonem u ucha, s tužkou v ruce v určité vhodné vzdálenosti od očí nad stolem, papír na stole vhodně vzdálen přiměřeně očím a ruce s tužkou atd.

<sup>64</sup> „Diese Nähe regelt sich aus dem umsichtig ‚berechnenden‘ Hantieren und Gebrauchen. Die Umsicht des Besorgens fixiert das in dieser Weise Nahe zugleich hinsichtlich der Richtung, in der das Zeug jederzeit zugänglich ist. Die ausgerichtete Nähe des Zeugs bedeutet, daß dieses nicht lediglich, irgendwo vorhanden, seine Stelle im Raum hat, sondern als Zeug wesenhaft an- und untergebracht, aufgestellt, zurechtgelegt ist.“ Tamt., s. 102.

světské situace adekvátně jí odkázání.<sup>65</sup> Celek určujících okolností (celková světská okolnost jako naše konkrétní světská situace) otevírá adekvátně svému celkovému smyslu a v něm implikovaným požadavkům apod. *určující směry* našeho zařizování se, jež v odpovědi na tuto celkovou světskou okolnost nechává v těchto směrech vyvstat vhodně se nabízející a takto v blízkosti vhodných vzdáleností používaná jsoucna. Zacházení s takto nabízejícími se jsoucnými v takto otevřených směrech rozvíjí v rámci nich další prostorové souvislosti, a to opět jako součást významového odkazování a vzájemné odkázanosti. Jsoucna, jež se jako ‘vhodná k ...’ nabízejí v prostorové souvislosti směru předurčeného právě vždy z konkrétní celkové světské okolnosti, shledáváme na jejich vhodných *místech*, která jsou v souvislosti daného směru k sobě navzájem ve svém vzájemném zvýznamňování prostorově svými vhodnostmi orientována.<sup>66</sup> Ve vždy celkové souvislosti zacházení s vhodnými jsoucnými v pohybu jejich odkazování svými významy ‘hodit se k ... aby ...’ na další významy a zároveň v pohybu odkázanosti každého z těchto významů na význam jím odkazovaný dochází k tomu, že toto vzájemné vhodnostní zvýznamňování je v rámci právě faktického pohybu zacházení orientováno i prostorově. Vhodné jsoucno v pohybu konkrétního zacházení s ním je nablízku (po ruce) ve vždy vhodných vzdálenostech na nějakém vlastním vhodném místě, resp. odkazuje z místa, kde se vhodně nabízí k užití, k místu (jež samo ovšem je místo dalšího vhodného jsoucna či souvislosti vhodných jsoucen a jejich míst), kde je lze takto použít adekvátně jeho vhodnosti a v rámci celé souvislosti zacházení. Vhodné jsoucno odkazuje způsobem ‘*zde* se hodit (a nabízet se vhodně po ruce) k ... aby se *tam* ...’, přičemž toto ‘*tam*’ je opět prostorově-vhodnostní odkaz do další souvislosti na další ‘*zde* se hodit k ... aby se *tam* ...’ atd.<sup>67</sup> Toto ‘*zde*’ a ‘*tam*’, které se určují ve vzájemném vztahu, nejsou žádné lhotejné abstraktní body, nýbrž místa vhodných jsoucen, která v pohybu vzájemného zvýznamňování vytvářejí celkové prostorově-významové souvislosti v určitém směru, který je vždy předem otevřen z celku určujících okolností celé právě konkrétní světské situace. Vzájemná orientace míst vhodných jsoucen se zároveň vzájemně spoluurčuje co do jejich vhodných vzdáleností v jejich použití. *Určující směr*, otevřený v rámci celku okolností adekvátně těmto okolnostem, *kam* se pouští a naplňuje naše – tomuto celku okolností přiměřené – zařizování se v zacházení s vhodně se nabízejícími jsoucnými, jež se nám v tomto směru dávají (anebo také nenabízejí, chybějí) na svých – tímto směrem předurčených – vhodných (anebo také nevhodných, ale právě vždy vhodností určených) místech, nazývá Heidegger „krajinou“.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Navážu-li na předešlý příklad s potřebou udělat si při telefonování poznámku, znamená odkrytí vhodného jsoucna právě v jemu přiměřeném směru to, že jestliže si určující okolnost telefonování a potřeby něco si přitom poznamenat vyžaduje použití vhodného náčiní – tužky a papíru, jsem ohledně toho, *kde* se mi nabízejí ‘býti takto vhodně po ruce’, odkázán určitým směrem – např. k psacímu stolu s psacími potřebami (a nikoli např. ke kuchyňské lince s nádobím). Samo vhodné užití příslušného náčiní vytváří pak další rozvíjení tohoto určujícího směru do dalších prostorových souvislostí celkového zacházení – např. tužku vhodně přikládám na papír, papír k psaní leží vhodně na stole atd. Toto odkázání do určujícího směru zacházení a jeho další rozvinutí do celé prostorové souvislosti daného zacházení se zároveň odehrává ve vhodných vzdálenostech, v nichž je vhodné jsoucno teprve fakticky ‘po ruce’, tzn. nablízku.

<sup>66</sup> „Das Zeug hat seinen *Platz*, oder aber es ‘liegt herum’ ... Der jeweilige Platz bestimmt sich als Platz dieses Zeugs zu ... aus einem Ganzen der aufeinander ausgerichteten Plätze des umweltlich zuhandenen Zeugzusammenhangs.“ Tamt., s. 102.

<sup>67</sup> „Der Platz ist je das bestimmte ‘Dort’ und ‘Da’ des *Hingehörens* eines Zeugs. Die jeweilige Hingehörigkeit entspricht dem Zeugcharakter des Zuhandenen, das heißt seiner bewandtnismäßigen Zugehörigkeit zu einem Zeugganzen.“ Tamt., s. 102 – 103. „Das Hingehören“, resp. „die Hingehörigkeit“ jako „příslušení“, resp. „příslušnost“ vyjadřuje to, že vhodnost jsoucna, což souběžně znamená i *jeho* místo, *kde* právě jako vhodné ‘je aktuálně po ruce’, a to vždy v souvislosti vztahů k místům ostatních právě vhodných jsoucen, se určuje právě vždy z celkové souvislosti zacházení (*zde* označené jako „das Zeugganze“), a to právě jako odpověď („entsprechen“) na celkový význam této souvislosti, jejich potřeb apod.

<sup>68</sup> „Der platzierbaren Hingehörigkeit eines Zeugganzen liegt aber als Bedingung ihrer Möglichkeit zugrunde das Wohin überhaupt, in das hinein einem Zeugzusammenhang die Platzganzheit angewiesen wird. Dieses im besorgenden Umgang umsichtig vorweg im Blick gehaltene Wohin des möglichen zeughaften Hingehörens

Krajina je vždy aktuální celek vzájemně orientovaných a v blízkosti vhodných vzdáleností se nabízejících míst, který se nám otevírá jako určující směr našeho zacházení se jsoucnými z celku určujících okolností světské situace a do kterého se naše faktické zařizování se ve světě pouští.<sup>69</sup> Zde můžeme při sledování toho, jak se děje toto *pouštění se* v našem zacházení do nějakého směru, konstatovat dále to, že naše celkové zařizování se pohybuje v *různých* směrech vzájemně orientovaných míst čili v různých krajinách, mezi kterými může podle právě faktických okolností přecházet, které se mohou adekvátně těmto okolnostem proměňovat (aniž objektivně vzato změním ‘stanoviště’ pozorovatele), mohou k sobě navzájem odkazovat anebo se dokonce prostupovat, prolínat a překrývat, přičemž důraz či ohled na význačnost a orientaci té které krajiny v celku tohoto krajinného propletení vytváří nepřeborné varianty faktických i možných faset tohoto krajinného celku.<sup>70</sup> – Na druhou stranu tím, že každé místo ve své prostorově-významové orientovanosti na jiná místa je určeno z krajiny, jež se sama otevírá z celku určujících okolností našeho zařizování se ve světě, nese každé místo tuto svou krajinu v sobě, takže ve shledání tohoto místa se spolu s ním tato jeho krajina vždy rozehrává.<sup>71</sup> Toto rozehrávání se krajiny z místa se děje ve stejné struktuře jako odkazování (a tedy i jako jejich vzájemná odkázanost) od jsoucna k jsoucnu a zároveň vždy k celkové souvislosti jejich používání (k dílu, resp. k celku určujících okolností díla) po způsobu ‘hodit se k ... aby ...’, jehož druhou stránkou je odkazování a odkázanost po

---

nennen wir die *Gegend*.“ Tamt., s. 103. „Die *Gegend*“ překládám termínem „krajina“, což opět při nedbání její odhalené strukturní role v rámci existence může být zavádějící. V souvislosti s pojmem „krajina“ musíme mít na mysli ono vždy celkové ‘kam’ jako ‘určitý směr’, který je předem odemčen z celku určujících okolností našeho zařizování se ve světě, ‘ve kterém’ se nám adekvátně tomuto celku nabízejí *vhodná* jsoucna na *svých* místech a ‘do kterého’ se tak může pouštět a naplňovat naše zacházení s nimi. Krajina pak není jen ‘směrem’, ‘kam’ se naplňuje naše faktické zařizování se ve světě a ‘nač’ je toto faktické naplňování právě jen odkázáno, nýbrž v rámci tohoto směru se také rozehrává vždy jemu přiměřená souvislost na sebe prostorově-významově orientovaných míst, která vytváří vždy jakýsi ‘kraj’ či ‘výseč’ („*der Umkreis*“), který se v tomto směru pro náš pohled otevírá a ve kterém se nám ukazují místa ve svém vzájemném prostorově-významovém zorientování. Srov.: „In der *Gegend* von’ besagt nicht nur ‘in der Richtung nach’, sondern zugleich im Umkreis von etwas, was in der Richtung liegt. Der durch Richtung und Entfernung – Nähe ist nur ein Modus dieser – konstituierte Platz ist schon auf eine *Gegend* und innerhalb ihrer orientiert.“ Tamt., s. 103.

<sup>69</sup> Vhodným shrnujícím příkladem výše předvedeného strukturního popisu je situace přednášky. Přednáška otevírá vhodnost nějakého zařízení místnosti v jistých směrech a zároveň v jí adekvátním vzájemném zorientování. Např. jako přednášející stojím *před* tabulí otočen *k* auditoriu *do* místnosti. Tabuli v jistém *vhodném* odstupu používám k tomu, abych na ni načrtával schémata nějakých relací, přičemž vhodně užívám *fix*, a to opět ve vhodné vzdálenosti od tabule, resp. v určitém vhodném přiblížení, a to opět vhodným koncem *fixu*, tzn. ve vhodném nasměrování a uchopení vzhledem k tomu, k čemu se na čem svou použitelností jako *fix* hodí. Obdobně lavice a židle, aby se daly vhodně použít, jsou orientovány ve vhodné vzdálenosti *směrem k* tabuli a *mezi* sebou navzájem atd. Přednáška otevírá místnost jako jistou krajinu k sobě navzájem orientovaných a vhodně vzdálených míst, jejichž prostorově-významová souvztažnost je předurčena z celkového významu dané světské okolnosti ‘přednášky’.

<sup>70</sup> Krajinou rozmanitost téhož celku lze ilustrovat příkladem rozmanitých způsobů, jak lze procházet lesem: jinak se mi otevírá krajina lesa, když si zkracuji cestu přes les – vyvstává místo vhodné cesty i např. místa nevhodných překážek, kudy se jít nedá; jinak se tentýž les otevírá, když v něm ve volném čase sbírám houby; a jinak by se otevíral, kdybych jej procházel jako tesař vybírající si vhodné stromy pro výrobu trámů, a jinak, kdybych jako lesní hospodář kalkuloval výnosnost porostu, a jinak, kdybych jako botanik či ekolog mapoval četnost výskytu nějakého druhu rostlin, a jinak, jestliže v jakémsi ustrnutí na sebe nechám nalehnout fakt toho všeho od sebe sama zde rostoucího, přičemž mohu být udivován na jedné straně mnohostí nepředvídatelné pestrosti, která přesto dává nějaký jednotný smysl, a na straně druhé stabilitou faktu, že to vše mihotající se tu prostě v celku vždy nějak *jest*. – Významovou a orientační proměnu krajiny lze pak ilustrovat na příkladu s proměnou počasí: jinak jdu k domovu, když je příznivé počasí a chci se ještě projít – cesta se mi pak zdá krátká; a jinak když se náhle začne blížít bouřka – pak se „objektivně“ stejně dlouhá cesta prodlužuje adekvátně tomu, jak *rychle* se bouřka blíží, přičemž rychlost tohoto blížení je spoluurčena tím, jak daleko to ještě mám k domovu, a čím blíže (čím naléhavější) je bouře, tím vzdálenější je domov, ačkoli opět „objektivně“ vzato se stále přibližují ve smyslu „zmenšují měřitelný odstup“.

<sup>71</sup> Srov.: „*Gegenden* ... sind je schon in den einzelnen Plätzen zuhanden.“ Tamt., s. 103.

způsobu 'být s ... při ...'. – Tím se také opět dostáváme k motivu kruhové struktury vztahu mezi celkem a jeho částmi. Zatímco výše se nám tato struktura dostala do zřetele především jako vztah vzájemného podmínění mezi smyslem celku a mezi vnitřně ho dotvářejícími a zároveň k sobě navzájem odkazujícími vhodnostními významy jsoucna,<sup>72</sup> nyní můžeme zahlédnout, že toto dotváření se děje zároveň tak, že s každým místem krajiny jsme vždy při celku této krajiny, tzn. vždy v souvislosti všech jejích dalších míst. Můžeme pak hovořit nejen o vnitřním dotváření celku krajiny, ale také o vždy souběžném rozehrávání tohoto dotvářeného celku právě z jeho části. – A nakonec můžeme alespoň na okraj zaznamenat, že krajiny, do kterých se pouští naše zacházení s vhodnými jsoucnými na jejich místech a které se vždy předchůdně otevírají z celku určujících okolností našeho zařizování se ve světě, mají jakési určující orientační konstanty, které zásadním způsobem rozehrávají významnost celkové světové okolnosti a jí adekvátně i otevřenost jejích krajin a jim přiměřeného zařizování se.<sup>73</sup>

V naznačeném vztahu místa a krajiny můžeme vidět, že se tento vztah utváří ve stejných strukturách jako předtím sledované odkazování a odkázanost vhodných jsoucna mezi sebou navzájem a jejich vždy smysluplným celkem zacházení, který je odpovědí na celek určujících okolností našeho zařizování se ve světě. V těchto konstitutivních strukturách jsem naznačil dvě navzájem se podmiňující roviny, v nichž se odkazování a odkázanost odehrávají. Jde o horizontální odkazování ze jsoucna na jsoucno a vertikální odkazování mezi rovinou horizontálních odkazů a jejich vždy celkovou souvislostí, z níž jsoucna získávají své vhodnosti a odkazující významy. – Stejně tak se děje i konstituce prostorových určení našeho zařizování se ve světě. Můžeme sledovat, jak vhodná místa jsoucna jsou v blízkosti vhodných vzdáleností v těchto vzdálenostech orientována ve vztazích mezi sebou navzájem (tzn. po horizontální rovině odkazování a odkázanosti) a jak zároveň jsou tato místa ohledně své vhodnosti předurčována a mezi sebou navzájem prostorově-vhodnostně orientována z celku těchto míst – tzn. z krajiny, která se sama otevírá vždy z celku určujících okolností jednotné světové situace jako určitý směr, do něhož se pouští naše zacházení jako odpověď na celkovou světovou situaci a který se v rámci faktického zacházení dále prostorově rozehrává do souvislosti vhodných (či ne-vhodných) míst používaných či použitelných jsoucna. Můžeme provádět strukturní identifikaci momentů konstituce odkazování a momentů konstituce

---

<sup>72</sup> Tj. pohyb zvýznamňování v souvislosti obou rovin odkazů – horizontální (mezi jsoucnými navzájem) a vertikální (mezi rovinou navzájem se zvýznamňujících jsoucna a rovinou vždy jejich celkové souvislosti). Srov. výklad výše.

<sup>73</sup> Heidegger jako příklad takovéto konstanty („das ständige Zuhandene“, tamt., s. 103) uvádí Slunce, které orientuje naše zařizování se ve světě jak ohledně některých význačných směrů (severní strany domů, jižní svahy vinic apod.), tak také právě dané místo této konstanty spoluutváří i časovou orientaci našeho každodenního zařizování se. Na motiv takovýchto konstant (za jinou takovou konstantu lze patrně považovat i zemi, na kterou jsem odkázán ohledně svého pohybování se vůbec a ukládání věcí apod.) naráží Heidegger již v § 15 (viz tamt., § 15, s. 71) v příkladu s mosty, cestami a nakonec i umělým osvětlením, které odkazuje k dennímu světlu čili opět k Slunci. V námi sledovaném tématu jsou tyto odkazy zajímavé ve dvou ohledech. 1. Jednak ukazují, jak reduktivní je výchozí zkoumané fenomenální pole a že tuto redukci Heidegger reflektuje. Navíc se nám ukazuje, že i přes redukci výchozího pole zkoumání jsme odkazováni k univerzálnějším konstantám konkrétního zvýznamňování našeho faktického zařizování se ve světě. Motiv těchto konstant lze také srovnat s analýzami pozdního Heideggera, v nichž – byť z jiného východiska a v jiném přístupu – se ukáže nyní tematizované vhodnostní odkazování a krajinná orientace jako specifické dílčí vykryštalizování vztahu člověka a světa. To srov. např. v pojednání *Das Ding* – M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe, Band 7, Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, s. 167n; viz též česky M. HEIDEGGER, „Das Ding / Věc“, in M. HEIDEGGER, *Básnický bydlí člověk*, Praha: OIKOYMENH, 1993. – 2. V těchto okrajových úvahách a poznámkách o orientujících konstantách se předběžně a zatím jen nejasně ukazuje jistá bytostná souvislost mezi existenciální prostorovostí a časovostí (a v případě i pravo-levé orientace – srov. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 23, s. 108n – i souvislost s dějinností existence, tzn. se zakořeněním našeho rozumění, v němž se utváří vždy konkrétní zvýznamnění a zorientování našeho světa, v tradovaných výkladech, resp. v osvojení tradované významové artikulace našeho bytí ve světě).

prostorových určení našeho zařizování se. *Vhodné jsoucno*, vždy odkazující do souvislosti dalších jsoucna a na ně samo svým významem odkázané, shledáváme vždy na *jeho vhodném místě*, které se určuje v blízkosti vhodných vzdáleností a zorientováním ohledně jeho adekvátního použití z míst ostatních vhodných jsoucna, v jejichž odkazové souvislosti získává svůj význam. Celek těchto míst, resp. jejich celková souvislost prostorově-významového podmínění a odkázanosti na sebe navzájem jako *krajina* odpovídá nějaké určité *světské určující okolnosti (ponechanosti)*, v rámci níž jsme vždy na jednom místě odkázání do souvislosti dalších (*s tím či oním místem vhodného jsoucna jsme při dalším místě*, a *s ním opět při dalším* atd.) a zároveň jsme vždy při jejich celku – tj. při celkové krajině míst jako směru, v němž se nám tato jsoucna vůbec mohou na svých vhodných místech nabízet. Každá určující okolnost naší světské situace, a to znamená také jí odpovídající krajina příslušných míst, se otevírá vždy *v celku a z celku určujících okolností (ponechanostní celkovosti)* našeho zařizování se ve světě. Celek určujících okolností dotváří vždy celkovou světskou situaci (celkovou světskou okolnost), na kterou odpovídáme svým zařizováním se v nějakém zacházení se jsoucnem (jsme při díle s tím či oním vhodným jsoucnem, jež se nám nabízí na svém příslušném místě). Z celku určujících okolností naší světské situace se tak otevírají i krajiny míst jako směry, jež předurčují konkrétní podobu našeho zařizování se, jež je odpovědí na tuto celkovou situaci.

Nyní provedenou strukturní identifikací se pokouším naznačit a artikulovat to, že konstituce bytí světského jsoucna v jeho bytostném určení 'vhodnosti' se děje souběžně také jako konstituce jeho prostorových určení. Vhodnost ve svých rysech odkazování a odkázanosti po způsobu 'hodit se k ... aby ...', resp. 'být s ... při ...', které se rozehrávají vždy ve smysluplném celku zacházení jako v díle a jako odpověď na celkovou světskou okolnost, a to vždy v samozřejmé nenápadnosti, se ustavuje zároveň i prostorově v rysech 'blízkosti vhodných vzdáleností', ve vzájemné orientaci vhodných míst, a to vždy v celku a z celku míst, tj. krajiny, jež se otevírá z dané celkové světské okolnosti.<sup>74</sup> – Výše v předchozí kapitole jsem zároveň ukázal, jak se vhodnost jako bytostné určení světského jsoucna, čili také bytostné určení způsobu, jak se se světskými jsoucnem v naší každodennosti setkáváme, *uvolňuje* co do tohoto svého bytostného určení z klíčové vazby '*bytí pobytu a světa*'.<sup>75</sup> Jestliže se však konstituce vhodnosti děje i jako konstituce prostorových určení toho, jak se se jsoucnem světa setkáváme, musí se prostorová určení našeho každodenního zacházení se jsoucnem uvolňovat též jako vhodnost ze zmíněné klíčové vazby '*bytí pobytu a světa*'. Tuto vazbu jsem výše artikuloval pomocí opisné zkratky '*kvůli čemu* (kvůli světu) – *kvůli komu* (kvůli bytí pobytu)', která znamená, že pobyt je ve svém zařizování se ve světě vždy *při* díle v zacházení *s tím a oním a dalším vhodným jsoucnem kvůli* právě dané či možné celkové světské okolnosti (celku určujících okolností jeho celkové světské situace), a to zároveň *kvůli* vlastnímu bytí, o něž mu tady (ve světě) vždy jde, a to tak, že se pobytu vždy týká to, jak tady jest, a že se adekvátně tomu pouští do přiměřeného zařizování, tj. je *při* díle v zacházení se jsoucnem.<sup>76</sup> Pohyb *uvolňování* vhodnosti jako bytostného určení světských jsoucna z klíčové existenciální vazby '*bytí pobytu a světa*' bylo výše popsáno také jako *zvýznamňování*, '*nechávání být s ... při ...*', '*nechávat se setkat s vhodným jsoucnem v jeho významu hodit se k ... aby ...*', resp. '*nechávat pohledu vidění našeho zacházení nabízet se jsoucno v jeho vhodnosti*'.<sup>77</sup> Tento pohyb *uvolňování* vhodnosti světského jsoucna musí být tedy i pohybem

<sup>74</sup> Obdobu této strukturní identifikace srov. např. tamt., § 23, s. 105 a § 24, s. 110.

<sup>75</sup> Srov. motivy „die Freigabe“ a „das Worumwillen – das Umwillen“ tamt., § 18, s. 84 – 85.

<sup>76</sup> Srov. tamt., § 18, s. 84 – 85 a § 24, s. 110.

<sup>77</sup> Srov. motivy „das Bedeuten“, „das Bewendenlassen“, „das Begegnenlassen“ a opět „die Freigabe“ v § 18, s. 84 – 87. V jednoduché rekapitulaci lze říci, že jde o vzájemně se podmínující dvojí pohyb, ve kterém dochází na jedné straně k vyvstávání významů vhodných jsoucna v rámci souvislosti zacházení, která ovšem svůj celkový smysl získává z nějaké určující okolnosti celkové světské situace, a na straně druhé se v této situaci z ní vyvstalé významy jsoucna *samy* nabízejí v pohledu vidění tohoto zacházení.



*uvolňování prostorových určení* světského jsoucna, kterými jsou 'blížkost vhodných vzdáleností', vzájemná orientace vhodných míst a nabízení se míst vždy v celku a z celku krajiny.<sup>78</sup> To, že se v rámci faktického zařizování naší existence ve světě děje souběžně s uvolňováním vhodnosti světských jsoucna (a tzn. souběžně se zvýznamňováním, nabízením se jsoucna v jejich významech atd.) i uvolňování prostorových určení, postihuje Heidegger termíny „od-dalování“, resp. „blížení“, a „orientace“.<sup>79</sup>

*Oddalování* jako existenciální charakteristika ohledně konstituce prostorových určení našeho každodenního zařizování se ve světě znamená 'uvádět do blízkosti vhodných vzdáleností'.<sup>80</sup> Znamená to, že v pohybu zvýznamňování čili uvolňování vhodnostních významů jsoucna pro jejich nabízení se ve svém významu 'hodit se k ... aby ...' dochází souběžně k otevírání vhodných vzdáleností, v nichž lze takto nabízené jsoucno adekvátně jeho vhodnosti použít. Použitelnost jsoucna adekvátně jeho nabízející se vhodnosti se však neotevírá pouze v blízkosti jeho vhodné vzdálenosti, ale také v adekvátním směru použitelnosti a v jemu přiměřeném uchopení takto vhodného jsoucna. 'Blížkost vhodných vzdáleností' jsoucna v jeho významu 'hodit se k ... aby ...' je takto zároveň vždy *zorientovaná*. *Orientace* je druhou existenciální charakteristikou ohledně konstituce prostorových určení našeho každodenního zařizování se ve světě.<sup>81</sup> Obě stránky uvolňování prostorovosti – od-dalování a orientace – vhodných jsoucna souběžně v pohybu jejich zvýznamňování *nechává* vhodná jsoucna v jejich vhodné vzdálenosti vyvstat a nabízet se (být po ruce) na jejich místech, která jsou vůči sobě navzájem prostorově-významově zorientována v celku a z celku jejich *krajiny*, která sama se otevírá jako určitý (a pro zacházení určující) směr v rámci celkové světské situace, který odpovídá nějaké její určující okolnosti a otevírá pole pro naše faktické pouštění se do adekvátního zařizování v zacházení s vhodně se v tomto směru nabízejícími jsoucny. V klíčové vazbě a z této vazby '*bytí pobytu a světa*', která má vždy povahu konkrétní celkové světské situace, *kvůli* níž se pobyt zároveň *kvůli* svému bytí fakticky zařizuje, se vždy otevírají směry tohoto faktického či možného zařizování, které se pohledu zařizujícího se pobytu nabízejí jako krajiny míst vhodných (či také ne-vhodných) jsoucna, s nimiž se v tomto zařizování pobyt pouští do zacházení. Přitom je opět zapotřebí zdůraznit, že celé toto prostorově-významové vždy faktické a konkrétní naplňování bytí pobytu ve světě se odehrává v samozřejmé nenápadnosti, kterou lze postihnout těž motivem 'mít přehled', který v sobě nese jak význam 'vědět, kde co k čemu právě je' (orientovat se), tak zároveň význam 'přehlížet' ve smyslu tematicky po jednotlivostech 'nevidět' to, v čem se vcelku takto samozřejmě orientují.<sup>82</sup>

Nyní si ovšem můžeme položit otázku po prostoru. Dopusud jsme sledovali konstituci prostorových určení našeho každodenního zařizování se ve světě, avšak *kde* je prostor, či *co* jest, to zatím nebylo tematizováno. Tuto otázku můžeme zodpovědět v několika krocích. –

<sup>78</sup> „Die Freigabe einer Bewandnisganzheit ist gleichsprüingly ein ent-fernend-ausrichtendes Bewendenlassen bei einer Gegend, das heißt Freigabe der räumlichen Hingehörigkeit des Zuhandenen.“ Tamt., § 24, s. 110.

<sup>79</sup> „Die Ent-fernung“ a „die Ausrichtung“, tamt. § 23, s. 105. Výklad oddalování jako blížení – „die Näherung“ viz níže tamt.

<sup>80</sup> „Entfernen besagt ein Verschwindenmachen der Ferne, das heißt der Entfertheit von etwas, Näherung. Dasein ist wesentlich ent-fernend, es läßt als das Seiende, das es ist, je Seiendes in die Nähe begegnen. Ent-fernung entdeckt Entfertheit. ... Das Ent-fernen ist zunächst und zumeist umsichtige Näherung, in die Nähe bringen als beschaffen, bereitstellen, zur Hand haben.“ Tamt., s. 105.

<sup>81</sup> „Das Dasein hat als ent-fernendes In-Sein zugleich den Charakter der *Ausrichtung*. Jede Näherung hat vorweg schon eine Richtung in eine Gegend aufgenommen, aus der her das Ent-fernte sich nähert, um so hinsichtlich seines Platzes vorfindlich zu werden.“ Tamt., s. 108.

<sup>82</sup> Opětovně zdůraznění samozřejmé nenápadnosti v souvislosti s konstitucí existenciální prostorovosti viz tamt., s. 107. Heidegger zde využívá vhodný příklad s brýlemi, které v jejich použití ohledně toho, k čemu se jako brýle hodí, jsou v blízkosti vhodné vzdálenosti jejich použití neviděny. Motiv přehledu srov. s předcházejícím výkladem významově zohledňujícího pohledu našeho zacházení, kdy Heidegger využije vedle termínu „die Umsicht“ i termín „die Übersicht“; tamt., § 17, s. 79.

Prvním z nich je naznačení formálního vztahu pojmových určení. Heidegger mluví o *světskosti světa*, přičemž světскost znamená bytostné určení světa, čili to, čím je svět ustavován jako svět. V určení světскosti získáváme základní charaktery světa vůbec. Adekvátně tomu můžeme pak pracovat i s pojmy *prostorovosti* a *prostoru*. Prostorovost můžeme analogicky světскosti světa chápat jako bytostné určení prostoru, což tedy také znamená, že základní charaktery prostoru, a tzn. odpověď na otázku, *kde* a *co* je prostor, jsme získali v analýze prostorovosti, jejímiž bytostnými rysy jsou *oddalování* a *orientace*. – Tuto formální odpověď na základě pojmových vztahů můžeme doložit a rozvinout výsledkem vlastní analýzy, když srovnáme získaná určení světa z předešlé kapitoly a nyní odkrytá základní prostorová určení existence, o kterých jsme navíc konstatovali, že se dějí souběžně s ustavováním základních struktur světa ve zvýznamňování, uvolňování vhodností a nechávání je nabízet se pohledu zacházení. V těchto analýzách jsme odkryli svět jako součást vazby *‘bytí pobytu a světa’*, a to vždy jako předchůdný celek, do něhož se naplňuje faktické bytí pobytu. Tento celek však není abstraktním pojmem, získaným jako odpověď na otázku, *co* je svět, kdy bychom získali odpověď ve smyslu např., že svět je *to jedno* všemu společné, a tedy univerzum apod. Je zapotřebí vidět, že souběžně s určením světa jako vždy předchůdného celku je svět vždy konkretizován jako určitá celková světскá situace bytí pobytu, která je utvářena určujícími okolnostmi, na něž pobyt svým faktickým zařizováním se tedy vždy konkrétně odpovídá v zacházení se jsoucný, jež se mu nabízejí svými vhodnými či ne-vhodnými významy opět vzhledem ke smyslu jeho celkové světскé situace. Svět jako vždy předem odemčená celková konkrétní situace bytí pobytu je tak vždy vnitřně významově artikulován a vždy v pohybu zacházení dále významově dotvářen. Viděli jsme ovšem, že toto významově artikulování a dotváření celkové světскé situace se děje souběžně vždy i jako rozehrávání prostorových určení zařizování se pobytu ve světě.<sup>83</sup> Celkové určení prostoru opět podobně jako u světa nezískáme v odpovědi na otázku, *co* je to prostor, nýbrž z výše odkrytých prostorových určení. Především je třeba konstatovat, že tato určení se dávají spolu s určením světa. Pak i prostor se bude dávat souběžně se světem, tzn. také v jeho charakteristikách jako *‘vždy předem odemčený celek’*.<sup>84</sup> Avšak stejně jako je tomu u světa, i zde je tento celek vždy konkrétní celkovou světскou situací, utvářenou určujícími okolnostmi. Tak jako se svět dává jako celek těchto konkrétních určujících okolností, tak se i prostor dává jako celek otevřených krajin míst vhodných jsoucný, které se takto otevírají v tomto celku v jistých směrech, jež jsou určeny jak právě danými okolnostmi, tak i orientujícími konstantami. Prostor se dává vždy jako celek těchto krajin, které se otevírají adekvátně určujícím okolnostem celkové světскé situace, *kvůli* kterým se v nich pobyt *kvůli* vlastnímu bytí zařizuje, a které se tak nabízejí jako směry, do nichž se naše zařizování může pouštět a v nichž se adekvátně světскé situaci či nějaké její určující okolnosti setkává se jsoucný v jejich významech *‘hodit se k ... aby ...’* na jejich vhodných místech a ve vzájemném zorientování jejich vhodných vzdáleností.<sup>85</sup> Dává-li se prostor jako celek krajin míst, lze pak

<sup>83</sup> „In der Bedeutsamkeit, mit der das Dasein als besorgendes In-Sein vertraut ist, liegt die wesenhafte Mitherschlossenheit des Raumes.“ Tamt., § 24, s. 110.

<sup>84</sup> „Der Raum, der im umsichtigen In-der-Welt-sein als Räumlichkeit des Zeugganzes entdeckt ist, gehört je als dessen Platz zum Seienden selbst. Der bloße Raum ist noch verhüllt. Der Raum ist in die Plätze aufgesplittert. Diese Räumlichkeit hat aber durch die weltmäßige Bewandnissganzheit des räumlich Zuhandenen ihre eigene Einheit. Die ‘Umwelt’ richtet sich nicht in einem zuvorgegebenen Raum ein, sondern ihre spezifische Weltlichkeit artikuliert in ihrer Bedeutsamkeit den bewandnishaften Zusammenhang einer jeweiligen Ganzheit von umsichtig angewiesenen Plätzen. Die jeweilige Welt entdeckt je die Räumlichkeit des ihr zugehörigen Raumes.“ Tamt., § 22, s. 104.

<sup>85</sup> Srov. „Woraufhin der Raum vorgängig im Dasein entdeckt ist, das haben wir schon mit dem Phänomen der Gegend angezeigt. Wir verstehen sie als das Wohin der möglichen Zugehörigkeit des zuhandenen Zeugzusammenhanges, der als ausgerichtet entfernter, das heißt platzierter soll begegnen können. Die Gehörigkeit bestimmt sich aus der für die Welt konstitutiven Bedeutsamkeit und artikuliert innerhalb des möglichen Wohin das Hier- und Dorthin. Das Wohin überhaupt wird vorgezeichnet durch das in einem Worum-

řící, že prostor je vždy rozestřen do míst a že tato místa jsou bytostně spjatá se jsoucnem, jež to či ono místo v jeho umístění spoluurčuje svou vhodností. Prostor pak nemá a priori charakter prázdné trojdimenzionální prostory, nýbrž jeho určujícími charakteristikami jsou zorientovanost a blízkost vhodných vzdáleností, které se vždy rozehrávají v celku a z celku určujících okolností bytí pobytu.<sup>86</sup>

Prostor souběžně jako svět je tedy součástí klíčové vazby ‘*bytí pobytu a světa*’, ze které se svět, a tedy i prostor odemyká jako vždy předem daný, avšak vždy konkrétně zvýznamněný a zorientovaný celek, *kvůli* kterému (jako *kvůli* nějak na pobyt naléhající světové situaci) se pobyt *v něm* zařizuje *kvůli* vlastnímu bytí; *do kteréhož* celku se v tomto zařizování pouští jako do vždy otevřené krajiny svým zacházením se jsoucný na jejich vhodných místech; *ze kteréhož* celku jako celku krajiny se mu tato místa jsoucn nabízejí a od nichž si tak v tomto zařizování ve své každodennosti sám rozumí jako na svém vlastním místě, a to vždy *vůči* ostatním místům,<sup>87</sup> a *na kterýžto* celek je ve svém faktickém naplňování svého bytí vždy jedině odkázán. – Tímto shrnutím můžeme uzavřít analýzu konstituce prostoru a světa v souvislosti jejich založení v klíčové vazbě ‘*bytí pobytu a světa*’. Stojíme však stále před otázkou, jak se tato klíčová vazba děje, že může hrát roli toho, *odkud* se otevírá svět a prostor.<sup>88</sup> Tuto otázku se pokusím alespoň částečně zodpovědět v následujícím sledování analýz jistých existenciálních vrstev, v nichž se každodenní bytí pobytu ve světě ustavuje a odehrává.

---

willen des Besorgens festgemachte Verweisungsganze, innerhalb dessen das freigebende Bewendenlassen sich verweist. *Mit* dem, was als Zuhandenes begegnet, hat es je eine Bewandtnis bei einer Gegend. Zur Bewandtnisganzheit, die das Sein des umweltlich Zuhandenen ausmacht, gehört gegendhafte Raumbewandtnis.“ Tamt., §24, s. 110 – 111.

<sup>86</sup> O „dávání se prostoru“ („das Raum-geben“ jako „das Einräumen“) spolu se světem z klíčové existenciální vazby, a to vždy jako rozestřeného do míst dané krajiny otevřené z celku světové okolnosti, srov. různé Heideggerovy shrnující formulace tamt., v § 24, s. 110 – 111.

<sup>87</sup> Tento motiv ‘rozumění si z míst krajiny’, do které se pobyt ve svém zařizování pouští, který souvisí s existenciálním pohybem upadání do nabízející se souvislosti světových jsoucn, srov. tamt., § 23, s. 107 – 108.

<sup>88</sup> Mj. tím také stojíme před otázkou, jak *existenciálně* rozumět Heideggerově vyjádření o bytostné tendenci pobytu k blízkosti („*Im Dasein liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe.*“ Tamt., § 23, s. 105).

### 3. Analýza ustavujících vrstev světskosti a prostorovosti

Ve výše prezentovaných analýzách byl svět, resp. prostorovost světa odkryt – zjednodušeně rekapitulováno – jako vždy předchůdný celek konkrétních určujících okolností, resp. fakticky otevřených krajin míst, na který odpovídáme svým faktickým zařizováním se tady v zacházení se jsoucný. Že ovšem svět hraje v našem každodenním existování takovou roli, to předpokládá 1. již *odemčenost* světa jako onoho vždy předchůdného celku a 2. souběžně vždy *faktickou konkretizaci* tohoto celku, neboť nikdy není odemčen jako prázdno, které se dodatečně vyplňuje. Před tento předpoklad nás přivedla předešlá analýza našeho každodenního zacházení se jsoucný světa a analýza prostorových určení tohoto způsobu, jak se nám věci světa dávají, když vždy při dospění těchto analýz ke klíčové a zakládající vazbě *'bytí pobytu a světa'* nám tato tematika jakoby sama vnucovala otázku, *odkud* se odemyká či otevírá sama tato vazba. Analýza ustavování a existenciální role tohoto předpokladu pro to, že se ve světě setkáváme se jsoucný v jejich vhodnostně odkazujících významech na jejich vhodných místech, je tedy návazným úkolem dalších analýz. Tyto analýzy pak musejí postihnout ustavování tohoto předpokladu, že a jak jsme ve světě s ... (s něčím vhodným) při ... (při něčem jako při díle coby odpovědi na celkovou souvislost určujících okolností), a to ohledně obou extrémních stránek této formulace: jednak ohledně jeho bytostného rysu *celkovosti*, a jednak zároveň vždy v bytostné souvislosti *s faktickou konkretizací* této celkovosti. Obě takto abstrahované stránky – celkovost a zároveň její vždy faktická konkretizace – je třeba postihnout v jejich bytostné *jednotě* tak, jak se to děje v našem každodenním bytí ve světě.

#### Metodická poznámka: deskriptivní průřezy jednotným fenoménem

Ještě před vstupem do dalších analýz je vhodné učinit opět malou metodickou poznámku. V § 12 *Bytí a času* Heidegger rozlišil tři bytostné momenty jednotné struktury existence, kterou označil jako „bytí-ve-světě“.<sup>89</sup> Její rozlišené momenty předznačily kroky následných analýz: první krok se týkal momentu světa a s ním související prostorovosti,<sup>90</sup> druhý krok se týkal momentu *'kdo je způsobem bytí-ve-světě'*<sup>91</sup> a třetí moment se týkal vlastní vazby *'bytí pobytu a světa'*, který Heidegger označuje termínem „bytí-v“ a k jehož analýze jsme nyní dovedeni.<sup>92</sup> Moment světa a jemu příslušnou prostorovost jsme sledovali výše. Při jeho analýze jsme byli dovedeni ke klíčové vazbě *'bytí pobytu a světa'*. Jako její komplementární a bytostný moment se ukázalo i klíčové existenciální určení bytí pobytu, které je základní i v určení momentu *'kdo je tímto způsobem bytí'*. Moment rozevření (odemčenosti) a zároveň

<sup>89</sup> Srov. opět M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 12, s. 53.

<sup>90</sup> Viz výše prezentované analýzy. V *Bytí a čase* opět srov. tamt., §§ 15 – 18 ohledně momentu světa a §§ 22 – 24 ohledně existenciální prostorovosti.

<sup>91</sup> Vlastní analýzu viz tamt., §§ 25 – 27, s. 114 – 130. Sledování této analýzy nechávám vzhledem k ústřednímu motivu předkládaného pojednání stranou, nicméně základní určení onoho *'kdo je tímto způsobem bytí'* jako bytí-ve-světě se nám dostává do zřetele vždy s klíčovými existenciálními určeními pobytu jako toho jsoucna, jemuž v jeho bytí o toto bytí jde (jde mu o to, aby byl), takže určující moment *'kdo je tímto způsobem bytí'* má charakter *vždy jeho* bytí. K tomuto určení se budeme v následných analýzách vracet. V odkázané pasáži Heidegger ono *'kdo takto jest'* sleduje navíc opět z fenomenálního východiska rozumění si ohledně vlastního *'kdo'* od setkávání se jsoucný v každodenním zacházení, takže v příslušných paragrafech je zohledněna především upadlá (ve smyslu sebe zakrývající) podoba, označená Heidegger jako „das Man“. Naznačena avšak nepojednána zůstane otázka, *odkud* se pobyt ve svém bytí otevírá *druhému*, kterážto otevřenost je předpokladem pro upadlý modus rozumění sobě ve vztahu k druhému, stejně jako je odemčenost předpokladem pro setkávání se se jsoucný světa a rozumění si ve svém bytí z tohoto setkávání. Tato otázka po *otevřenosti druhému* v bytí pobytu by ovšem vydala na další obšírnější samostatnou úvahu překračující rámec nyní sledované problematiky.

<sup>92</sup> Viz tamt., §§ 28 – 38, s. 130n.

bytostné soudržnosti klíčové vazby *'byťi pobytu a světa'* je tématem dalších analýz pod titulem „byťi-v“.

V analýze tohoto momentu je ovšem třeba zohlednit obě výše naznačené stránky celé jednoty existenciální struktury světa, totiž stránku vždy předchůdného celku a zároveň stránku jeho vždy faktické konkretizace. Rozevření těchto existenciálních stránek a jednotu přechodu mezi oběma póly Heidegger analyzuje na čtyřech fenoménech: 'ocitání se v naladění', rozumění, výkladu a řeči. Při analýze každého z nich jsme však vždy odkazování k ostatním a vždy jsme v jejich sledování na přechodu k dalšímu z těchto fenoménů, což je dáno tím, že před sebou máme vskutku jednotné fenomenální pole, rozepjaté mezi póly celku a jeho vždy faktické vnitřní konkretizace, které se navzájem předpokládají a podmiňují. V následných analýzách tak spíše než o prosté deskripci jednotlivých momentů daného fenomenálního pole co do jeho ustavujících struktur můžeme mluvit o *fenomenálních řezech* tohoto jednotného fenoménu a jeho ustavující struktury. Tyto řezy jsou provedeny po zkušenostně jednoznačnejši zachytitelných vrstvách a teprve těmito řezy, když tyto vrstvy dostáváme do zřetele, si vytváříme pole pro naši deskripci ustavující vazby *'byťi pobytu a světa'*, kterážto deskripce pak může mapovat základní ustavující souvislosti a předpoklady.

V mém dalším následování Heideggerových analýz chci tyto analýzy rozvinout tak, aby se ukázalo, jak odkrytá ustavující struktura vazby *'byťi pobytu a světa'* ve sledovaných fenomenálních vrstvách souvisí s předvedenou existenciální prostorovostí.

#### **a) Odemykání celku světa 'ocitáním se v naladění' – otevřenost světa jako blízkost a její elementární orientace**

Ustavování klíčové existenciální vazby *'byťi pobytu a světa'* sleduje Heidegger od stránky odemykání celku této vazby, kterou analyzuje ve fenomenální vrstvě 'ocitání se v naladění'. Předpokladem vazby *'byťi pobytu a světa'* je odemčení něčeho takového jako 'býti vůbec tady', v němž se rozevření stránek byťi pobytu a světa může odehrávat.<sup>93</sup> Odemykání pobytu ohledně jeho 'býti vůbec tady' se odehrává na rovině nálad, naladění, které jsou základním průvodním určením byťi pobytu, neboť pobyt se – byť různě výrazně či nevýrazně – *vždy nějak má, nějak mu vždy jest, vždy již je naladěno, i když si to neuvědomuje a nemusí si toho ve svém světském zařizování vůbec všimnout*.<sup>94</sup> V tomto 'vždy se nějak má', 'vždy mu nějak jest' je pobyt nejelementárnějším způsobem přiváděn před vlastní 'že jest'. Toto 'býti vůbec tady', resp. 'že jest' není však prosté kategoriální konstatování, že se tu cosi prostě vyskytuje, nýbrž toto 'že býti' pobytu jako odemčení jeho vlastního 'býti vůbec tady' se odehrává tak, že se pobytu odemyká jeho vlastní byťi ohledně toho, 'že jest a býti má'.<sup>95</sup> Na rovině nálad pobyt zakouší nejelementárnějším způsobem své byťi jako *právě své vlastní* 'býti vůbec tady', a to

<sup>93</sup> Termínem 'ocitání se v naladění' tlumočím význam „die Befindlichkeit“ a termínem 'býti vůbec tady', resp. 'býti tady' význam „das Da“, resp. v dalším výkladu i termín „das Da-sein“. Srov. tamt., § 29, s. 134.

<sup>94</sup> „Was wir *ontologisch* mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist *ontisch* das Bekannteste und Alltäglichsste: die Stimmung, das Gestimmtsein. ... Daß Stimmungen verdorben werden und umschlagen können, sagt nur, daß das Dasein je schon immer gestimmt ist. ... Die Stimmung macht offenbar, 'wie einem ist und wird'. In diesem 'wie einem ist' bringt das Gestimmtsein das Sein in sein 'Da'.“ Tamt., s. 134.

<sup>95</sup> „In der Gestimmtheit ist immer schon stimmungsmäßig das Dasein als *das Seiende* erschlossen, dem das Dasein in seinem Sein überantwortet wurde als dem Sein, das es existierend zu sein hat. Erschlossen besagt nicht, als solches erkannt. Und gerade in der gleichgültigsten und harmlosesten Alltäglichskeit kann das Sein des Daseins als nacktes 'Daß es ist und zu sein hat' aufbrechen. ...“ Tamt., s. 134. Původnost vždy průvodního určením byťi pobytu naladěním Heidegger zdůrazňuje i vůči motivům vůle či chtění („der Willen“, „das Wollen“) a vědění či poznání („das Wissen“, „das Erkennen“) – viz tamt., s. 136. I chtění, poznávání či opanování nálad se děje vždy právě v nějakém naladění a z nějakého naladění. Zároveň nesmíme o motivu 'ocitání se v naladění' uvažovat v rámci představ předmětného vztahu vědomí, neboť tím bychom opustili elementární půdu toho, jak jsme bezprostředně každodenně ve světě. Navíc i reflexivní uvědomování si vlastního předmětu vědomí se děje v nějakém naladění, byť naprosto nevýrazně.

zároveň jako bytí, o které mu v tomto 'býti vůbec tady' právě vždy jde (v jeho bytí mu jde o to, aby byl). Že se naladěním děje odemykání faktu 'býti vůbec tady' jako 'že jest a býti má' (jde mu o to, aby byl), čímž je pobyt ve svém bytí přiváděn k tomuto bytí jako *svému vlastnímu*, uchopuje Heidegger terminologicky též jako „vrženost“ pobytu v jeho vlastní bytí.<sup>96</sup> Jelikož se vrženost jako *obracení* či *přivrácení* pobytu k jeho vlastnímu bytí odehrává v naladění, které nechává nejelementárnějším způsobem zakoušet *fakt* vlastního 'býti vůbec tady', určuje Heidegger vrženost též jako „fakticitu“.<sup>97</sup> *Existence* (bytí pobytu) je vždy *faktická*, čili to, že pobytu jde v jeho bytí o toto bytí (což je základní určení existence),<sup>98</sup> se vždy děje v konkrétním – byť různě výrazném či nevýrazném – naladění, ve kterém je pobyt vždy upoután či ukotven ve svém takto vždy vlastním 'býti tady' (což je určení fakticity).<sup>99</sup>

Ačkoli 'ocitání se v naladění' odemyká *fakticitu existence*, tzn. ukotvení a vydání vlastního vztahu k bytí na toto bytí, dochází s tímto v náladě se ustavujícím *přivrácením* k vlastnímu 'býti vůbec tady' souběžně k *odvrácení se od* něho. Pobyt ve svém v naladění vždy odemčeném 'býti vůbec tady', do něhož je zároveň vržen (či naň odkázán) faktem 'že jest a býti má', který též formulujeme způsobem, že mu v jeho bytí jde o to, aby byl, se vždy odvrací od naléhavosti tohoto 'býti má', resp. 'jít mu o to, aby byl'. Pobyt je ve svém v náladě vždy odemčeném *přivrácení k* vlastnímu 'býti vůbec tady', o které mu vždy jde, zároveň vždy na cestě *odvrácení od* naléhání jeho vlastního 'býti tady'.<sup>100</sup> Tento *odvrat od* vlastního odemčeného 'býti vůbec tady' za stálého *přivratu k* němu vyzdvihuje Heidegger jako jeden ze tří bytostných charakterů celé fenomenální vrstvy 'ocitání se v naladění'.<sup>101</sup> – Odemčenost onoho charakteru 'býti vůbec tady' s jeho naléhavostí v tomto vždy vlastním bytí pobytu pro něj, která jakoby zároveň vždy nutká pobyt odvracet se od odemčenosti vlastního bytí, Heidegger ilustruje a fenomenálně dokládá v analýze naladění úzkosti, kterou zároveň odkrývá jako existenciálně původní naladění.<sup>102</sup> V úzkosti neurčitě naléhajícím 'je divně', od kterého jsme nutkáni utíkat (odvracet se), je tak zároveň naznačeno nakročení k odvratu od

<sup>96</sup> „Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses 'Daß es ist' nennen wir die *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-sein das Da ist.“ Tamt., s. 135.

<sup>97</sup> „Der Ausdruck *Geworfenheit* soll die *Faktizität der Überantwortung* andeuten.“ Tamt. s. 135. Motiv 'obracení' či 'přivrácení' viz tamt., níže v souvislosti dvojpohybu „An- und Abkehr“.

<sup>98</sup> O základním určení existence srov. tamt., § 9, s. 41 – 42, a § 18, s. 84. Viz též výklad výše v této studii.

<sup>99</sup> Předběžně lze upozornit, že původní určení existence v *Bytí a čase* z § 9 se nyní rozšiřuje na tři vzájemně se doplňující určení: *existence*, *fakticity* a *upadání* („das Verfallen“). Všechna tři určení, či ontologické konstitutivní pohyby, vytvářejí jednotné určení bytí pobytu, jež je dále označeno jako „die Sorge“. Srov. tamt., § 39, s. 182.

<sup>100</sup> „Als Seiendes, das seinem Sein überantwortet ist, bleibt es auch dem überantwortet, daß es sich immer schon gefunden haben muß – gefunden in einem Finden, das nicht so sehr einem direkten Suchen, sondern einem Fliehen entspringt. Die Stimmung erschließt nicht in der Weise des Hinblickens auf die *Geworfenheit*, sondern als An- und Abkehr. Zumeist kehrt sie sich nicht an den in ihr offenbaren Lastcharakter des Daseins ...“ Tamt., § 29, s. 135.

<sup>101</sup> „Als *ersten* ontologischen Wesenscharakter der Befindlichkeit gewinnen wir: *Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr.*“ Tamt., s. 136.

<sup>102</sup> Srov. tamt., § 40, s. 184n. Úzkost nechává pobyt v jeho bytí jakoby ustrnout v odemčenosti jeho vlastního 'býti vůbec tady'. Pobyt je tak vydán samotné naléhavosti vlastního faktu 'že jest a býti má'. Úzkost je tak náladou, ve které se pobytu odhaluje (a opět netematicky, čistě na rovině naladění) jedno z jeho základních existenciálních určení. Tak ovšem úzkost ukazuje to, co se odehrává v každém naladění, ačkoli v dalších naladěních je jeho odemykající charakter právě odvratem pobytu od něho. Úzkost je tak jakýmsi základním naladěním. Můžeme to též říci tak, že úzkost je fenomenologicky významná nálada proto, že v ní lze odkrýt existenciální základ, a zároveň je úzkost významná existenciální nálada proto, že je vlastním naladěním základu – onoho faktu 'býti vůbec tady' způsobem 'že jest a býti má'. Náladě úzkosti se budu věnovat podrobněji ještě ve druhé části předkládané studie.

odemčeného 'býti vůbec tady'.<sup>103</sup> – Aby byl přitom mnou využívaný motiv 'naléhání' plněji srozumitelný, je třeba při sledování Heideggerových analýz oproti jejich postupu předejít k motivu konečnosti a smrtelnosti. Odemykání naléhavosti faktu 'býti vůbec tady' způsobem 'že jest a *býti má*' (čili tak, že mu jde v jeho bytí o to, *aby byl*), se musí dít v bytostné souvislosti s tím, vůči čemu nějaké 'že jest a *býti má*' vůbec získává svůj smysl a jako takové může naléhat, tzn. vůči bytostné možnosti bytí pobytu '*ne-být*'. Naléhání onoho 'že jest a *býti má*', resp. 'jít mu o to, *aby byl*', může vést k nutkavému odvracení od tohoto faktu jen tak, že spolu s ním naléhá – i když opět jen netematicky a neurčitě na rovině naladění jako ono 'je divně' – ono 'moci nebýt'.<sup>104</sup>

S prvním bytostným charakterem fenomenální vrstvy 'ocitání se v naladění' souvisejí další dva charaktery, ke kterým jsme již při sledování prvního z něho samého odkazování. První bytostný charakter 'ocitání se v naladění' spočívá v tom, že v naladění se pobytu odemyká jeho vlastní 'býti vůbec tady', zakoušené na rovině nálad jako neurčité nutkavé naléhání onoho 'že jest a *býti má*'. Toto uvrhování pobytu v jeho vlastní bytí bylo postiženo též jako přivrát v jeho vlastním 'býti vůbec tady' k tomuto bytí. Avšak spolu s tímto přivrátím k vlastnímu bytí se souběžně odehrává pohyb úniku před nutkavou naléhavostí vlastního 'že jest a *býti má*', který byl uchopen též jako odvracení se od vlastního odemčeného bytí. Pohyb vždy k bytí přivráceného odvracení se od něho musí mít *kam* a *k čemu* se odvracet. Tyto dva momenty Heidegger vyzdvihuje jako další dva bytostné charaktery fenomenální vrstvy 'ocitání se v naladění'. – To, '*kam*' se pobyt ve svém bytí od naléhavosti vlastního 'že jest a *býti má*' odvrací, je svět, který se v naladění odemyká ve svém charakteru celku. Dokladem pro to je, že – pokud sledujeme čistě fenomenální rovinu naladění – nálady nevycházejí odněkud z nitra a nejsou projektovány kamsi ven do světa, ani nepřicházejí odnikud zvnějšku, aby nám byly jakoby vtlačeny; nýbrž přepadají pobyt právě v celku onoho v naladění zakoušeného faktu 'býti vůbec tady', u kterého na rovině naladění pak nějaký vnitřek ani vnějšek nelze rozlišit. Nerozlišuje se 'komu', 'z čeho' a 'proč' právě nějak je, prostě v celku 'je tak'.<sup>105</sup> V odemčeném celku 'býti vůbec tady' lze však zároveň shledávat i založení *diference*, kterou Heidegger pak při tematizaci fenomenální vrstvy rozumění nazývá „vržený rozvrh“<sup>106</sup> a která je sice na rovině naladění obtížně uchopitelná, nicméně je v něm právě vždy již započatá. Tato *diference* a její založení (či započetí) spočívá v tom, že sice nálady odemykají fakt 'býti vůbec tady' v celku, avšak takto jej odemykají zároveň způsobem naléhání onoho 'že jest a *býti má*', které takto neurčitě nutkavě naléhá spolu s naléhavostí 'moci nebýt'. Tato naléhavost faktu 'že jest a *býti má*' nechává na nejelementárnější rovině naladění zakusit, že to, oč v tomto naléhání pobytu jde, je *jeho vlastní* 'býti vůbec tady'. Zde

<sup>103</sup> Termínem 'je divně' tlumočím Heideggerův popis toho, jak pobytu je v úzkosti – „In der Angst ist einem 'unheimlich'“. Tamt., s. 188. Nakročení k odvrátu srov. s popisem tamt., s. 185 – 187. Charakteristiku úzkosti pomocí vyjádření 'je divně' ještě rozšířím ve druhé části předkládané studie v souvislosti s interpretací Heideggerovy přednášky *Co je metafysika?*.

<sup>104</sup> Srov. „Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst. ... Das Sein zum Ende entsteht nicht erst durch eine und als zuweilen auftauchende Einstellung, sondern gehört wesentlich zur Geworfenheit des Daseins, die sich in der Befindlichkeit (der Stimmung) so oder so enthüllt.“ Tamt., § 50, s. 251.

<sup>105</sup> „Die Stimmung überfällt. Sie kommt weder von 'Außen' noch von 'Innen', sondern steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf. ... Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf ... allererst möglich. ... Darin zeigt sich der zweite Wesenscharakter der Befindlichkeit.“ Tamt., § 29, s. 136 – 137. Do běžné řeči nám vklouzává tento charakter odemčené celkovosti světa tak, že např. na otázku, 'jak se vede' (mj. *kdo* nebo *co* se vede?), odpovídáme např. v rozmrzelosti 'za moc to nestojí' (a opět *kdo* nebo *co* má za něco stát?). Na rovině nálad (tu je potřeba odlišit od uvědomování si nálady nebo už vůbec od nějakého našeho výslovného zdůvodňování nálady) se nerozlišuje 'komu', 'z čeho' a 'proč' právě nějak je, prostě 'je tak', a to takto vždy v celku naladěním odemčeného 'býti vůbec tady'.

<sup>106</sup> „Der geworfene Entwurf“, tamt., § 31, s. 147 – 148. K tomuto motivu se dostanu při analýze fenomenální vrstvy rozumění.

jsme pak u jakéhosi naznačení difference, která na rovině naladění je zachytitelná v jakémsi započatém rozestupování mezi stránkou 'jeho *vlastního* bytí' a stránkou světa jako vždy v tomto bytí odemčeného *celku* toho, v čem o toto 'býti vůbec tady' pobytu právě vždy jde. Naznačená difference je jakýmsi elementárním rozlišováním stránek *bytí pobytu* a *světa*, to však vždy v odemčeném celku faktu 'býti vůbec tady'. Naznačené rozlišování v rámci tohoto celku pak znamená, že se takto utváří jistá základní difference, která pak v rámci celku je postižitelná jako jednotná struktura klíčové vazby '*bytí pobytu* a *světa*', ke které jsme byli výše předvedenými analýzami vždy v posledním kroku dovedeni. Svět, odemčený na rovině naladění ve svém charakteru *celku*, tak vzhledem k charakteru '*právě vždy jeho vlastního*' bytí, který se odemyká spolu s charakterem *celku* v jednotě faktu 'býti vůbec tady', získává rys právě onoho, '*kam*' se pobyt ve svém bytí od naléhavosti vlastního 'že jest a býti má' odvrací. Přitom je zapotřebí vidět, že pobyt se nikdy neodvrací do nějakého vyprázdněného celku světa, nýbrž v tomto obratu do něho se obrací vždy *k něčemu*, resp. je vždy již *při ...* (něčem) *s ...* (něčím), čili obrací se vždy *k* souvislosti jsoucen, s nimiž se tady setkává.

Tímto poukazem ovšem přecházíme k poslednímu bytostnému charakteru fenomenální roviny 'ocitání se v naladění'.<sup>107</sup> V přívratu k vlastnímu bytí ('že jest a býti má') vždy se dějící odvrát do odemčeného celku světa (v čem 'býti vůbec tady') je odvratem k jsoucnum, s nimiž se pobyt ve světě setkává a jež spoluutvářejí svět jako celek určujících konkrétních okolností, *kvůli* němuž se pobyt zároveň *kvůli* vlastnímu bytí vždy adekvátně smyslu celkové světské situace tady zařizuje. Na rovině naladění má toto setkávání se jsoucný světa povahu *týkat se*. Se jsoucný světa se setkávám na rovině naladění tak, že *se mě týká* to, jak s nimi jsem, takže *mi přitom vždy nějak je*. A opačně, aby se mě mohlo cokoli ze světa dotknout, musí zde být jakýsi předpoklad této možnosti, kterým je *otevření* tomuto doteku, jež se odehrává právě oním 'být vždy nějak naladěn'.<sup>108</sup> 'Ocitání se v naladění' jako *otevřenost pro* to, aby se mě vůbec mohlo něco týkat, je jakousi bytostnou *nelhostejností* ve vlastním bytí pobytu k tomu, jak tady s ... (něčím) při ... (něčem) býti.<sup>109</sup> Tato *nelhostejnost* jako *otevřenost pro* to, aby se mě vůbec něco mohlo týkat, se na rovině 'ocitání se v naladění' musí ustavovat právě v souvislosti se vždy odemčeným vlastním 'býti vůbec tady' po způsobu naléhání 'že jest a býti má', které takto může naléhat opět jedině v souvislosti se stejně neurčitou naléhavostí '*moci nebýt*'.<sup>110</sup> Setkávání se jsoucný světa, které se na rovině naladění děje po způsobu 'týkat se mě', takto koření v odemčenosti bytí pobytu vůbec, u které lze rozpoznat započetí difference jejích dvou stránek, tj. stránky světa jako onoho vždy odemčeného celku 'býti vůbec tady' a stránky stejně tak vždy odemčeného určení '*jeho vlastní bytí* tady', která se odemyká v naléhání faktu 'že jest a býti má', a to opět vždy v souvislosti s neurčitým naléháním '*moci nebýt*'.

---

<sup>107</sup> „Neben diesen beiden explizierten Wesensbestimmungen der Befindlichkeit, dem Erschließen der Geworfenheit und dem jeweiligen Erschließen des ganzen In-der-Welt-sein ist eine *dritte* zu beachten ...“ Tamt., § 29, s. 137.

<sup>108</sup> Tento předpoklad možnosti 'nechat se něčím dotknout' Heidegger odkrývá na příkladu deficientního modu vhodnosti, kdy nás nějaké jsoucný svou ne-vhodností např. ohrožuje, takže se jím cítíme být zasahováni ohledně vlastního bytí. Pro tuto zasaženost je však předpokladem 'moci být vůbec jakkoli dotčen' ve smyslu 'týkat se mě'. Srov. „Das umsichtig besorgende Begegnenlassen hat – so können wir jetzt von der Befindlichkeit her schärfer sehen – den Charakter des Betroffenenwerdens. Die Betroffenheit aber durch die Undienlichkeit, Widerständigkeit, Bedrohlichkeit des Zuhandenen wird ontologisch nur so möglich, daß das In-Sein als Solches existenzial vorgängig so bestimmt ist, daß es in dieser Weise von innerweltlich Begegnendem *angegangen* werden kann. Diese Angänglichkeit gründet in der Befindlichkeit, als welche sie die Welt zum Beispiel auf Bedrohbarkeit hin erschlossen hat.“ Tamt., s. 137.

<sup>109</sup> Termín 'nelhostejnost' volím též v souvislosti s *lhostejností* toho, co se pouze vyskytuje, k tomuto svému vyskytování. Viz tamt., § 9, s. 42.

<sup>110</sup> Termínem „otevřenost“ budu ve svém dalším výkladu postupně nahrazovat původně zvolený překlad „odemčenost“ pro Heideggerův termín „die Erschlossenheit“.



Na tom můžeme nyní také vidět, že výše naznačené započetí difference odemčeného celku ‘býti vůbec tady’ na stránku ‘vždy jeho vlastní bytí’ a stránku ‘celku onoho býti tady’, do kterého (*kam*) se pobyt ohledně vlastního ‘že jest a býti má’ obrací při naplňování tohoto ‘býti má’ (tzn. při naplňování toho, že mu jde o to, *aby byl*), je nejen předpokladem pro dění ‘k vlastnímu bytí vždy přivrácenému odvratu od něho do světa ke jsoucňům’, nýbrž že je to též zakládající započetí vůbec základní vazby ‘*bytí pobytu a světa*’, jejíž vnitřní závaznost byla terminologicky uchopena dvojím vzájemně se podmiňujícím ‘kvůli ...’. Pobyt se obrací ke jsoucňům v zacházení s nimi vždy *kvůli* celkové světské situaci (tzn. ovšem *kvůli světu* jako vždy *tady* odemčenému celku konkrétních určujících okolností), a to zároveň vždy *kvůli* vlastnímu bytí, v němž mu jde o to, jak *tady* s něčím při něčem jest. Na rovině naladění se tato vazba ‘*bytí pobytu a světa*’ ustavuje právě tím, že v odemčeném celku ‘býti vůbec tady’ dochází k elementárnímu rozlišení mezi stránkou ‘vždy jeho vlastní bytí’, o které mu v tomto bytí jde, a stránkou ‘právě vždy odemčeného celku’, v němž mu jde o toto jeho vlastní ‘býti vůbec tady’. V naladění odemčeném celku ‘býti vůbec tady’ po způsobu neurčitě zakoušeného faktu vlastního ‘že jest a býti má’, a to vždy v souvislosti se stejně neurčitě zakoušeným ‘*moci nebýt*’, se ustavuje základ klíčové existenciální vazby ‘*bytí pobytu a světa*’.

Děje-li se souběžně s děním této klíčové vazby ‘*bytí pobytu a světa*’ (což znamená zároveň, že se s ní a v ní děje také obrat do světa k souvislostem jsoucen v zacházení s nimi) i ustavování prostorových určení, je třeba se pokusit vidět ustavování těchto prostorových určení i na fenomenální rovině ‘ocitání se v naladění’. K tomu lze využít Heideggerův příklad s naladěním strachu.<sup>111</sup> – Při sledování naladění strachu můžeme v prvním kroku rozlišit tři momenty: 1. *před čím* mám strach, 2. *strachování* samo a 3. *oč* se ve strachu vlastně strachuji.<sup>112</sup> To, *před čím* mám strach, je jsoucno, se kterým se setkávám ve světě tak, že v tomto setkání toto jsoucno vyvstává jako nebezpečné, resp. jako ohrožující.<sup>113</sup> Jako nebezpečné a ohrožující je určeno strukturou vhodnosti, tzn. nenápadným prostorově-významovým odkazováním v souvislosti dalších jsoucen a jejich k sobě navzájem orientovaných míst. Takto nebezpečné a ohrožující jsoucno vyvstává v určitém směru, do kterého se naše zařizování ve světě pouští či pouštět může. V tomto směru zároveň jako nebezpečné ohrožuje v jistých souvislostech k sobě navzájem vhodně či nevhodně orientovaných míst. Tak se s nebezpečným a ohrožujícím jsoucňem setkáváme v rámci určité krajiny (čili v určujícím směru a v souvislosti míst nabízejících se v tomto směru), která sama jako právě daná celková světská okolnost vyvstává jako situace ohrožení.<sup>114</sup> Aby takto mohla nalehnout, musí ovšem tato situace jako ohrožení být již známa, musím jí takto jako ohrožení

<sup>111</sup> Analýzou naladění strachu Heidegger (tam., § 30, s. 140n) jednak ilustruje předtím explikované bytostné charakteristiky fenomenální vrstvy ‘ocitání se v naladění’ a jednak si připravuje oporu pro následné odlišení fenomenálně i existenciálně význačné nálady úzkosti (srov. tam., § 40, s. 184n). Pro čtenáře analýza strachu přináší dále jednak odkazy do dalších fenomenálních vrstev rozumění a výkladu a jednak i naznačuje souvislosti právě s prostorovými určeními existence.

<sup>112</sup> „... wir analysieren das Wovor der Furcht, das Fürchten und das Worum der Furcht.“ Tamt., § 30, s. 140.

<sup>113</sup> „Das Wovor der Furcht, das ‘Furchtbare’, ist jeweils ein innerweltlich Begegnendes von der Seinsart des Zuhandenen, des Vorhandenen oder des Mitdaseins.“ Tamt., s. 140. Soustředím se pouze na vhodné jsoucno, nechám stranou modifikace setkávání se s výskytovým jsoucňem či s druhým člověkem, není pro to připravena půda.

<sup>114</sup> Heidegger ohled ‘*před čím* máme strach’ analyzuje v dalších šesti momentech, které však do sebe navzájem přecházejí, takže je mohu artikulovat souvisle. Pro vyzdvížení prostorových ohledů naladěnosti není teď tak důležité rozlišení těchto momentů, jako spíše poukázání na to, jak se v nich objevují prostorová určení. V této souvislosti jsou důležité motivy krajiny (‘die Gegend’) a blízkosti (‘die Nähe’). Srov. tamt.: „1. das Begegnende hat die Bewandnisart der Abträglichkeit. Es zeigt sich innerhalb eines Bewandniszusammenhangs. 2. Diese Abträglichkeit zielt auf einen bestimmten Umkreis des von ihr Betreffbaren. Sie kommt als so bestimmte selbst aus einer bestimmten Gegend.“

již rozumět.<sup>115</sup> Ve strachu se tato celková situace již známého ohrožení stala právě naléhavou. V jejím rámci na mne naléhá nebezpečné jsoucno tak, že *právě mne se týká* jeho ohrožující ne-vhodnost, vyvstávající v určitém směru a v jeho konkrétní souvislosti míst, a to tak, že *mi přítom nějak je* – mám strach. Toto nebezpečné jsoucno v celkové situaci ohrožení přítom vyvstává tak, že se svou ohrožující ne-vhodností blíží, a stává se tak stále více naléhavější ohledně toho, co může zasáhnout.<sup>116</sup> Tato naléhavost blížícího se ohrožení, která naladění strachu spoluutváří, je v tomto svém napětí udržována právě charakterem možnosti – může zasáhnout, ale může také minout.<sup>117</sup>

Z tohoto popisu, jak se ustavuje struktura situace ohrožení, v níž jí samé adekvátně máme strach, je třeba vyzdvihnout prostorové charaktery, utvářející se ve fenomenální vrstvě ‘ocitání se v naladění’. Můžeme vidět, že čistě na rovině nálady je rozhodující ono ‘vyvstávat do blízkosti’, které v naladění zakoušíme jako naléhavost toho, co se nás právě nějak týká, takže nám přítom právě nějak jest. Intenzita této naléhavosti je zakoušena jako *blízkost* či *dálka* toho, co se nás takto týká. – Můžeme tedy říci, že na rovině nálad se ohledně prostorových určení ustavuje *blízkost* jako taková, čili ona *otevřenost pro* to, aby se nás mohlo vůbec něco týkat a v doteku naléhat. Zároveň se v této blízkosti jako otevřenosti pro onu naléhavost doteku utváří jakýsi smysl pro rozlišování *blízko – daleko*, které zakoušíme coby intenzitu naléhavosti toho, co vstupuje do blízkosti tak, že se nás v ní něčím týká, přičemž nám adekvátně tomu vždy nějak je. Tím se ovšem vytváří i elementární orientující diference mezi *blízkostí vůbec jako otevřeností pro ...* a tím, *co se* v této blízkosti (otevřenosti) *blíží*, resp. *vzdaluje*. To je ovšem diference, která takto prostorově orientuje celek onoho ‘býti vůbec tady’ ohledně stránek *odkud* jako z *dálky* se *sem* do blízkosti blížit, resp. *kam* jako do *dálky* se *odtud* z blízkosti jako otevřenosti pro naléhání blížícího vzdalovat. Toto elementární orientující diferencování *v rámci celku otevřenosti pro* naléhání doteku ovšem souvisí s diferencí stránek ‘vlastní bytí pobytu’ a ‘světa’ v jejich jednotné vazbě. Otevřená blízkost jako pole pro rozlišování ‘*odkud se sem* blížit’, resp. ‘*kam se odtud* vzdalovat’ bere na sebe charakter světa jako otevřeného celku ‘*kam se vzdalovat*’, resp. ‘*odkud se blížit*’. Toto ‘*kam*’ a ‘*odkud*’ je ovšem orientováno k ‘*sem se blížit*’ a ‘*odtud se vzdalovat*’, jež jsou ovšem vázány na *právě vlastní otevřenost pro* naléhání doteku onoho blížícího se či vzdalujícího. Tato otevřenost se však ustavuje v elementárním zakoušení faktu vlastního ‘že jest a býti má’, který se tak stává orientujícím východiskem pro ono rozlišování ‘*odněkud sem*’ a ‘*odtud někam*’. Svět jako otevřená blízkost je pak oproti tomuto orientujícímu východisku zakoušen jako to, *v čem* se toto rozlišování ‘*odněkud se sem* blížit’ a ‘*někam se odtud* vzdalovat’ odehrává. Na rovině naladění tak zakoušíme ustavování prostorových určení vazby ‘*bytí pobytu* a *světa*’ jednak jako *blízkost vůbec* coby *otevřenost pro* dotek blížícího a jednak v rámci vždy otevřené blízkosti jako *elementární orientující diferenci blízkost – dálka*, resp. *orientující diferenci sem (odtud) – odněkud (někam)*. – Na vyzdvižení těchto elementárních prostorových určení v rámci sledování ohledu ‘*před čím* máme strach’ se nám ovšem dostali do zřetele i další dva ohledy ‘*strachování samo*’ a ‘*oč se ve strachu strachujeme*’. To, oč se ve strachu strachujeme, je vlastní bytí pobytu, o které mu jde a do kterého je pobyt na rovině

<sup>115</sup> „3. Die Gegend selbst und das aus ihr Herkommende ist als solches bekannt, mit dem es nicht ‘geheuer’ ist.“ Tamt. V tomto motivu ‘již známá krajina’ ve smyslu ‘již známá celková situace’ předbíláme k fenomenální vrstvě rozumění, jehož jedním bytostným charakterem je ‘obeznámenost’, rozumět ve smyslu ‘vyznat se’, ‘vědět, jak na tom býti’. Srov. tamt., § 31, s. 143.

<sup>116</sup> „4. Das Abträgliche ist als Drohendes noch nicht in Beherrschbarer Nähe, aber es naht. In solchem Herannahen strahlt die Abträglichkeit aus und hat darin den Charakter des Drohens. 5. Dieses Herannahen ist ein solches innerhalb der Nähe. ... Als Herannahendes in der Nähe aber ist das Abträgliche drohend, es kann treffen und doch nicht. In Herannahen steigert sich dieses ‘es kann und am Ende doch nicht’.“ Tamt., § 30, s. 140 – 141.

<sup>117</sup> „6. Darin liegt: das Abträgliche als Nahendes in der Nähe trägt die enthüllte Möglichkeit des Ausbleibens und Vorbeigehens bei sich, was das Fürchten nicht mindert und auslöscht, sondern ausbildet.“ Tamt., s. 141. Motiv možnosti je další z charakterů fenomenální vrstvy rozumění, k níž jsme takto odkazováni.

naladění uvrhován způsobem neurčitého zakoušení faktu vlastního ‘že jest a *býti má*’.<sup>118</sup> V tomto faktu ‘že jest a *býti má*’, o kteréžto ‘býti’ pobytu vždy jde (čili *oč* se ve strachu strachuje), se však zároveň vůbec *otevívá* možnost pro to ‘*nechat* se něčím dotknout’.<sup>119</sup> Právě výše explikovaná elementární prostorová určení tak vyvstávají v jednotě vzájemného podmínění všech tří ohledů celé fenomenální vrstvy ‘ocitání se v naladění’.

V našem každodenním existování ovšem nikdy nevyvstává jen jakýsi bezobsažný celek blízkosti spolu s abstraktním rozlišením blízko – daleko, resp. s prázdným rozlišením směrů sem (odtud) – odněkud (někam), nýbrž jde vždy o blízkost právě naléhající konkrétní světské situace, v rámci níž se nabízejí v blízkosti vhodných vzdáleností jsoucna na svých místech, jež jsou k sobě navzájem prostorově-významově orientována. Je třeba podotknout, že výše vyzdvížená elementární prostorová určení jsou odečtena reduktivně pouze tak, jak je lze zachytit na rovině nálad při odlišení od jejich plného rozvinutí v přechodu do dalších existenciálních rovin *rozumění* a *výkladu*. Nicméně předpokladem pro ustavování prostorovosti našeho každodenního zařizování se ve světě musí být vůbec *otevření blízkosti* jako takové a její *elementární zorientování* pro rozlišení blízkosti a dálky. Abychom viděli plné rozvinutí existenciální prostorovosti, musíme přejít k dalším fenomenálním rovinám.

## **b) Rozvržení difference ‘bytí pobytu’ a ‘světa’ rozuměním – předpoklad vstupu do krajiny míst**

Každé naladění je souběžně vždy provázeno vlastním porozuměním ohledně toho, co a jak vlastně se mnou je, ačkoli toto porozumění není žádné uvědomování si sebe apod.; a opačně každé aktuální rozumění je vždy naladěné, vždy mi přitom nějak je, i když si to opět nemusím uvědomovat a výslovně přefíkávat. Ontologicky to znamená, že rovina ‘ocitání se v naladění’ se děje vždy v provázanosti a ve vzájemném podmínění s rovinou rozumění.<sup>120</sup> Pak to ovšem znamená, že vše, co se děje a ustavuje na rovině ‘ocitání se v naladění’, přechází do roviny rozumění a děje se v ní jejím způsobem.

‘Rozumět něčemu’ znamená v běžné řeči ‘vyznat se v něčem’, ‘vědět co a jak’, ‘něco umět’, ‘vědět, jak na co’, ‘něco moci’ či ‘býti s to něčeho’. V těchto významech můžeme rozlišit tři klíčové: 1. ‘vyznat se’ ve smyslu ‘vědět, jak na tom s čím býti’; 2. ohledně toho, v čem se vyznám, vědět ‘co mohu’; 3. ‘vědět, co mohu’, znamená také ‘býti s to toho, co mohu’.<sup>121</sup> Tyto významy rozumění je ovšem třeba interpretovat ontologicky vzhledem

<sup>118</sup> „Das *Worum* die Furcht fürchtet, ist das sich fürchtende Seiende selbst, das Dasein. Nur Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, kann sich fürchten. ...“ Tamt., s. 141.

<sup>119</sup> „Das *Fürchten selbst* ist das sich-angehen-lassende Freigeben des so charakterisierten Bedrohlichen. ... Das Nahenkönnen selbst ist freigegeben durch die wesenhafte existenziale Räumlichkeit des In-der-Welt-seins.“ Tamt., s. 141. Motiv uvolňování („die Freigabe“) coby zvýznamňování („das Bedeuten“) souvislostí světských jsoucenc pro jejich nabízení („das Begegnenlassen“), který jsme mohli sledovat na základě analýz z § 18 *Bytí a času*, zde na rovině ‘ocitání se v naladění’ získává charakter ‘*otevřenost* naléhavosti doteku blížícího se’, resp. ohledně prostorových určení charakter ‘blízkosti’, v níž se může vůbec něco blížít či vzdalovat.

<sup>120</sup> „Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, wenn auch nur so, daß sie es niederhält. Verstehen ist immer gestimmtes.“ Tamt., § 31, s. 142. Termín „das Verständnis“ budu tlumočit jako ‘porozumění’ a rozumět jím budu právě konkrétní rozumění celkové světské situaci, resp. rozumění souvislosti jejích určujících okolností. Termín „das Verstehen“ budu tlumočit jako ‘rozumění’ a rozumět jím budu ustavující vrstvu existence, podmiňující se s dalšími jejími ustavujícími vrstvami (‘ocitáním se v naladění’, výkladem a řečí). V dalším výkladu pak v souvislosti s řečí vstoupí do hry ještě termín „die Verständlichkeit“, který budu tlumočit jako ‘srozumitelnost’. K jeho určení se dostanu v dalších výkladech.

<sup>121</sup> Srov. tamt., s 143: „Wir gebrauchen zuweilen in ontischer Rede den Ausdruck ‘etwas verstehen’ in der Bedeutung von ‘einer Sache vorstehen können’, ‘ihr gewachsen sein’, ‘etwas können’.“ Důležité je podržet dvojznačnost významu ‘etwas können’, který jako ‘něco moci’ znamená jednak ‘mohu’ ve smyslu možnosti a jednak ‘býti s to toho, co mohu’. Ohledně přetlumočení významu ‘rozumění’ srov. také překlad Jana Sokola a Jiřího Němce výkladu významu německého „das Verstehen“ u H.-G. Gadamera v H.-G. GADAMER: *Problém dějinného vědomí*, s. 25 – 26.

k tomu, co znamenají ohledně doposud získaných základních určení existence. – Toto ‘moci ...’, resp. ‘býti s to ...’ na ontologické rovině, čili ohledně bytí pobytu, znamená ‘moci *býti*’, ‘býti s to *byti*’, přičemž ono ‘býti’ se odemyká pobytu na rovině naladění jako ‘býti vůbec tady’, zakoušené elementárně faktem vlastního ‘že jest a býti má’, které ovšem takto pobytu vyvstává se stejně neurčitě zakoušeným ‘moci nebýt’. Charakter ‘že jest a *býti má*’ pobytu ve vztahu k jeho vlastnímu ‘moci nebýt’ nabývá vůči tomuto ‘moci nebýt’ charakteru ‘možno býti’, a tak v takovéto jednotě smyslu ‘*býti má* vůči *moci nebýt*’ nabývá i charakteru ‘moci býti’ ve smyslu ‘býti s to tohoto *možno býti*’.<sup>122</sup> Tím se také vyslovuje základní existenciální rozumění i ve smyslu ‘vědět, jak na tom býti’, což znamená ‘jak na tom býti ohledně vlastního bytí’, o které v tomto bytí pobytu vždy jde.<sup>123</sup> Pobyt nejenom na rovině naladění neurčitě zakouší vlastní ‘býti vůbec tady’ faktem ‘že jest a býti má’, ale zároveň se na rovině rozumění toto ‘že jest a býti má’ modifikuje do podoby ‘vědět, jak na tom býti ohledně tohoto vlastního *má býti*’, kdy součástí tohoto ‘vědění’ je i rozumění tomu, ‘že a jak býti s to tohoto *má býti*’.

Rozumění bytí jako ‘moci býti’ ve smyslu ‘býti s to vlastního *býti má*’ se ovšem, aby takovýto charakter vůbec mohlo nabývat, musí odehrávat v otevřenosti vlastního bytí, v uvolněnosti pro to, aby mu vůbec o toto bytí mohlo jít.<sup>124</sup> Na jedné straně se tato otevřenost či uvolněnost ustavuje v jednotě smyslu ‘*býti má* vůči *moci nebýt*’, neboť jinak by nebylo *důvodu*, proč by pobytu mělo jít o toto jeho bytí; a na straně druhé tato otevřenost musí zároveň s tímto rysem ‘že jde o jeho vlastní *má býti*’ vyvstávat jako volné pole, *kam (do čeho)* se toto ‘jít mu o toto bytí’ může pouštět (*kde se naplňovat*).<sup>125</sup> – Sledujeme *rozestup* a v něm zároveň i vzájemné podmínění dvou stránek dění jednotného ‘moci býti’, kterýžto rozestup jsme mohli výše sledovat již v analýze fenomenální vrstvy ‘ocitání se v naladění’ jako započetí difference mezi stránkou *vlastního* faktu ‘že jest a býti má’ a stránkou *celkovosti* vždy odemčeného ‘býti vůbec tady’. Na rovině rozumění můžeme nyní sledovat, jak se tato započatá difference završuje. – Stránka, *kam (do čeho)* se *jedině* může pouštět (naplňovat se)

<sup>122</sup> „Das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren. Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können. Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist.“ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 31, s. 143. Ohledně jednoty smyslu ‘*býti má* vůči *moci nebýt*’ srov. u Heideggera tematizaci konečnosti a smrti ve druhém oddílu *Bytí a času*. Viz např. artikulaci této souvislosti: „Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens. Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es *vollig* auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen.“ Tamt., § 50, s. 250. V této odkázané pasáži je sice Heideggerovou první starostí příprava půdy pro fenomenální výkaz celosti struktury bytí pobytu, k čemuž si připravuje rozlišení modů rozumění bytí na autentické a neautentické („eigentlich“ versus „uneigentlich“), nicméně v jádru existence se vždy – byť v naší každodennosti skrytě – ustavuje její určení v jednotě smyslu ‘*býti má* vůči *moci nebýt*’. Autenticita pak znamená orientaci rozumění k tomuto jádru a jeho zohlednění v rámci celého rozvrhování existence. Potíž s výkazem spočívá v tom, že ona celost musí být vykázána i se zakrývajícím pohybem upadání – obrat do světa k jsoucům, od nichž si pobyt ohledně svého bytí v každodennosti rozumí. Tuto poznámku srov. s výše uvedenou metodickou poznámkou v kapitole 2.b této studie.

<sup>123</sup> „Das Dasein ist in der Weise, daß es je verstanden, bzw. nicht verstanden hat, so oder so zu sein. Als solches Verstehen ‘weiß’ es, *woran* es mit ihm selbst, das heißt seinem Seinkönnen ist. Dieses ‘Wissen’ ... gehört zum Sein des Da, das wesentlich Verstehen ist.“ Tamt., § 31, s. 144.

<sup>124</sup> „... das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch *geworfene Möglichkeit*. Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins *für* das eigenste Seinkönnen.“ Tamt., s. 144.

<sup>125</sup> *Odtud* – z dění jednoty smyslu ‘*býti má* vůči *moci nebýt*’, v němž se odemyká celková otevřenost, štěpící se na stránku světa jako volného pole, *kam se jediné může* toto ‘možno býti’ vůči ‘moci nebýti’ naplňovat, a stránku ‘býti s to tohoto *možno býti*’ – lze teprve myslět tradiční motiv *spontaneity* ve smyslu ‘být ve vztahu k jiným ze sebe sama’ a jejího založení (zdůvodnění). Tuto poznámku, která chce sledované fenomény odlišit od tradiční tematiky, srovnej zvláště s pojednáním celé zmíněné souvislosti v Heideggerově pojednání „Vom Wesen des Grundes“, in M. HEIDEGGER, *GA, Bd. 9, Wegmarken*, s. 123n.

ono 'že jest a *býti má*' (že mu jde v jeho bytí o to, *aby byl*), se tak vůči stránce 'býti s to tohoto vlastního *má býti*' stává *možností* tohoto bytí. Této *možnosti*, do níž se *jedině může* pouštět naplňování onoho vlastního 'býti má', rozumíme jako *světu*, který vždy v podobě konkrétní světské okolnosti vyvstává jako celková možnost, *jedině* v níž se pobyt kvůli vlastnímu bytí, o které mu vždy jde, a zároveň kvůli této světské okolnosti může nějak *tady* (čili *vždy* ve světě, a tak *jedině* v této možnosti 'býti vůbec tady') zařizovat s ... (něčím) *při* ... (něčem) – čili v *možných* souvislostech zařizování se jsoucný (tzn. ve světě jako možnosti bytí pobytu v možnostech).<sup>126</sup>

Svět vyvstává jako možnost bytí pobytu, čili jako to, v čem se *jedině může* naplňovat bytí pobytu jako to, oč mu v tomto bytí právě vždy jde. Na druhou stranu stejně tak musí oproti světu jako možnosti bytí pobytu vyvstávat vlastní bytí pobytu právě jako 'býti s to' se do této možnosti pouštět, a tak naplňovat ono vlastní 'býti má'. Že pobytu jde v jeho bytí o toto bytí, o to, aby byl, je tak zároveň plně v jeho 'moci'. Pobyt je ve svém 'býti vůbec tady' vržen ve své vlastní 'že jest a býti má', které má však zároveň charakter nejen 'možno býti' vůči 'moci nebýti', ale zároveň charakter 'moci býti' ve smyslu 'býti s to' tohoto naplňování vlastního 'možno býti', resp. 'že býti má'. Odtud pak uvolněnost ve smyslu volného pole, *kam* a v čem se toto naplňování děje a *jedině* dít může, získává charakter *vlastní* možnosti bytí pobytu, do které je pobyt vždy již vržen. – Svět jako vlastní možnost bytí pobytu ve smyslu tohoto, *kam* a v čem se *jedině může* naplňovat jeho 'možno býti', nemá ovšem charakter nijaké *jistoty* jednoznačného předurčení cesty, která je zatím pouze v modu možnosti, jež se má, ale také nemusí uskutečnit, nýbrž je to vždy celková otevřenost – volné pole, které je ve své otevřenosti udržováno právě jednotou smyslu 'býti má vůči moci nebýt'. V tomto smyslu je svět vždy otevřené pole, *kam* a v čem se děje naplňování onoho 'býti s to vlastního *možno býti* a *má býti*', které však na rovině rozumění jako *možnost bytí* pobytu vyvstává nejen jako celek onoho 'býti vůbec tady', ale zároveň v rámci celkového 'moci býti' pobytu vyvstává coby jeho možnost ('*kam* moci býti') vůči vždy zakoušenému vlastnímu faktu 'že jest a býti má' jako *protějšek*, ze kterého se pobytu *kvůli* jeho 'býti tady' může vůbec něco týkat, nabízet se v nějakém vhodném či nevhodném významu.<sup>127</sup> – Na rovině naladění vždy již započaté diferencování vrženosti v celkové 'býti vůbec tady' se v prostupování s rovinou rozumění *rozvrhuje* na dvě vůči sobě vyvstávající, avšak vždy se ve svém vyvstání podmiňující stránky jednotné vazby '*bytí pobytu* a *světa*'. *Jedině* na základě tohoto *vrženého rozvrhu* je možno se ve světě jakožto možnosti bytí pobytu setkávat se jsoucný, která na sebe též přebírají tuto

<sup>126</sup> „Das Verstehen betrifft als Erschließen immer die ganze Grundverfassung des In-der-Welt-seins. Als Seinkönnen ist das In-Sein je Seinkönnen-in-der-Welt. Diese ist nicht nur qua Welt als mögliche Bedeutsamkeit erschlossen, sondern die Freigabe des Innerweltlichen selbst gibt dieses Seiende frei auf *seine* Möglichkeiten. Das Zuhandene ist als solches entdeckt in seiner *Dienlichkeit*, *Verwendbarkeit*, *Abträglichkeit*. Die Bewandnisganzheit enthüllt sich als das kategoriale Ganze einer *Möglichkeit* des Zusammenhangs von Zuhandenem.“ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 31, s. 144. Ve své interpretaci se snažím odlišovat *možnost* v *singuláru* jako určení světa coby možnosti bytí pobytu (v čem *jedině* se *může* naplňovat ono 'že jest a býti má') od *možností* v *plurálu*, které jsou charakteristické pro způsob toho, jak se ve světě setkáváme se jsoucný.

<sup>127</sup> Moji artikulaci *diference* (*rozvrhu* – „der Entwurf“) v rámci jednotného celku 'býti vůbec tady' (vrženosti), kterou chci zdůraznit spojením 'vyvstávat v rámci celku vůči vlastnímu *býti má* jako *protějšek*, kam se obrací pobyt v naplňování svého bytí a z čeho se přitom může s něčím setkávat' srov. Heideggerovou formulací: „Es [das Verstehen] entwirft das Sein des Daseins auf sein Worumwillen ebenso ursprünglich wie auf die Bedeutsamkeit als die Weltlichkeit seiner jeweiligen Welt. Der Entwurfcharakter des Verstehens konstituiert das In-der-Welt-sein hinsichtlich der Erschlossenheit seines Da als Da eines Seinkönnens. Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens. Und als geworfenes ist das Dasein in die Seinsart des Entwurfens geworfen.“ Tamt., s. 145. Herní pole („der Spielraum“) faktického 'moci býti' je jednota rozvrhu stránek 'vlastní bytí pobytu' a 'světa', vnitřně diferencovaná vazba celku '*bytí pobytu* a *světa*'. Užití termínu 'protějšek' nemá nic co do činění s rozvrhem subjekt-objektové struktury vědomí, naše analýza se nepohybuje na rovině vědomí.

význačnost světa coby 'možnosti bytí' a sama se pobytu nabízejí jako *možnosti* jeho zařizování se ve světě, z nichž si pak pobyt ve své každodennosti také rozumí.<sup>128</sup>

Nyní se mohu pokusit shrnout souvislost a provázanost fenomenální roviny 'ocitání se v naladění' s rovinou 'rozumění' a přitom se pokusit souběžně tuto souvislost interpretovat i ohledně prostorových určení, jež ze souvislosti těchto rovin lze v takto provedené analýze odečíst. – 1. Na rovině naladění pobyt elementárním způsobem zakouší 'býti vůbec tady' v celku, a to faktem vlastního 'že jest a býti má' v bytostné souvislosti s neurčitě zakoušeným 'moci nebýt'. Tím se v bytí pobytu ustavuje bytostná nelhostejnost, otevřenost pro to, aby se jej ohledně jeho bytí mohlo vůbec něco týkat. Tato otevřenost pro naléhavost doteku prostorově znamená vždy otevřenou blízkost, v níž na pobyt může něco naléhat, čili vyvstávat do blízkosti, resp. se v ní vzdalovat. Blízkost tak v sobě nese i svou základní orientaci právě v rozlišování 'blízko – daleko' adekvátně intenzitě naléhavosti doteku, jemuž je pobyt ve svém bytí vždy otevřen. Toto rozlišování je ovšem vázáno na orientující východisko, kterým je charakter bytí pobytu coby *vždy jeho 'že jest a býti má'*. Tak ovšem v rámci odemčeného celku 'býti vůbec tady' jako otevřené blízkosti se děje započínání klíčové diference mezi stránkou *vlastní bytí pobytu*, o které mu v tomto 'býti vůbec tady' vždy jde, a stránkou právě *celkovosti* tohoto 'býti vůbec tady' (svět). Tak je ovšem i otevřená blízkost (svět) orientována nejen co do rozlišení blízko a daleko, ale také vždy ve vztahu k orientujícímu východisku je orientována co do rozlišení 'sem se odněkud blížit', resp. 'odtud se někam vzdalovat'. Tím se na rovině naladění ve vždy otevřené blízkosti, v níž je stejně tak původně započatá diference stránek 'bytí pobytu' a 'světa', utváří elementární prostorová orientace v prostorově-významových diferencích 'blízko – daleko', 'sem (odtud) – odněkud (někam)'. – 2. Na rovině rozumění jsme vlastně doposud sledovali pouze jeho nejzákladnější moment, ve kterém se ustavuje diference započínaná v rovině naladění, tzn. diference stránek 'bytí pobytu' a 'světa'. V rozumění, které se vždy doprovází s naladěním, elementárně (čili také netematicky, nevýslovně) vím, jak na tom jsem ohledně onoho 'býti vůbec tady', odemčeného v naladěním zakoušeným faktem vlastního 'že jest a býti má'. V naladěním zakoušený fakt vlastního 'že jest a býti má' získává na rovině rozumění v jednotné souvislosti smyslu '*býti má* vůči *moci nebýt*' charakter 'možno býti' právě ve vztahu k 'moci nebýti' a *vůči* němu, resp. *kvůli* němu.<sup>129</sup> 'Možno býti' ve vztahu k 'moci nebýti' v sobě musí nést i charakter 'moci býti' ve smyslu 'býti s to tohoto vlastního *možno býti*'. Vůči tomuto charakteru vlastního bytí pobytu pak ovšem *svět* jako ona *sama celková otevřenost*, v níž a z níž se nás může něco týkat, získává charakter *možnosti, kam a v níž* se 'možno býti' pobytu jako 'býti s to tohoto vlastního *možno býti*' *může jediné* naplňovat, *nač* je tedy pobyt ohledně vlastního bytí odkázán, *do čeho* se tak kvůli vlastnímu bytí obrací, a co takto *vůči* jeho vlastnímu bytí vyvstává jako *protějšek*, kterému sice rozumí jako možnosti svého bytí, avšak zároveň ji odlišuje oproti *vlastnímu* 'jest a býti má'. Ohledně prostorovosti tak otevřená blízkost se svou elementární orientací v diferencích 'blízko – daleko', 'sem (odtud) – odněkud (někam)', které jsou takto vázány na

<sup>128</sup> Termín „vržený rozvrh“ („der geworfene Entwurf“) viz tamt., s. 148. Při jeho interpretaci je třeba se vystříhat všeobecně přejímaného zjednodušení tohoto motivu asi v tom smyslu, že 'vržený rozvrh' znamená, že jsem vržen do nějaké situace, kterou – když už v ní jsem – si nemohu vybírat a potud jsem do ní vržen, ze které však se musím rozvrhovat (rozhodovat) v možnostech, jež mi tato situace nabízí. Tímto popisem ovšem postihujeme již ontologický pohyb upadání, čili pohyb obratu k jsoucňům, jež se nám v rámci nějaké celkové světské situace nabízejí způsobem 'nějak se s nimi moci zařídít'. Předpokladem pro to však je jednak odemčení světa jako celku bytí pobytu, ve kterém se pobytu vůbec může něco nabízet, a jednak rozlišení (rozvržení) stránek 'bytí pobytu' a 'světa' v jejich vzájemné vazbě. O vrženém rozvrhu v souvislosti s obratem k jsoucňům by se proto mělo mluvit spíše jako o 've světě se rozvrhujícím vrženém rozvrhu'.

<sup>129</sup> V této interpretační souvislosti by Heideggerův termín „das Sein zum Tode“, resp. „das Sein zum Ende“ (viz tamt., § 50, s. 249n) bylo lépe tlumočit ve smyslu 'býti (že jest a býti má) vůči smrti', či dokonce 'býti kvůli smrti (kvůli moci nebýti)'. K tomuto motivu srov. podrobnější poznámku č. 19 v kapitole II.1.b ve druhé části předkládané práce.

orientující východisko ve vlastním faktu 'že jest a býti má', vyvstává ve dvojznačnosti jednak jako to, v čem coby v otevřeném celku blízkosti tohoto 'býti vůbec tady' o toto 'býti vůbec' vždy jde, a jednak jako to, co vyvstává sice vždy v otevřené blízkosti, avšak vůči vlastnímu bytí pobytu jako to (velmi opatrně řečeno) *jiné* – jako *ne on sám, do čeho* se však jako *do* otevřené blízkosti s jejími orientujícími diferencemi 'blízko – daleko', 'sem (odtud) – odněkud (někam)' může pouštět.

V ustavování těchto určení se odehrává výše pojednávaný pohyb 'v přívratu k vlastnímu bytí se od něho odvracet do otevřeného světa k jsoucnům světa'. Tento odvrát pobytu od vlastního bytí do světa k jsoucnům se děje tak, že pobyt se pouští do zvýznamněné světské souvislosti vždy v nějakém směru, z něhož se s něčím může setkat, v němž se mu nabízejí vhodně či ne-vhodně jsoucna na svých místech. Směr a souvislost míst, která se v něm nabízejí, byl výše pojat jako *krajina*. Pobyt se ve své každodennosti, v níž fakticky obratem do světa ke jsoucnům naplňuje své vlastní 'aby byl' coby 'možno býti' a 'býti s to tohoto vlastního *možno býti*', se pohybuje vždy v souvislosti krajin míst. Aby se však do těchto krajin mohl obracet, vůbec v nich něco shledávat a pouštět se do nich v zacházení se jsoucny, musejí se v ustavování klíčové vazby '*bytí pobytu a světa*' již vždy utvářet předpoklady vstupování do krajiny. Základní předpokladová určení jsme nyní vyzdvihli jako otevření blízkosti vůbec, její elementární orientaci v diferencích 'blízko – daleko', 'sem (odtud) – odněkud (někam)', vázané svými významy na vlastní bytí pobytu. Zároveň však musí v tomto elementárním orientačním rozvrhu existence vyvstat i určení světa ve smyslu toho, co naléhá '*vůči bytí pobytu jako ne on sám*' a co je takto předpokladem pro to, abychom vůbec mohli vstupovat *někam* jako do krajiny, čili obracet se *do* světa určitým směrem, v němž se s něčím můžeme setkávat na jeho místě v souvislosti dalších míst, a tedy *odkud* se tak může vůbec něco blížít.

### c) Krajina míst jako zartikulované pole vidění

Svět se nám v naší každodennosti dává jako souvislost krajin míst, tzn. jako souvislost směrů, v jejichž rámci se s něčím můžeme teprve setkávat na nějakém vhodném či ne-vhodném místě, jež takto vyvstává ze souvislosti ostatních míst daného směru. Předpokladem pro takovéto setkávání se s něčím ve světě je původní otevřenost pro to, aby na pobyt ze světa mohlo vůbec něco naléhat způsobem, že se jej nějak týká. Tento celek otevřenosti pro naléhavost doteku, který prostorově zakoušíme jako otevřenou blízkost, je elementárně orientován v diferencích 'blízko – daleko', 'sem (odtud) – odněkud (někam)', přičemž rozvržení, zvýznamnění a orientace těchto elementárních diferencí celku otevřenosti se děje vzhledem k její vnitřní stránce, spočívající v charakteru, že tato otevřenost naléhavosti pro dotek se týká *vždy vlastního* 'že jest a býti má'. Odtud – čili ze vztahu k určení '*vždy jeho vlastní bytí*' – ona otevřenost sama, jako to, *odkud* se sem blíží něco, co se pobytu týká, je zároveň zakoušena jako to, co v tomto elementárním zorientování vyvstává *vůči* vlastnímu bytí pobytu jako *ne on sám*, jako *protějšek, do kterého* se v naplňování vlastního 'býti má' obrací. Toto určení je základním předpokladem pro to, aby se nám svět jako sama celková otevřenost dával vždy otevřen v nějakém směru, čili jako krajina, která se otevírá pohledu našeho vidění a do níž vždy vstupujeme.

Tento předpoklad pro to, aby se nám svět otevíral vždy v nějakém směru jako krajina, je zároveň základním orientujícím rámcem pohledu našeho vidění,<sup>130</sup> čili je to také

<sup>130</sup> Vracím se k motivu „die Umsicht“, který tlumočím jako 'pohled našeho vidění'. Ohledně prostorovosti srov. tamt., např. § 23, s. 105n, ohledně existenciálního výkladu srov. tamt., § 32, s. 148: „Aus der im Weltverstehen erschlossenen Bedeutsamkeit her gibt sich das besorgende Sein beim Zuhandenen zu verstehen, welche Bewandnis es je mit dem Begegnenden haben kann. Die Umsicht entdeckt, das bedeutet, die schon verstandene Welt wird ausgelegt. Das Zuhandene kommt *ausdrücklich* in die verstehende Sicht.“ Prostorově přitom význam

předpoklad pro to, abychom se v tomto pohledu mohli s něčím *při* něčem (tj. vždy v celkové souvislosti vhodných či ne-vhodných jsoucen na jejich místech) setkávat. To, s čím se v něm především setkáváme, jsou jsoucná světa, v naší každodennosti pak jsou určena vhodností, čili jsoucná, s nimiž se setkávám tak, že se v tomto setkání nabízejí ve vhodných vzdálenostech na svých místech jako ‘vhodná k ... aby ...’, tzn. ve vzájemném odkazování a odkázanosti a takto vždy v celku určujících okolností právě otevřené krajiny míst, a to zároveň vždy v samozřejmé nenápadnosti.<sup>131</sup> Tato nenápadnost znamená, že setkávání se s vhodnými jsoucnými na jejich místech v souvislosti dalších míst toho kterého určujícího směru, jen ve kterém se tato jsoucná ve své právě dané vhodnosti či ne-vhodnosti mohou nabízet, se děje *v pohledu našeho vidění*, který má charakter *přehlížejíciho přehledu* ve smyslu, že se v celku světové situace vždy vyznám tak, že mám přehled, čili že vím, *jak se s čím adekvátně právě celkové situaci zařadit*, avšak samo to, s čím se přitom zařizují, zůstává v netematické nenápadnosti přehlíženo.

Pohled našeho vidění jako přehlížejíci přehled se ustavuje v rozpětí dvou strukturních pólů. Jedním z těchto strukturních pólů, jenž konstitutivně určuje pohled našeho vidění, je pól celkového významu určujících okolností, z něhož se určují i směry (krajiny), *v rámci nichž se v jejich souvislosti míst lze s něčím setkávat – něco vidět, kam se ve svém zařizování obracíme a do čeho v zacházení s tím, co se nám zde nabízí, vždy vstupujeme*. Tento konstitutivní určující pól pohledu našeho vidění ve svém základu ovšem předpokládá již odemčení blízkosti vůbec jako celkové otevřenosti pro to, aby na nás mohlo cosi naléhat, která se takto ustavuje v naladění. Zároveň tento určující pól předpokládá elementární orientaci této otevřenosti, aby pohled mohl vůbec *někam (do krajiny jako do určitého směru)* směřovat (*odtud někam, kde vidí odněkud se sem něco blížit*), která se odehrává v existenciálním rozumění. To je předpokladem pro to, aby vůbec v nějaké krajině vyvstávaly v určitém směru souvislosti míst *do blízkosti vhodných vzdáleností*. Tento předpoklad se jako otevřená a elementárně orientovaná blízkost děje v souvislosti s určením ‘*vždy jeho vlastní že jest a bytí má*’, v němž se utváří bytostná nelhostejnost pobytu ve vlastním ‘*že jest*’ k tomuto ‘*bytí má*’, což je předpokladem pro to, že v otevřené blízkosti vyvstávají vzdálenosti určované právě *vhodností (či ne-vhodností)*, která je zvýznamňována ve vztahu k vlastnímu bytí pobytu právě *kvůli tomu, že mu o toto bytí jde*.

Oproti pólu *otevřené blízkosti* a její elementární orientace je druhým určujícím pólem pohledu našeho vidění to, *co konkrétně vidíme, s čím se setkáváme, s čím zacházíme, a s čím tak jsme vždy při celkové souvislosti našeho zařizování se tady (ve světě) jako při díle*, jež je konkrétní odpovědí na celkový význam právě dané souvislosti určujících okolností naší světové situace. Tento určující pól pohledu našeho vidění je pól konkrétního zvýznamnění otevřené blízkosti, v níž se mi nabízejí jsoucná svým vhodnostním významem ‘*právě se hodit k ... aby ...*’ na svých vhodných místech v souvislosti dalších míst vhodných jsoucen, jež k sobě navzájem odkazují a vzájemně se svou odkázaností zvýznamňují a utvářejí tak vždy

---

ontologického pohybu „... kommt *ausdrücklich* in die ... Sicht“ rozumím ve smyslu ‘*blížit se*’, ‘*artikulované*’ (tzn. na svých místech, orientovaných k sobě navzájem) vyvstávat do blízkosti vhodných vzdáleností’, a tak ‘*nabízet se jako právě vhodně po ruce k ..., aby ...*’.

<sup>131</sup> Zde srov. zpětně analýzu v kapitole 2.b této studie, kde se postupovalo od určení základních charakterů světového jsoucná ke klíčové existenciální vazbě ‘*bytí pobytu a světa*’. Nyní tuto souvislost sledujeme v opačném gardu, tzn. od analýzy otevření a rozvržení klíčové vazby ‘*bytí pobytu a světa*’ sledujeme, jak se z této vazby konstituuje to, že se ve světě setkáváme se jsoucnými v jejich vhodnostních významech. V tomto opačném gardu analyzujeme to, co bylo v § 18 *Bytí a času* určeno jako „das Bewendenlassen“, „das Begebenlassen“, „das Bedeuten“, „die Freigabe“ (srov. tamt., § 18, zvl. s. 84 – 87) a v §§ 22 – 24 při analýzách prostorových určení těchto ontologických pohybů jako „die Ausrichtung“ a „die Ent-fernung“ (srov. § 23, s. 105n), resp. jako „das ent-fernend-ausrichtende Bewendenlassen“ (srov. tamt., § 24, s. 110). V této studii srov. kapitolu I.2.c. Tuto zpětnou analýzu těchto ontologických pohybů nyní provádíme postupně ve čtyřech vrstvách – ‘*ocitání se v naladění*’, rozumění, výkladu a řeči.



celkovou souvislost míst, která se takto nabízí v určitém směru, jenž se takto otevírá v rámci celkového významu právě dané celkové světské okolnosti, čili v rámci jednotného smyslu celku určujících okolností našeho zařizování se tady. Tento pól znamená vždy konkrétně prostorově-významově zartikulovanou světskou okolnost. Heidegger tuto stránku zartikulovanosti světské okolnosti ve smyslu konkrétního prostorově-významového rozčlenění celkové světské situace, jen díky němuž se mohu s něčím nějak vhodným na nějakém místě setkávat, označuje termínem „výklad“.<sup>132</sup> Výklad pak znamená právě vždy konkrétně zartikulované pole vidění, v němž se nám něco ukazuje jako něco, tzn. ve svém vhodnostním významu na svém místě ve vystání do blízkosti vhodných vzdáleností, konstituovaných souvislostí dalších k sobě navzájem orientovaných míst jsoucna daného směru našeho obratu do světa, který se otevírá jako krajina míst, do níž se ve svém zařizování coby odpovědi na celkovou světskou situaci pouštíme.

Tento druhý určující pól pohledu našeho vidění, tzn. pól konkrétně zartikulovaného pole vidění, ve kterém vystávají do blízkosti našeho zacházení jsoucna ve svých vhodnostních významech ‘právě se hodit k ... aby ...’, a to ve vhodných vzdálenostech, určených vzájemnou prostorově-významovou orientovaností míst právě dané krajiny naší aktuální světské situace, Heidegger charakterizuje tak, že se v něm vždy již konkrétně rozhodlo o tom vidět *něco jako něco*.<sup>133</sup> Toto ‘vidět *něco jako něco*’ můžeme dále sledovat ve dvou ohledech. – Prvním z nich je ten, že ‘vidět *něco*’ znamená, že se pohledu mého vidění nabízí jsoucna svým vhodnostním významem na svém vhodném či ne-vhodném místě. Takto se nabízí vždy v celkové souvislosti prostorově-významového odkazování a odkázanosti na sebe navzájem, což odpovídá horizontální odkazové a zvýznamňující rovině, v níž se utváří a zároveň vždy dotváří vnitřně konkrétní významovou artikulaci právě celková světská situace. Té vždy nějak rozumím a vždy se mě v rovině naladění nějak týká. Toto rozumění, v němž se nás celková světská situace týká, v sobě nese i možné odpovědi na celkový význam dané světské situace, tj. možné způsoby zařizování se v ní, v nichž se nám otevírají i různé směry, ze kterých se nám mohou nabízet vhodná jsoucna na svých místech. Výklad artikulující světskou situaci způsobem ‘vidět *něco jako něco*’ koření již v porozumění této světské situaci, z něhož se pak zvýznamňují i možné vhodnosti jsoucna. Přitom je třeba mít na zřeteli, že takováto horizontální rozumějící artikulace dané světské okolnosti do podoby konkrétně zartikulovaného pole vidění možností faktického zařizování koření svým založením (čili sledováno zároveň i ve vertikálním směru zvýznamňování) v původní diferenci stránek *bytí pobytu a světa*, která se ustavuje v provázanosti a vzájemné podmíněnosti existenciálních momentů ‘ocitání se v naladění’ a ‘rozumění’ jako ‘vržený rozvrh’. Ontologický pohyb výkladu postihuje to, jak se vždy již ‘vržený rozvrh’ celé klíčové vazby ‘*bytí pobytu a světa*’ naplňuje ohledně vlastního ‘býti má’ obratem do světa jako do možnosti, v níž jedině může své vlastní ‘býti má’ naplňovat, a to tím, že *se rozvrhuje* do konkrétních možností, v nichž se vlastní ‘býti má’ fakticky a konkrétně zařizuje.<sup>134</sup> – Druhým ohledem, v němž můžeme sledovat existenciální význačnost struktury ‘vidět *něco jako něco*’,

<sup>132</sup> „Die Auslegung“. Pojem „výklad“ je uveden do souvislosti s rozuměním a zároveň ve významu *artikulace* („die Auseinandergelegenheit“, resp. „die Ausdrücklichkeit“) rozuměného tamt., § 32, s. 148 – 149.

<sup>133</sup> „Alles Zubereiten, Zurechtlegen, Instandsetzen, Verbessern, Ergänzen vollzieht sich in der Weise, daß umsichtig Zuhandenes in seinem Um-zu auseinandergelegt und gemäß der sichtig gewordenen Auseinandergelegenheit besorgt wird. Das umsichtig auf sein Um-zu Auseinandergelegte als solches, das *ausdrücklich* Verstandene, hat die Struktur des *Etwas als Etwas*.“ Tamt., s. 148 – 149. ‘Něco’ zde neznámá nějaké ‘co’ druhového a rodového pojmového určení, nýbrž to, že jsoucna světa se nám v našem setkávání s nimi nabízí svým ‘právě se hodit k ...’. „Auf die umsichtige Frage, was dieses bestimmte Zuhandene sei, lautet die umsichtig auslegende Antwort: es ist zum ...“ Tamt., s. 149.

<sup>134</sup> Toto zvýznamňování artikulace pohledu našeho vidění do podoby ‘vidět *něco jako něco*’ ze vždy vcelku již nějak zvýznamněné světské situace a jejího založení v otevřenosti a v ustavení vazby ‘*bytí pobytu a světa*’ uchopuje Heidegger dále jako tzv. „die Vor-Struktur“. Srov. tamt., s. 150 – 151.

je to, že na rovině konkrétně zartikulovaného pole vidění se setkáváme s právě rozhodnutou konkrétní artikulací, kterou Heidegger postihuje pojmem „osvojení“ možností toho, s čím a jak se lze vhodně zařadit kvůli nějaké světské situaci.<sup>135</sup> Osvojení znamená, že do blízkosti vyvstane právě nějaká konkrétní prostorově-významově zartikulovaná souvislost jsoucen na jejich místech, do které jsem se právě svým zacházením pustil, a tím rozhodl o její právě okamžité podobě, která je sice načatá jako určitý možný směr již v celku určujících okolností, avšak vnitřně je stále dotvářena faktickým pouštěním se tímto směrem, a tak vlastně uchopováním toho, co se v něm prostorově-významově vhodně či ne-vhodně nabízí.

Rozhodnuté osvojení konkrétně zartikulovaného pole vidění, v němž se nabízí ‘něco jako něco’ (jako nějak právě vhodné či ne-vhodné) není však utvářeno pouze v horizontální rovině prostorově-významového odkazování a odkázanosti jsoucen mezi sebou navzájem, ale tato rovina je vždy zároveň zvýznamňována vertikálně v celku a z celku určujících okolností dané světské situace, kvůli které se pobyt zároveň kvůli svému bytí, o něž mu tady vždy jde, zařizuje tak, že se pouští do z celku světské situace předznačených směrů, v nichž se lze v souvislosti míst setkávat s něčím jako nějak vhodným.<sup>136</sup> Toto vertikální zvýznamňování nás odkazuje až k původní otevřené blízkosti, ve které se rozvrhují a ustavují stránky jednotné vazby ‘*bytí pobytu a světa*’ s její bytostnou nelhostejností a elementární orientací. To, že v pohledu našeho vidění vždy vidíme ‘něco jako něco’, tedy vždy již předpokládá otevření celkové nějak zvýznamněné světské situace, což se opět může dít za předpokladu původní otevřenosti pro naléhavost toho, aby se pobytu v jeho bytí ohledně jeho vlastního ‘jest a býtí má’ něco nějak mohlo týkat. Toto podmínění (vertikálním zvýznamňováním), že se ve vidění vždy již setkáváme ‘s něčím jako něčím’ (tzn. v horizontálním zvýznamňování), uchopuje Heidegger pojmem „struktura předchůdnosti“, kterou popisuje ve třech jejích momentech, což jsou vlastně momenty přechodu mezi pólem celkové otevřenosti a pólem konkrétně zartikulovaného pole vidění. – 1. Prvním momentem je ‘vždy předchůdné zdržování se v rozumnění’.<sup>137</sup> Existenciálně přitom nejde pouze o ‘předsevzetí’, které vede pohled vidění našeho zařizování se s ... (něčím) při ... (něčem jako při vždy celkové souvislosti zacházení), kteréžto zařizování tomuto předsevzetí odpovídá. Předsevzetí samo předpokládá již vždy celkovou faktickou či možnou světskou okolnost, odkud vychází či kam míří, a to opět předpokládá vždy již ustavení klíčové vazby ‘*bytí pobytu a světa*’, jež je vůbec jako původní otevřenost naléhavosti doteku předpokladem pro to, aby pro nás vůbec vyvstala světská okolnost jako nějak se nás týkající. Prostorově tento první moment ‘struktury předchůdnosti’

<sup>135</sup> „Das Entwerfen des Verstehens hat die eigene Möglichkeit, sich auszubilden. Die Ausbildung des Verstehens nennen wir *Auslegung*. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu.“ Tamt., s. 148. Motiv „die Ausbildung“ a „die Ausarbeitung“ chápou jako vnitřní dotváření již nějak rozuměné celkové světské okolnosti, kteréžto dotváření se děje právě její prostorově-významovou artikulací. Nejde však pouze o to, že se celková světská situace vnitřně artikuluje v konkrétních významových a prostorových souvislostech, které jsou na druhou stranu ohledně svého zvýznamnění již předurčeny z celkové světské okolnosti. Ale jde také o to, že se tato již celkově významově artikulovaná světská okolnost rozhodujícím způsobem dotváří tím, že se svým zacházením pouští do z celku světské situace předznačených možných směrů, čímž aktuálně nechávám do blízkosti vyvstat konkrétní souvislosti jsoucen a jejich míst v daném směru (krajíně), kterážto místa v sobě samých – tím, jak je uchopíme – opět implikují možné modifikace celé světské situace. Jde o neustálé dotváření celku uchopováním jeho vnitřní prostorově-významové artikulace.

<sup>136</sup> Srov. dílčí resumé tamt., s. 149: „Das Sehen dieser Sicht ist je schon verstehend-auslegend. Es birgt in sich die Ausdrücklichkeit der Verweisungsbezüge (des Um-zu), die zur Bewandnisganzheit gehören, aus der her das schlicht Begegnende verstanden ist. Die Artikulation des Verstandenen in der auslegenden Näherung des Seienden am Leitfaden des ‘Etwas als etwas’ liegt *vor* der thematischen Aussage darüber. ...“ (Heideggerovu stálou polemiku s představou tematického pojímání jsoucen nechávám stranou); a zároveň úvod deskripce momentů tzv. „die Vor-Struktur“ tamt., s. 150: „Zuhandenes wird immer schon aus der Bewandnisganzheit her verstanden.“

<sup>137</sup> Takto tlumočím termín „die Vorhabe“. Srov. tamt., s. 150: „Diese [die alltägliche, umsichtige Auslegung] gründet jeweils in einer *Vorhabe*. Sie bewegt sich als Verständnisueignung im verstehenden Sein zu einer schon verstandenen Bewandnisganzheit.“

znamená, že jsem vždy již v nějak zvýznamněné krajině či v souvislosti krajin (v souvislosti možných směrů s jejich souvislostmi míst). 2. Druhým momentem je ‘vždy předem vidící pohled’.<sup>138</sup> Tento moment znamená, že ve vždy zvýznamněné celkové světské okolnosti se mi v její vždy celkové srozumitelnosti otevírají ony možné souvislosti směrů (krajiny), v nichž se lze s něčím setkávat v jejich souvislostech míst, takže vždy již v každém pohledu jakýmkoli směrem vidím něco jako něco, tzn. nějak vždy zvýznamněné z celkové světské okolnosti a ve vztahu k vlastnímu bytí pobytu. 3. Třetím momentem je ‘vždy předem rozhodnutá uchopitelnost’.<sup>139</sup> V ní jde o to, že vstupem do určitého směru se vždy aktuálně dotváří možná artikulace porozumění pro danou světskou okolnost, kterážto artikulace nechává již jednoznačně právě v daném kroku zacházení vyvstat to, co je v ní zartikulováno, v jeho vlastním vhodném významu s jeho prostorovým určením. Tato vždy rozhodnutá prostorově-významová artikulace vždy konkrétně dotváří daný směr či souvislost směrů (krajín) celkové světské okolnosti a zároveň nese v sobě možnosti dalšího dotváření, které jsou konkretizovány každým dalším artikulujícím krokem našeho pouštění se daným směrem. Tato artikulace je pak předpokladem i pro tematické pojmové uchopení věcí světa, které jsou však v ní vždy již předem vhodnostně zvýznamněny a v rámci vzájemného zvýznamňujícího odkazování artikulovány, tzn. v rámci souvislosti odkazování jsou významově rozlišeny (rozčleněny) či alespoň ohledně rozlišení předznamenány.

#### d) Smysl a řeč – předpoklad společně sdílených krajin

V explikaci existenciální role výkladu jsme uzavřeli následování analýz, vycházejících od celkové odemčenosti bytí pobytu (‘ocitání se v naladění’) a směřujících přes elementární diferenciaci otevřenosti na stránky ‘bytí pobytu’ a ‘světa’ (rozumění) až po konkrétní artikulaci otevřeného pole vidění, v němž se vždy setkáváme s něčím jako něčím (výklad). V obou sledovaných směrech analýz – nejdříve od setkávání se se jsouncem světa ke klíčové vazbě ‘*bytí pobytu a světa*’<sup>140</sup> a poté zpětně od otevřenosti bytí vůbec k setkávání se se jsouncy světa<sup>141</sup> – se nám ukázala vzájemná provázanost a podmíněnost všech konstitutivních vrstev a strukturních směrů ontologického pohybu zvýznamňování (tj. vzájemného podmínění horizontálního a vertikálního směru ustavování každodenního bytí pobytu ve světě při jsouncích světa). Toto vzájemné provázání a podmiňování všech strukturních ustavujících momentů má formálně vzato charakter „kruhu“. Heidegger toto kruhové rozvržení struktury, v níž se děje otevřenost bytí a jeho vnitřní zvýznamňující artikulace do podoby vždy konkrétní světské situace, ve které se pobyt s něčím jako něčím setkává, uchopuje pojmově jako „mysl“.<sup>142</sup>

<sup>138</sup> Takto tlumočím termín „die Vorsicht“. Srov. tamt.: „Die Zueignung des Verstandenen, aber noch Eingehüllten vollzieht die Enthüllung immer unter der Führung einer Hinsicht, die das fixiert, im Hinblick worauf das Verstandene ausgelegt werden soll. Die Auslegung gründet jeweils in einer *Vorsicht*, die das in Vorhabe Genommene auf eine bestimmte Auslegbarkeit hin ‘anschneidet’.“

<sup>139</sup> Takto tlumočím termín „der Vorgriff“. Srov. tamt.: „Das in der Vorhabe gehaltene und ‘vorsichtig’ anvisierte Verstandene wird durch die Auslegung begreiflich. ... Wie immer – die Auslegung hat sich je schon endgültig oder vorbehaltlich für eine bestimmte Begrifflichkeit entschieden; sie gründet in einem *Vorgriff*.“

<sup>140</sup> V *Bytí a čase* jde o §§ 15 – 18, ohledně prostorovosti §§ 22 – 24. V předložené studii jde o kapitolu I.2.

<sup>141</sup> V *Bytí a čase* jde o §§ 29 – 32, v předložené studii jde o kapitolu I.3.

<sup>142</sup> „Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, das heißt zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat *Sinn*. Verstanden aber ist, streng genommen, nicht der Sinn, sondern das Seiende, bzw. das Sein. Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält. Was im verstehenden Erschließen artikulierbar ist, nennen wir Sinn. Der *Begriff des Sinnes* umfaßt das formale Gerüst dessen, was notwendig zu dem gehört, was verstehende Auslegung artikuliert. *Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.*“ Tamt., § 32, s. 151. Motiv ‘kruhu’ („der Zirkel“) viz tamt., s. 152 – 153.

Strukturu toho, co v rámci našeho každodenního rozumění sobě ve světě chápeme jako smysl (že nám něco dává smysl), vyjadřujeme tak, že se vždy pohybujeme v celku srozumitelného světa, který dává smysl věcem, s nimiž se tady setkáváme a jež zpětně dotvářejí smysl celku, z něhož se nám v jeho vnitřních souvislostech nabízejí.<sup>143</sup> Strukturně je smysl pak ona sama souvztažnost vzájemného podmínění celku a toho, s čím se v celku jako s něčím setkáváme. Takto je smysl předpokladem pro celkovou srozumitelnost světa a v rámci ní i pro to, co se nám v ní nabízí. Celková srozumitelnost světa se tedy ustavuje vždy ve smyslu, to znamená vždy ve struktuře souvztažnosti celku a jeho vnitřní významové artikulace. Smysl jako tato podmiňující souvztažnost je tak jednak tím, co vůbec umožňuje setkávat se s něčím, a jednak je jako předpoklad možnosti artikulace srozumitelnosti i polem pro vždy právě konkrétně se dějící artikulaci. Smysl jako vždy předchůdně ustavovaná souvztažnost vzájemného podmínění celku a jeho vnitřní artikulace – pojat takto sám – je v rámci dění artikulace tím, co je v artikulaci vždy *artikulovatelným*.

Smysl jako ona souvztažnost vzájemného podmínění celku a jeho vnitřní artikulace, kterážto vždy ustavená souvztažnost je jednak předpokladem pro setkávání se s něčím jako něčím (to znamená pro významově *artikulované*) a jednak je sama polem pro dění artikulace a jako taková je jejím *artikulovatelným* předpokladem, zahrnuje ohledně analyzovaných existenciálních struktur celé spektrum konstitutivních přechodových momentů mezi oběma vzájemně se podmiňujícími póly. Rozpětí smyslu tedy zahrnuje všechny analyzované existenciální momenty: 1. Celková otevřenost ‘býti vůbec tady’, otevírající se elementárním faktem vlastního ‘že jest a býti má’ ve vztahu k ‘moci nebýt’. 2. Diference na stránku vlastního bytí pobytu, o které mu vždy jde a které zakouší jako ‘možno býti’ právě vůči ‘moci nebýti’, a *vůči* této stránce na stránku otevřeného celku světa jako možnosti, v níž jedině lze naplňovat ono ‘býti s to vlastního *možno býti*’. 3. Toto rozvržení vazby ‘*bytí pobytu a světa*’ se ovšem děje vždy v nějak již pobytu se dotýkající celkové světské situaci, *kvůli* které se zároveň *kvůli* vlastnímu bytí *do ní* pouští jako do právě daného směru, v němž se může nějak ohledně vlastního bytí zařídit. 4. Světská situace, která na sebe přebírá stránku určité *možnosti* bytí pobytu, tak může dále vyvstávat v možnostech, čili jako různé možné směry či souvislosti směrů, v nichž se opět mohou nabízet adekvátně celkovému smyslu situace a zároveň ohledně bytí pobytu jsou vhodně či nevhodně na svých místech v blízkosti vhodných vzdáleností. 5. Každým krokem v nějakém směru celkové světské situace se její možná artikulace stává právě aktuální a pobyt se v tomto obratu do světa vždy v právě okamžitě směru jeho zacházení setkává s něčím jako nějak vhodným adekvátně celkovému smyslu situace a směru, do kterého se svým zacházením pustil. 6. Pohyb zacházení se pak odehrává jako rozumějící pohyb ve vždy již prostorově-významově zartikulované souvislosti jsoucna a jejich míst, která se takto artikulují ve vzájemném odkazování a odkázanosti. – Smysl je tak vždy předchůdnou souvztažností podmiňování všech konstitutivních momentů, a je tak ve svém celkovém dění předpokladem vždy konkrétního vlastního zartikulování. Artikulaci samu Heidegger pojímá jako „řeč“.<sup>144</sup>

Z tohoto strukturního určení je jasné, že existenciálně explikovaná řeč není tím, co řečí běžně každodenně označujeme, čili např. ‘vedení řečí’ jako zaznívání hlasových výpovědí či sdělení v rozhovoru apod.; výpověď či sdělení jsou řečí teprve umožněny, řeč samu však nepostihneme v jejich zaznění či jako souhrn toho, co může zaznít, ani jako systém pravidel, podle kterých něco může zaznít. – Řečí je zde označen moment existenciální struktury, jehož

<sup>143</sup> I když zakoušíme občasnou celkovou absurditu či nesmyslnost něčeho, je toto *porozumění* (či *neporozumění*) určeno právě předpokladem smyslu, který je narušen.

<sup>144</sup> „Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich. Verständlichkeit ist auch schon vor der zueignenden Auslegung immer schon gegliedert. Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit. Sie liegt daher der Auslegung und Aussage schon zugrunde. Das in der Auslegung, ursprünglicher mithin schon in der Rede Artikulierbare nannten wir den Sinn.“ Tamt., § 34, s. 161.

primární existenciální rolí je artikulace srozumitelnosti světa, což ovšem znamená – ustavuje-li se tato srozumitelnost vždy v celkovém smyslu – artikulaci smyslu (jako toho, co je v dění artikulace artikulovatelné) ve vždy konkrétně významově zartikulované pole vidění, v němž vyvstává něco jako něco. Smysl jako to, co je artikulovatelné v artikulující řeči, však existenciálně znamená jednotu souvztažnosti vzájemného podmiňování všech konstitutivních existenciálních momentů, jejichž utváření se odehrává mezi krajními póly původní celkové otevřenosti na jedné straně a konkrétně významově zartikulovaným polem vidění na straně druhé. Řeč pak strukturně znamená dění tohoto neustálého ustavování smyslu čili kruhového rozvrhu existence mezi pólem otevřeného ‘býti vůbec tady’ a pólem konkrétně zartikulovaných vnitřních významových souvislostí, do nichž se pobyt vždy již pustil každým krokem svého zacházení. Toto dění ustavování smyslu jako artikulace znamená členění, diferencování a v rámci něho zvýznamňování ve vzájemném podmínění a odkazování. Diferencování a zvýznamňování se děje jako ustavování celkového smyslu po všech strukturních rovinách existence a napříč jimi, čili od zakládající diferenciaci celkového ‘býti vůbec tady’ a jeho elementární orientace, přes v této orientaci se ustavující rozvrhování se stránek klíčové vazby ‘*byti pobytu a světa*’ a odtud *kvůli* vždy nějak naléhající celkové světské okolnosti přes diferenciaci možných směrů jako odpovědi na tuto naléhavost až po vyvstávání právě něčeho jako nějak vhodného v souvislosti míst těchto směrů, do kterých se pobyt ve svém zařizování pustil. Řeč je mnohvrstevnaté a přitom jednotně provázané významové a orientující diferencování celé existence. V tomto diferencování se utváří významový celek, a to mezi krajními póly významu celku čili celkové situace na jedné straně, který je na straně druhé dotvářen významy, tj. tím zartikulovaným, co v pohledu našeho vidění vždy vidíme jako něco.<sup>145</sup> Významový celek i významy, do nichž se rozkládá a jež jej vnitřně dotvářejí, se opět konstituují v provázanosti všech existenciálních rovin, čili od naléhavosti doteku v naladění, přes jeho vlastní porozumění až po zartikulované vyvstání toho, s čím se jako s nějak vhodně či ne-vhodně se právě nabízejícím zařizuje pobyt v celkové situaci a adekvátně jejímu celkovému smyslu. Takto tedy řeč vždy utváří celkovou srozumitelnost toho, jak jsme ve světě s něčím při něčem.<sup>146</sup>

Řeč sama jako dění artikulace existence v celém rozsahu její struktury se vyslovuje v mluvě.<sup>147</sup> Mluva je světský modus řeči, resp. světská podoba toho, jak se řeč coby

<sup>145</sup> „Das in der redenden Artikulation Gegliederte als solches nennen wir das Bedeutungs-ganze. Dieses kann in Bedeutungen aufgelöst werden. Bedeutungen sind als das Artikulierte des Artikulierbaren immer sinnhaft.“ Tamt., s. 161. Strukturně ‘významový celek’ odpovídá ohledně každodenního zacházení se jsoucný ‘celku určujících okolností světské situace’ („die Bewandtnis-ganzheit“), resp. ohledně prostorovosti odpovídá souvislosti krajin celkové světské situace.

<sup>146</sup> Z tohoto pojetí vztahu řeči a srozumitelnosti lze také mnohem radikálněji rozumět Gadamerově pojetí rozumění, které se vždy děje řečově. Srov. H.-G. GADAMER, *Člověk a řeč*, zde výklad ve stati „Řeč a rozumění“ na s. 30: „... řečový charakter nemá pouze dorozumívání mezi lidmi, nýbrž i proces samotného rozumění – dokonce i tehdy, když se obrací k mimořečovému nebo naslouchá vyhaslému hlasu psaného písma; i takové rozumění je řečovým dějem, který má podobu vnitřního rozhovoru duše se sebou samou, jak Platón charakterizoval podstatu myšlení.“ Nejde ovšem ani tak o vnitřní rozhovor duše, jako o to, *odkud* se rodí slova tohoto bezhlasého rozhovoru,  *kterými se snažím něčemu porozumět*, a proto je tedy hledám. – V této souvislosti, kterou budeme dále ještě sledovat na vztahu řeči a jejího vyslovení v mluvě, mi přijde jako velmi podnětná vzpomínka J. Grondina na rozhovor s H.-G. Gadamerem, kdy Grondin dostal na otázku, v čem spočívá universální aspekt hermeneutiky, odpověď, že ve vnitřním slově, „ve *verbum interius*“, což Grondin pak s odstupem interpretuje následovně: „Míní se jím [vnitřním slovem] to, co usiluje o své zvnějšnění ve vyslované řeči. Zvnějšněná řeč je depositem zápasu, jenž je jako takový slyšet. Neexistuje žádný ‘předřečový’ svět, nýbrž pouze svět směřující k řeči, který se to, co je třeba vyslovit, pokouší přivést ke slovu, aniž by se mu to plně dařilo. Tato hermeneutická dimenze řeči je jediná univerzální.“ J. GRONDIN, *Úvod do hermeneutiky*, Praha: OIKOYMENH, 1997 (překl. B. Horyna, P. Kouba), s. 9 – 10.

<sup>147</sup> „Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins spricht sich als Rede aus. Das Bedeutungs-ganze der Verständlichkeit kommt zu Wort. ... Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache. Diese Wortganzheit, als

významová artikulace srozumitelnosti otevřeného celku světa nám *jako ona sama* nabízí v našem zařizování se v tomto významově zartikulovaném světě. Řeč se nám v našem zařizování ve světě nabízí v podobě slov. Slova se nám nabízejí anebo také chybějí *k tomu*, *abychom* jimi *vhodně* něco vystihli. To, co jimi vystihujeme, se vždy týká nějaké souvislosti určité celkové světské situace. Té však vždy již rozumíme, ocitáme se vždy již v celkové srozumitelnosti světa, která je zároveň vnitřně vždy významově artikulována do významů (významový celek se rozplétá do významů), jež se zvýznamňují v odkazování mezi sebou navzájem a zároveň vždy v odkazování k celkové a odkázanosti z celkové světské okolnosti, vázané svým celkovým významem na vlastní bytí pobytu, kvůli kterému se pobyt zároveň kvůli oné světské okolnosti do takto zvýznamněného celku světa pouští v zařizování. Tyto významy ve svých zvýznamňujících souvislostech, a to jak na horizontální tak i na vertikální rovině významového odkazování, se vystihují na rovině mluvy (tzn. na rovině světského setkávání se s řečí v našem zařizování) slovy. Slova jsou tak bytostně srostlá či prorostlá spolu navzájem s významy, v nichž se artikuluje naše konkrétní zařizování se ve světě, jež je odpovědí na celkový význam dané světské okolnosti.<sup>148</sup> *Strukturně tak mluva jako vyslovená řeč musí odpovídat struktuře artikulujícího zvýznamňování srozumitelnosti vždy dané celkové světské okolnosti.* Mluva je vždy *slovním celkem*, resp. vždy celkovou souvislostí slov, kterými vystihujeme srozumitelnost dané celkové světské okolnosti. Mluva jako celková souvislost slov se ze slov skládá, ta však nestojí (resp. nejsou srozumitelná) nikdy izolovaně jako nějaké pouhé výroky, nýbrž mají *své místo* vždy v souvislosti celého sdělení, což znamená v souvislosti dané světské situace, ze které vyrůstají jako její vyslovení.<sup>149</sup> Jedině tak je mluva smysluplná, neboť se odehrává vždy ve struktuře smyslu, tzn. ve struktuře vztahu artikulovatelného významového celku a jeho konkrétní podobou, jež je zartikulována řečí.

Se spjatostí a vzájemným prorůstáním artikulujícího zvýznamňování srozumitelnosti světa a mluvy jakožto vyslovováním této zvýznamňující artikulace rozumění souvisí i vlastní struktura dění řeči. Na tom, že se mi slova nabízejí anebo chybějí (a tedy je hledám) *k tomu*, *abych* jimi *vhodně něco* vystihl, mohu rozlišit několik konstitutivních momentů. Prvním z nich je to, *co* se slovy vystihuje a *nač* tato slova *vhodně* odpovídají.<sup>150</sup> To, *co* se slovy vystihuje – *čeho* se vyslovená řeč týká – a *nač* tato slova odpovídají (a nikoli jen odkazují), je nějaká *světská okolnost* – ať už faktická či možná, která se významově artikuluje v rozumění a vždy dotváří a spoluutváří naladěním. Mluva je jeden ze způsobů výkladu ve smyslu rozhodnutého vkročení (v případě mluvy vkročení ve významu ‘slovo za slovem’) do některého z významově zartikulovaných směrů (krajín – v případě mluvy krajín řeči) celkové

---

in welcher die Rede ein eigenes ‘weltliches’ Sein hat, wird so als innerweltlich Seiendes wie ein Zuhandenes vorfindlich.“ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 34, s. 161.

<sup>148</sup> „Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen.“ Tamt. Tuto spjatost slov a významů lze ilustrovat Heideggerým příkladem s kladivem (srov. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 33, s. 157). Řekne-li řemeslník svému kolegovi „kladivo“, nečiní určující výpověď ve smyslu, *že toto zde jest kladivo*, nýbrž vyčenené slovo dává smysl ve vzájemném díle (tzn. ve společně sdílené světské situaci, jež je konkrétně významově artikulována) a z něho, takže sdělení v tomto případě pak mluví ze souvislosti, jež si žádá „podej mi kladivo (k ... [něčemu] *abych* ... [s ním něco udělal])““. Pokud pak řekne „těžký“, opět neoznačuje žádné vlastnosti, nýbrž vyslovuje jistou okolnost v rámci celkové souvislosti, což zde znamená „příliš těžké k ..., čili *nehodí se k ..., aby ..., nelze s ním ..., podej mi to lehčí – právě to, které se hodí*““. Vyčenená slova jsou spjata s významovým zartikulováním celkové světské okolnosti. Tuto spjatost mluvy a zvýznamňování bychom pak obdobně jako u § 18 *Bytí a času* mohli sledovat až po ustavování klíčové vazby ‘*bytí pobytu a světa*’.

<sup>149</sup> V této souvislosti srovnej Gadamerovo rozlišení mezi slovem a výrokem. Slovo naléhá z nějaké životní souvislosti, oslovuje člověka a zasahuje ho. Výrok je od životní souvislosti izolovaná výpověď, na níž pak můžeme nanejvýše zkoumat její vlastní větnou strukturu. „Je to to slovo, které člověka zasáhne, kterým se člověk nechá oslovit, které v určité a jednoznačné životní souvislosti ‘padne’ a jehož jednota plyne právě z této společné životní souvislosti.“ H.-G. GADAMER, „Řeč a rozumění“, in *Člověk a řeč*, s. 38.

<sup>150</sup> „Reden ist Rede über ...“ Tento charakter Heidegger postihuje termínem „das Beredete“: „das Worüber der Rede (das Beredete)““. Viz M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 34, s. 161 – 162.

srozumitelnosti světa. Slova – stejně jako místa krajiny, do níž jsme vkročili – odkazují k dalším, a to vždy v rámci konkrétně významově zartikulované souvislosti. V této souvislosti se slova navzájem významově podmiňují a odkazují k sobě, čímž si mj. vyřčená slova vymáhají pokračování mluvy, byť i v modu mlčení, který v přiměřené světské situaci také cosi dává najevo, na něco odpovídá či si vyžaduje naši odpověď.<sup>151</sup> Významově artikulovaná souvislost je však vždy takto zvýznamňována z celkového významu celé světské okolnosti a vzhledem k ní. Každý další slovní krok je rozhodnutím o konkrétním zartikulování významové souvislosti, která se v mluvě vyslovuje. Zároveň však tím, že slovo je ohledně svého místa v této konkrétní mluvě odkázáno jak na odkazování v horizontální, tak také ve vertikální rovině a zároveň na vyřčená předešlá slova, jež jsou obdobně zasazena v celku právě artikulované srozumitelnosti, nese v sobě každé vyřčené slovo jako právě okamžité artikulující rozhodnutí a jako momentální završení srozumitelnosti odkaz na možnou další artikulaci, na pokračování řeči, jehož *směr* je sice udáván smyslem vyslovující se světské okolnosti, avšak možnosti pokračování jsou v tomto celkovém smyslu předznačeny významovou artikulací ještě nevysloveného porozumění. Tato významová artikulace rozumění se děje jako zvýznamňující vzájemné odkazování a významové podmiňování, a to jak v horizontální, tak i vertikální rovině. V tomto odkazování je pak předznačeno možné pokračování mluvy. V tom však také tkví to, že každé vyřčené slovo, jako vždy okamžitý rozhodující a završující krok artikulace, může být zároveň vždy víceznačné, takže o jeho jednoznačnosti rozhoduje až další pokračování řeči. Víceznačné je proto, že v sobě nese rozmanitost jednak horizontálního odkazování – v mluvě můžeme vyzdvihnout různé sledy odkazů, do kterých se rozplétá významový celek a které dotvářejí celkovou srozumitelnost jako vždy konkrétně zartikulované pole vidění; a jednak v sobě nese i možnosti pouštět se mluvou do různých vrstev vertikálního zvýznamňování celé existenciální struktury. Mluvou můžeme na jedné straně vyzdvihovat a vystihovat pouze souvislosti horizontálního významového odkazování,<sup>152</sup> anebo na druhou stranu se pokoušet vystihovat i *hlubší* založení dané světské situace, takže se budeme pokoušet, aby se v mluvě – tj. ve vyslovené řeči – vyslovil i *smysl*, který se ustavuje v řeči jakožto ve vlastní artikulaci celkové otevřenosti vlastního ‘býti vůbec tady’.<sup>153</sup> A jelikož takto ve slově může být implikována víceznačnost a rozmanitá možnost hloubek, odkud slovo vyrůstá, nemusí se mluvě dařit, tzn. nedaří se nalézt slova, jež odpovídají celkovému smyslu, takže slova hledám, či hledám jiná slova, pokouším se *totéž* říci jinak apod.

Druhým strukturálním momentem dění vyslovované řeči jako mluvy, kterého jsme se vlastně již významně dotkli v předešlém odstavci, je *vyřčené samo* čili *vyslovená slova*. Ve faktické mluvě se nesetkávám se slovy jako s izolovanými výroky, nýbrž slova ‘dávají vždy smysl’,<sup>154</sup> což vzhledem k výše pojednanému motivu smyslu znamená, že vždy konkrétně dotvářejí artikulaci celkového smyslu, a to tak, že vytvářejí souvislosti vzájemného podmiňování jak mezi vyslovovanými slovy navzájem (čili čistě na rovině vyslovené řeči), tak také jsou spjaty přímo s významovou artikulací celkové srozumitelnosti světa, jež se nám

<sup>151</sup> Mlčení jako modus řeči viz tamt., s. 164.

<sup>152</sup> Extrémem jsou tzv. „řeči“ („das Gerege“), jejichž strukturální analýzu Heidegger provádí v souvislosti s explikací ontologického pohybu upadání. Srov. tamt., § 35, s. 167.

<sup>153</sup> Nejzašší podobou tohoto obratu vyslovované řeči (mluvy) do vlastního založení je ‘mlčenlivé volání hlasu svědomí’, které obrací pohled vidění pobytu ze zaujatosti světskými záležitostmi zpět do otevřenosti vlastního ‘býti vůbec tady’, z jejíhož zohlednění v našem každodenním zařizování se ve světě se *otevívá kritérium* smyslupnosti či prázdnoty oněch každodenních světských záležitostí. Velice stroze a volně tak parafrázuji Heideggerův výklad tamt., §§ 54 – 59, s. 267n. V tomto výkladu pak Heidegger uvádí vedle pojmu odemčenosti (resp. otevřenosti – „die Erschlossenheit“) ještě pojem „die Entschlossenheit“, jehož smysl spočívá právě v zohledňujícím obratu do otevřenosti vlastního ‘býti vůbec tady’, který se stává tím *nejpůvodnějším kritériem* (to, *co rozhoduje* o způsobu – „entscheiden“) faktické existence.

<sup>154</sup> A pokud ne, tak jejich nápadná nesmyslnost jen dokládá náš implicitní předpoklad smyslu vyřčeného.

dává jako vždy konkrétně zartikulované pole vidění, do něhož se svým zařizováním pouštíme. Heideggerovo vyjádření, že se setkáváme se slovy jako s vhodnými jsoucnými pak neznamená jen to, že se nabízejí anebo chybějí *vhodná slova* pro vystižení nějaké světské okolnosti, ale znamená to především také, že se takto nabízejí ve struktuře zvýznamňujícího odkazování (tj. v téže struktuře, v níž se nám nabízejí vhodná jsoucna našemu zařizování se), jež se rozehrává z celkové otevřenosti vlastního ‘býti vůbec tady’ jako její artikulace.<sup>155</sup>

Třetí strukturní moment je ten, že vyslovená řeč – mluva – se obrací k druhému a v tomto obratu k druhému má charakter „sdělení“.<sup>156</sup> Mluva jako sdělení ovšem předpokládá, že druhý bude rozumět. Tento předpoklad nás odkazuje k tomu, že vlastně v základu mluvy jako sdělení musí být jakési *společné sdílení* srozumitelnosti světa, a to v celém strukturním rozsahu jejího ustavování. Tento charakter ‘společného sdílení’ musí tedy nějak bytostně prostupovat celou existenciální strukturou od její celkové otevřenosti na jedné straně, přes významově-strukturní rozvržení rozumění až po možnosti konkrétní významové artikulace světských situací ve výkladu, jež pak mohou vystihovat slovy v mluvním sdělení a utvářet tak společné sdílení této světské situace.

Na motiv společně sdílené srozumitelnosti světa Heidegger v *Bytí a čase* pouze upozorní jako na jeden z bytostných rysů dění řeči. To, co tento motiv v sobě implikuje, má ovšem fenomenálně závažný a dalekosáhlý význam, který však mohou pouze ve zkratce naznačit, neboť jeho analýza by si vyžádala samostatnou studii zohledňující jinou fenomenální výše než tu, kterou získáváme na základě fenomenálního východiska v každodenním zacházení s věcmi světa. Naznačit takto tedy mohou dva významné motivy. – Prvním z nich je ten, že pokud charakter ‘společného sdílení’ prostupuje celou existenciální strukturu, pak se tento bytostný rys musí odemykat již na rovině původní otevřenosti bytí pobytu. Znamená to, že spolu s otevřeností celkového ‘býti vůbec tady’, zakoušeného faktem vlastního ‘že jest a býti má’, jež takto svůj smysl získává ze vztahu k vlastnímu ‘moci nebýt’, se musí otevírat *v jednom* (jako předpoklad pro ‘společné sdílení’) i otevřenost pro bytí druhého, resp. *otevřenost druhému*.<sup>157</sup> – Druhý z těchto motivů Heidegger v jiných

<sup>155</sup> Viz již výše odkázanou pasáž tamt., § 34, s. 161.

<sup>156</sup> „[Die Mitteilung] ... In dieser konstituiert sich die Artikulation des verstehenden Miteinanderseins. Sie vollzieht die ‘Teilung’ der Mitbefindlichkeit und des Verständnisses des Mitseins.“ Tamt., s. 162. Při tlumočení pojmů „die Mitteilung“ a „die Teilung“ využívám významovou výceznačnost a zároveň souvislost českého „dělit“, jež jednak znamená ‘rozdělovat’ (členit, artikulovat) a jednak ‘dělit se o’ a tak se na něčem podílet, resp. něco sdílet. Motiv „sdělení“ pak lze ohledně svého existenciálního významu tlumočit právě jako ‘společně sdílené významové členění světa’, resp. jako ‘společně sdílenou artikulaci světské situace’. – Tento motiv významně rozvádí Gadamer. Z českých překladů viz H.-G. GADAMER, „Člověk a řeč“, in *Člověk a řeč*, s. 27, kde je jako druhý bytostný rys řeči uvedeno to, že řeč se obrací vždy k druhému, a to i v bezhlasém vnitřním rozhovoru. Předpoklad, že řeč se vede vždy k někomu, jednak ukazuje na společně sdílenou artikulaci světa jako na svůj předpoklad možnosti a jednak ve vlastní řeči jako vždy konkrétním naplňování této společně sdílené artikulace se právě z tohoto ‘obracet se řeči k druhému’ rodí neutuchající snaha řeči ‘vést k porozumění’ (čili k aktuálnímu sdílení nějak významově zartikulované světské okolnosti), pro které ‘v řeči’ hledám slova.

<sup>157</sup> V tomto motivu by bylo třeba vypracovat souvislost přinejmenším dvou stránek: jednak *otevřenost druhému* jako tomu, *kdo* je tímž způsobem bytí, čili tak, že je ve svém založení otevřen pro naléhavost vlastního ‘že jest a býti má’, otevřeného takto ve vztahu k vlastnímu ‘moci nebýt’; a jednak je třeba v této otevřenosti postihnout nepřekročitelný rozdíl, totiž právě to, že ten druhý je *jiný*. Nevypracování tohoto fenoménu je u Heideggera kritizováno jako přinejmenším opomenutí. Oproti těmto kritikám však uvažme, že reduktivní fenomenální východisko Heideggerovi nedovolí analýzu otevřenosti druhému vůbec rozvinout. Jedním z kritiků je E. Lévinas (v českých překladech viz zvl. E. LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, Praha: OIKOYMENH, 1997, překl. M. Petříček a J. Sokol), pro něž je otevřenost jinakosti druhého klíčový fenomén. Avšak jak metodicky (ohledně pojetí fenomenologie), tak i ohledně motivového kořene *otevřenosti druhému* lze na základě výše učiněných poznámek vidět, že Heideggerovy a Lévinasovy analýzy jsou v těchto ohledech alespoň do značné míry fenomenálně komplementární.



souvislostech sleduje a je dokonce i součástí zdůvodnění jeho metodického východiska.<sup>158</sup> Jde o dějinnost existence a do zřetele se nám u fenoménu sdělení a jeho předpokladu ve společně sdílené srozumitelnosti světa dostane tehdy, když si položíme otázku, z čeho vyrůstají možnosti konkrétní významové artikulace srozumitelnosti světa, jejíž společné sdělení je předpokladem pro možnost společného zařizování se tady, vypomáhání si a v řeči sdíleného porozumění pro konkrétní vlastní světské situace. Jednoduchou odpovědí je to, že možnosti konkrétní významové artikulace srozumitelnosti světa, jež jsou zároveň společně sdílené a takto jsou předpokladem pro naše vzájemné spolupobývání zde, jsme získali tak, že jsme vrostli do tradovaného výkladu toho, jak tady moci být (tzn. do zartikulované srozumitelnosti světa), a v tomto výkladu jsme vyrostli.<sup>159</sup> To ovšem znamená, že ohledně svého bytí ve světě jsme vždy zapuštěni v tradici, tj. ve výkladech možností toho, jak tady být, ze kterých se nám otevírají i možnosti vlastního 'jak tady moci být', čili i možnosti toho, jak 'budu'.<sup>160</sup> Ohledně prostorovosti to znamená, že artikuluje-li se vždy celková srozumitelnost světa do podoby konkrétně zartikulovaného pole vidění, v němž se nám otevírají krajiny jako určité a určující směry, jimiž se v našem zařizování můžeme pouštět a v nichž se nám nabízejí vhodná jsoucna na svých místech, je i svět jako celek faktických a možných souvislostí krajín zakořeněn dějinně. V našem zařizování se ve světě vykračujeme do krajín, jež byly jako významově prostorové artikulace světských situací připravovány (kultivovány) předešlými generacemi, jimi nám byly předány (tradovány) jako krajiny, do nichž se pouštíme, které si každým naším krokem osvojujeme a které zároveň tímto osvojováním vždy konkrétně dotváříme a tak tedy i přetváříme. V tomto popisu pak můžeme vidět i souvislost mezi 'krajinou' jako existenciálním fenoménem a krajinou, jak jí rozumíme v běžné řeči – i tato krajina nese s sebou svoji minulost, která spoluurčuje možnosti našeho pohybu a vůbec zařizování se v ní, a to navíc tak, že tyto možnosti jsou společně sdílené – vstupujeme, procházíme a vůbec obýváme společné krajiny, které sdílíme a o které se dělíme. V řeči přicházejí ke slovu krajiny, do nichž se ve svém bytí pouštíme, a zároveň řeč jako významová artikulace tyto krajiny utváří a v jejich konkrétní podobě pro nás otevírá.

Čtvrtým momentem dění řeči je ten, že řeč jako artikulace srozumitelnosti toho, jak na tom pobyt jest, je vlastně vyslovováním sebe, a to opět ve všech ustavujících existenciálních rovinách. V tomto vyslovování jako významové artikulaci si pobyt sám sobě dává na srozuměnou, jak na tom jest.<sup>161</sup> Ve vyřčených slovech mluvy a vůbec i způsobem mluvy pak toto 'jak na tom být s něčím či s někým' dává na srozuměnou či najevo i druhému. Tento

---

<sup>158</sup> Jde o metodický požadavek destrukce tradovaných ontologických pojmů. Tento požadavek klade sama dějinnost, bytostně příslušející k existenci. Zdůvodnění tohoto požadavku z charakteru dějinnosti viz M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 6, s. 19n.

<sup>159</sup> Výstižnou charakteristiku dějinnosti přebírám z výše uvedeného metodologického zdůvodnění: „Geschichtlichkeit meint die Seinsverfassung des 'Geschehens' des Daseins als solches, auf dessen Grunde allererst so etwas möglich ist wie 'Weltgeschichte' und geschichtlich zur Weltgeschichte gehören. Das Dasein ist je in seinem faktischen Sein, wie und 'was' es schon war. Ob ausdrücklich oder nicht, *ist* es seine Vergangenheit. Und das nicht nur so, daß sich ihm seine Vergangenheit gleichsam 'hinter' ihm herschiebt und es Vergangenes als noch vorhandene Eigenschaft besitzt, die zuweilen in ihm nachwirkt. Das Dasein 'ist' seine Vergangenheit in der Weise *seines* Seins, das, roh gesagt, jeweils aus seiner Zukunft her 'geschieht'. Das Dasein ist in seiner jeweiligen Weise zu sein und sonach auch mit dem ihm zugehörigen Seinsverständnis in eine überkommene Daseinsauslegung hinein- und in ihr aufgewachsen.“ Tamt., § 6, s. 20.

<sup>160</sup> Předpokladem možnosti dějinnosti je vůbec vlastní časovost existence, jejíž konstitutivní momenty v artikulaci dějinnosti zaznívají. S motivem časových určení jsme se v náznaku setkali již při explikaci fenomenální vrstvy 'ocitání se v naladění' (uvažme časový význam toho, že pobyt je vždy již vržen ve své 'býti vůbec tady'), rozumění (rozumět tomu jak 'moci být' zahrnuje i *časový předpoklad, že tak či jinak 'budu'*; to však vždy oproti nevlastnějšímu 'moci nebýt', ke kterému je pobyt takto ve svém 'moci být' vždy již v předběhu) a výkladu (právě vždy v souhře naladění a rozumění se ustavující konkrétní zartikulování vstupu do daných směrů celkové světské situace). Motiv časovosti nechávám zcela stranou.

<sup>161</sup> Srov. s charakteristikou rozumění tamt., § 31, s. 144.

strukturní moment řeči 'dávat najevo'<sup>162</sup> je možný jen v souvislosti s děním ostatních strukturních momentů řeči. Toto 'dávání najevo' at' už sobě na rovině vlastního rozumění či druhému na rovině mluvního sdělení je vlastně vždy jakýmsi *oslovovaným vyslovováním* – *oslovovaným* ve smyslu 'být dotčen' celkovou světskou situací, na níž odpovídá řečové *vyslovení* ve smyslu konkrétního zartikulování této světské situace do významově zartikulovaného pole vidění, které skýtá možnosti našemu zařizování se v této situaci.<sup>163</sup>

---

<sup>162</sup> Srov. s určením řeči ve smyslu 'ukazovat' a 'nechávat vidět' v souvislosti se založením tohoto určení v původnější odhalenosti (ALÉTHEIA) tam. § 7, s. 33.

<sup>163</sup> „Alle Rede über ..., die in ihrem Geredeten mitteilt, hat zugleich den Charakter des *Sichaussprechens*. Redend spricht sich Dasein *aus*, ... weil es als In-der-Welt-sein verstehend schon 'draußen' ist. Das Ausgesprochene ist gerade das Draußensein, das heißt die jeweilige Weise der Befindlichkeit (der Stimmung), von der gezeigt wurde, daß sie die volle Erschlossenheit des In-Seins betrifft.“ Tamt., § 34, s. 162. – Heidegger řečovost rozumění a vůbec základní ustavování existence v dění řeči dokládá mody řeči, kterými jsou „slyšení“ („das Hören“) a „mlčení“ („das Schweigen“). Viz tamt., s. 163 – 165. Prvoplánově jde v tomto příkladě o to ukázat, že vždy slyším *něco* (nikdy ne pouze nějaké zvukové vlny, ale vždy znění něčeho, např. jedoucí motorky či klapání deště na parapet) a že i mlčením dávám *cosi na srozuměnou*. Heidegger si však zároveň těmito fenomény připravuje půdu pro jejich zohlednění při analýze existenciální celosti. Viz výše poznámku a odkaz na 'mlčenlivé volání hlasu svědomí'.

#### 4. Dialog s krajinou

Na základě takto existenciálně pojaté řeči se pak lze pokusit i o další interpretační rozvedení právě tohoto motivu v souvislosti s výše explikovanými určeními existenciální prostorovosti.

Fenomény smyslu a řeči nevyvstaly ve sledovaných analýzách již jen jako fenomenální řezy jednotné struktury (čili tak, jak byly získány výše tematizované fenomenální roviny naladění, rozumění a výkladu), které ve svém vyzdvižení vytvářejí fenomenální pole pro strukturní deskripci a významové interpretace.<sup>164</sup> Při analýzách tematizovaných fenomenálních rovin 'ocitání se v naladění', rozumění a výkladu se nám do zřetele sice vždy dostalo jejich vzájemné podmínění, prostupování se, přecházení do sebe navzájem, a tak jejich odkazování a konstitutivní odkázanost na sebe navzájem, avšak s fenomény smyslu a řeči se nám do zřetele navíc dostalo toto *jednotící přecházení a podmínění samo*, takže jsme s nimi zohlednili (alespoň částečně) jednotu dění existence ve všech jejích ustavujících vrstvách.<sup>165</sup> – Smysl je sama souvztažnost mezi otevřeným celkem 'býti vůbec tady' a jeho vždy konkrétním prostorově-významovým zartikulováním do konkrétně zartikulovaného pole našeho vidění, do něhož se svým zacházením pouštíme. Tato souvztažnost se významově-strukturně rozvrhuje na rovině rozumění, v němž se ustavuje klíčová vazba 'bytí pobytu a světa', která se však takto ustavuje již vždy v nějakém celkovém významu (dotýkajícím se na rovině naladění bytí pobytu), vzhledem k němuž se jako odpověď na něj otevírá právě konkrétně zartikulované pole našeho vidění, z něhož se otevírají směry, do kterých se v této odpovědi můžeme pustit naším přiměřeným zařizováním, jehož každým krokem zpětně vždy dotváříme onen celkový význam. Řeč jako artikulace srozumitelnosti světa je pak vlastním děním jednoty této souvztažnosti smyslu, a to souběžně v celém vertikálním i horizontálním rozsahu existenciální struktury od roviny významově-strukturního rozvrhu celkové otevřenosti 'býti vůbec tady', kterýžto rozvrh se člení v rozumění na stránky 'bytí pobytu' a 'světa', až po vždy významově zartikulované pole vidění. Řeč jako vlastní artikulační dění souvztažnosti celku a jeho vnitřní artikulace se může vyslovovat a sdílet, přičemž ono vyslovování vynáší do zjevnosti právě nějak významově zartikulovanou okolnost bytí pobytu, což znamená, že slova vyřčené mluvy vyrůstají přímo z ustavujícího dění řeči (byť explicitně z různých jeho vrstev, avšak vždy za předpokladu dění celé ustavené strukturní jednoty), promlouvají zpětně do tohoto dění (jen tak mohou být srozumitelná) – ať už do vlastního či vyslovenou mluvou k druhému – a v tomto promlouvání do ustavující artikulace mohou samu zartikulovanou srozumitelnost dané světské situace potvrzovat, sdílet, dotvářet či měnit, a to opět ve všech ustavujících existenciálních vrstvách. – Takto viděno pak můžeme konstatovat, že ustavující dění existence se ve všech jejích vrstvách (od v naladění otevřeného celku 'býti vůbec tady' až po zartikulované pole vidění našeho okamžitého zařizování) děje ve své vzájemné podmíněnosti všech ustavujících momentů a vrstev, a to jak v horizontální, tak vertikální rovině zvýznamňujícího odkazování a odkázanosti, jako jakýsi jednotný a celostní, byť vícevrstevnatý, existenciální *hermeneutický kruh*,<sup>166</sup> tj. jako stálé dění souvztažnosti mezi *celkovou* otevřeností bytí pobytu a její vždy okamžitou významovou zartikulovaností do souvislostí prostorově-významových směrů a odkazů.

<sup>164</sup> Viz výše Metodickou poznámku v kapitole I.3. této práce.

<sup>165</sup> Tuto jednotu dění faktické existence Heidegger následně označuje pojmem „die Sorge“ – „starost“, který zahrnuje jednotnou provázanost všech doposud sledovaných konstitutivních vrstev a je provazujících ontologických pohybů fakticity, existence a upadání. Viz M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 39, s. 180n.

<sup>166</sup> Přičemž tato kruhová vazba souvztažnosti vzájemného zvýznamňování se promítá ze strukturního celku i do dílčích vztahů mezi konstitutivními momenty, jak jsem již na to upozorňoval výše při sledování analýz našeho setkávání se se světskými jsoucny. Zároveň se tento charakter musel promítnout i do vytyčení fenomenologické metody, pokud vskutku měla být utvářena věcí samou. Srov. výše kapitolu I.1. této práce.

*Vztah vzájemného podmínění (onen hermeneutický kruh) mezi celkovou otevřeností 'býti vůbec tady' a jeho zartikulovaností v řeči do podoby vždy konkrétně zartikulovaného pole našeho vidění, do něhož se pouštíme svým zacházením, má v této své řečové artikulaci povahu vzájemného odpovídání. V rámci vždy celkové otevřenosti 'býti vůbec tady', která se diferencuje v rozvrhu rozumění na stránky vlastního 'bytí pobytu' a 'světa', se pobytu dotýká (přičemž mu vždy adekvátně tomu nějak je) právě celkový význam dané světské situace, kvůli které se zároveň kvůli vlastnímu bytí, o něž mu v ní vždy jde, pouští do směrů, jež se mu z této celkové světské situace a přiměřeně jejímu významu otevírají a v nichž se mu na svých místech nabízejí vhodná (či nevhodná) jsoucna, jejichž vhodnost je dána celkovou souvislostí zacházení, jež je opět spoluutvářeno oním směrem, do kterého vstupuje. Každý krok v daném směru, ve kterém se nám na svých místech nabízejí vhodná jsoucna, s nimiž se ohledně celkové světské okolnosti můžeme nějak zařizovat, je odpovědí na celkový význam této světské okolnosti a jeho implicitních požadavků, kterážto světská okolnost však sama ohledně toho, aby mohla pobyt v jeho bytí vůbec oslovovat, je zakořeněna a takto vždy souběžně zvýznamňována ve vzájemném podmínění stránek jednotné vazby 'bytí pobytu a světa'. A zpětně každý krok zacházení s vhodným jsoucnem či každé vyslovené slovo jako odpověď na celkovou světskou okolnost tuto okolnost potvrzuje, dotváří či rozhoduje o směru či možných směrech jejího dotváření. Na základě tohoto vzájemného odpovídání, v němž se vždy utváří v celku faktická existence v jednotě a provázanosti všech svých ustavujících vrstev, můžeme konstatovat, že dění existence má dialogickou povahu. Nejde přitom pouze o vnitřní dialog myšlení, avšak např. již o bezhlasé a pouze prvotní vzájemné zvýznamňování mezi světskou situací a jí přiměřeného naladění. Faktickému naladění odpovídá význam celé situace, avšak zpětně významu situace odpovídá toto naladění. Nejde o žádné zapřičiňování, ani ovlivňování jednoho druhým, ale o vzájemné odpovídání, v jehož neustálém dění se konkrétně stále utváří a dotváří tato existenciální vazba mezi naladěním a rozuměním dané světské situací, na níž v další existenciální vrstvě odpovídá její vnitřní významové artikulování, jemuž odpovídá naše zařizování se v celé této světské okolnosti zacházením s tím či oním vhodně se na svém místě nabízejícím jsoucnem.<sup>167</sup>*

Děje-li se ustavování existence ve sledovaných vrstvách naladění, rozumění a výkladu mezi nimi navzájem a zároveň vždy v jejich jednotě a celku – čili vždy v rozpětí mezi strukturními póly celkové otevřenosti a její konkrétní významové zartikulovanosti – dialogicky, pak se stejným způsobem musí dít i rozvrhování prostorových určení. V celkové světské okolnosti, jež se významově spoluutváří ve vazbě na vlastní bytí pobytu, se nám jí adekvátně otevírají směry a v nich jejich souvislosti míst vhodných či nevhodných jsoucna. Do těchto směrů se v odpovědi na celkovou světskou okolnost pouštíme svým zacházením se jsoucnem ve vhodných vzdálenostech na jejich místech, jež jsou určována jednak z těchto směrů a jednak v rámci nich dalšími místy v jejich vzájemném odkazování a odkázanosti na sebe. A zpětně každým krokem daným směrem, jenž byl terminologicky uchopen jako krajina, a souvislostí jeho míst je prostorově-významově dotvářena celková světská okolnost a spolu s ní i celková souvislost směrů (krajin), které se nám v ní dále otevírají. Nabízejí-li se nám prostorově v našem zařizování se ve světě naše světské situace jako krajiny (otevřené směry a souvislosti jejich míst), pak dialogický charakter ustavování existence se ohledně prostorových určení děje i jako neustálý dialog mezi celkem otevřených krajín dané světské situace a každým konkretizujícím krokem těmito směry, jenž na toto prostorově-významové zorientování odpovídá a touto odpovědí ho zpětně dotváří. Tak se existenciální prostorovost bytí pobytu ve své vždy faktické konkrétnosti děje jako *dialog s krajinou* (či se souvislostí krajín – čili se souvislostí vždy z celku světské situace otevřených směrů a jejich souvislostí míst), a to ve všech existenciálních vrstvách – 'ocitání se v naladění', rozumění a výkladu –

<sup>167</sup> Znovu srovnáme a uvažme výše využitý velmi názorný Heideggerův příklad s naladěním strachu.

adekvátně způsobu, jak se v těchto vrstvách krajina v bytí pobytu otevírá, jak se jej dotýká a jak se nabízí pohledu jeho vidění.

Tento motiv 'existenciálního dialogu s krajinou' lze v souvislosti s výše pojednanými strukturními momenty řeči sledovat souběžně v několika dalších ohledech. Výše jsem ukázal, že prostorová určení se ustavují v rámci dění řeči, jež je významovou artikulací srozumitelnosti světa. V dění řeči se tak v jednotné souvislosti všech strukturních vrstev ustavuje prostorově-významová orientace světských okolností, v níž a z níž se nám otevírají krajiny jako směry našeho adekvátního zařizování se v těchto okolnostech, v kterýžto směrech se nám v blízkosti vhodných vzdáleností nabízejí jsoucna na svých místech, jež se ohledně svého umístění určují navzájem v souvislostech prostorově-významového odkazování. Toto ustavující dění má zároveň dialogickou podobu ve smyslu vzájemného zvýznamňujícího odpovídání. – Řeč jako dění artikulace srozumitelnosti světa může také konkrétní podobu této srozumitelnosti vyřknout, resp. ukázat ve slovech. Tak se mohou ke slovu dostávat i v rámci celkové světské situace otevřené krajiny, tzn. z této celkové světské situace otevřené směry a jejich souvislosti míst. Jsme s to vyslovit jak krajiny, v nichž stojíme a do kterých se můžeme pouštět, tak i místa těchto krajin. Slova, jež odpovídají na právě faktické prostorově-významové zorientování dané světské situace, jsou tak bytostně spjata s významovým rozvržením naší existence. *Původní* jména krajin a míst bytostně vyrůstají vždy z faktického dění bytí pobytu coby zařizování se tady, což ohledně krajiny spíše znamená *obývání*. – Tím, že krajinu míst lze vyslovit, lze tak i toto konkrétní prostorově-významové zorientování vhodných blízkostí a vzdáleností sdílet. Pro to je však předpokladem původnější prostorově-významové *společné sdílení krajin míst*. Hlubším předpokladem pak nebude jen otevření blízkosti celkového 'býti vůbec tady' ve smyslu otevřenosti naléhavosti doteku pro vlastní 'že jest a býti má', ale společné sdílení předpokládá, že tato blízkost je otevřena jako společně sdílená, to však znamená, že v rámci této otevřenosti musí zároveň docházet i k *otevřenosti blízkosti druhého*, otevřenosti naléhavosti doteku druhého, a to vždy zároveň ve dvojznačnosti smyslu 'být dotčen *blízkostí druhého*, avšak zároveň jako vždy *jiného*'. – Společné sdílení krajin míst zároveň předpokládá zapuštění ve společně sdíleném tradovaném výkladu. Ohledně krajiny to tedy znamená společně sdílet její minulost a v této minulosti krajiny (či mně se otevírajících souvislostí krajin) být do ní zapuštěn. To však znamená spolu s minulostí krajiny (či krajinného celku) společně sdílet i minulost těch, kteří tyto krajiny prostorově-významově utvářeli (kultivovali) a kteří se tak ve sledu generací v předávání těchto prostorově-významových artikulací světa spolupodíleli na našem vlastním osvojení těchto krajin, a tak i na našem vstupu do nich. To platí jak pro prostorově-významovou orientaci každodenní manipulace s věcmi světa, tak také pro prostorově-významové způsoby toho, jak se spolu navzájem ve světě setkáváme a setkávat můžeme. Ohledně prostorově-významové orientace každodenního zařizování se ve světě, což je fenomenální východisko Heideggerova *Bytí a času*, pak vzhledem k takto interpretovaným souvislostem řeči a prostorovosti můžeme nyní porozumět např. nejen něčemu takovému jako 'mít cit pro pole či sad', ale také můžeme existenciálně hlouběji porozumět např. fenoménu společného zakoušení *ponurosti* či *jasu* určitých míst krajiny, nebo fenoménu shody v zakoušení *bezpečí* v blízkosti domova oproti zakoušené *cizotě* vzdálených krajin apod., či naopak fenoménu zabydlování vzdálené *cizoty*.

Závěrem tohoto interpretujícího shrnutí si dovoluji na okraj malou poznámku. V takto interpretované souvislosti řeči a prostorovosti lze uvážit, že *členitost a pestrost* osvojení významové artikulace světa (tzn. zkráceně řeči), *hloubka obratu* k původní otevřenosti (k otevřenosti vlastního bytí i k otevřenosti druhému), jež se v řeči dostává ke slovu, a *dosah* dějinného zapuštění řečové artikulace předurčují i možnosti toho, jak členité a pestré krajiny se nám v naší právě dané světské situaci otevírají a v kolika významových vrstvách a hlubinách jsme s to těmto otevřeným krajinám rozumět a v rámci dialogického ustavování našeho vstupu do těchto krajin jim naslouchat a odpovídat, resp. je společně sdílet. – Řečové

dialogické ustavování prostorovosti se vždy děje jako prostorově-významová artikulace celkového smyslu, tzn. vždy v předchůdné artikulovatelné souvztažnosti mezi celkovou otevřeností vlastního 'býti vůbec tady' a její vnitřní prostorově-významovým zartikulováním do podoby konkrétně zartikulovaného pole našeho vidění, do něhož se můžeme v různých směrech pouštět jakožto do krajin míst. – Ohledně existenciálního utváření krajin (jakožto konkrétně zartikulovaného pole našeho vidění) pak jakýkoli devastující útok na konstitutivní souvztažnost mezi významovým celkem otevřené souvislosti krajin a v rámci nich se z tohoto celku nabízejících míst těchto krajin vede k narušování a rozbíjení porozumění fakticky ustavené prostorovosti a tak i ke ztrátě smyslu prostorově-významové orientace světa, a to i ohledně jejího společného sdílení a dějinného zakořenění. Krajinný celek se mění v pustinu zaměnitelných, jelikož bezvýznamných, neboť z žádného konkrétně zartikulovaného jednotného a zcelujícího smyslu se nenabízejících, zástavných, odstavných, skladových či skládkových apod. ploch. Zpustnutí pak vede i k prostorově-významovému vyhlazení. Zde je pak samozřejmě k úvaze i to, co se děje se zvýznamňující artikulací existence každého z nás.<sup>168</sup>

Tím ovšem od původně čistě fundamentálně ontologické problematiky přecházíme k tématům, která spadají do sféry otázek etiky či do sféry otázek věd zabývajících se vztahem člověka k jeho životnímu prostředí. Výše odkrytá souvislost pak ukazuje, že tyto sféry, které zdánlivě stojí vně zájmu a možností fundamentální ontologie, jsou s ní bytostně vnitřně, tzn. existenciálně, spjaty.

---

<sup>168</sup> Tyto motivy částečně korespondují s pozdějšími úvahami Heideggera, byť jsou jím vedeny již na základě jiného porozumění základnímu tázání po bytí. Najít v nich můžeme jak analýzy toho, jak se krajinně rozehrává vztah člověka a světa, tak také analýzy toho, jak tento vztah pustne při jeho totálním podmanění jednostrannému technickému ovládnutí. Srov. např. Heideggerova pojednání „Das Ding“ a „Die Frage nach der Technik“, oboje v M. HEIDEGGER, *GA, Bd. 7, Vorträge und Aufsätze*; česky viz M. HEIDEGGER, *Věda, technika a zamyšlení*, Praha: OIKOYMENH, 2004 (překl. J. Michálek, J. Kružiková a I. Chvatík) a M. HEIDEGGER, *Básnický bydlí člověk*, Praha: OIKOYMENH, 1993 (překl. I. Chvatík). – Že mohou být bohaté či zpustlé nejenom krajiny, které se adekvátně našemu rozumějícímu a artikulovanému zakořenění v nich otevírají, nýbrž že totéž platí i o tom, jak se tady (ve světě) můžeme setkávat se sebou navzájem, na to zas ukazují práce H. Arendtové. Srov. např. její analýzy technického přístupu ke světu a jemu odpovídající typ lidství jako *animal laborans* v H. ARENDTOVÁ, *Mezi minulostí a budoucností*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002 (překl. T. Suchomel a M. Palouš). – Z českých prací z poslední doby tento motiv krajinného rozehraní vztahu člověka a světa explicitně tematizuje M. Pětová ve svých článcích. Viz. M. PĚTOVÁ, „Město, místo a bydlení“, in *Vita contemplativa, Mezi etikou a technikou*, Praha: FHS UK, 2006; M. PĚTOVÁ, „Součtveří, věc a prostor“, in *Fenomenologické studie k prostorovosti 1.*, Praha: FHS UK, 2005.

## II. PROHLoubENÍ ANALÝZ ZÁKLADU EXISTENCIÁLNÍ PROSTOROVOSTI

Hlavním záměrem druhé části předkládané studie je sledovat Heideggerovy pokusy o explikaci ustavování základu existence, což znamená i založení její prostorovosti. – Vycházet přitom budu na základě druhého oddílu *Bytí a času* jednak z Heideggerova výkazu *celosti* strukturní jednoty získaných existenciálních určení (II.1.a), který Heidegger podává na motivu konečnosti (II.1.b), a jednak z fenomenálního dosvědčení této *jednoty* všech strukturních momentů existence, kteréžto dosvědčení Heidegger předvádí na specificky existenciálně pojatém fenoménu svědomí (II.1.c). Konečnost existence byla sice již tematizována v první části této práce v souvislosti s ustavováním bytí pobytu do podoby ‘moci býtí’ ve strukturním existenciálním momentu naladěného rozumění, nicméně podrobnější interpretace tohoto motivu je přínosná přinejmenším ve dvou ohledech. Jednak podrobná analýza existenciální role konečnosti spolu s existenciální rolí řeči, jež byla obšírněji interpretována v první části této práce, je předpokladem možnosti porozumět Heideggerovu existenciálnímu pojetí svědomí, jehož interpretací se otevírají i další možné perspektivy motivu existenciální prostorovosti (II.1.d). A posléze explikace konečnosti jako toho, co přísluší k ustavování základu existence, otevírá možnost sledovat, zda a případně jak se posouvá v dalších textech, které budu následně využívat, Heideggerovo porozumění tomuto ustavujícímu dění základu existence.

Z dalších Heideggerových textů, které níže ve své práci využívám, se pokouším sledovat to, čím Heidegger výkladově obohacuje doposud sledované základní struktury existence. Na základě souboru přednášek *Základní problémy fenomenologie* přitom jde především o motivy ontologické diference a transcendence (II.2.a), jimiž Heidegger plastičtěji artikuluje existenciální momenty, které již analyzoval v *Bytí a čase*. V tomto souboru přednášek je ovšem v souvislosti s motivem rozumějícího rozvrhování položena otázka, odkud *zvně* bytí se bytí dává právě tomuto rozvrhu porozumění bytí. V netemporální linii analýz lze podle mne hledat odpověď v motivu sounáležitosti *bytostné negativity* a *fakticity*, jak ji lze zachytit v přednášce *Co je metafysika?* (II.2.b). Jako motivově komplementární k analýze sounáležitosti *bytostné negativity* a *fakticity* v přednášce *Co je metafysika?* lze pak vidět pojednání *O bytostném založení důvodu*, které přináší podrobnou analýzu transcendence a ontologické diference, jež obě ovšem mají svůj základ právě v původní sounáležitosti *bytostné negativity* a *fakticity* (II.2.c). Toto prohloubení náhledu do ustavujícího dění základu existence umožňuje pak zpětně prohloubit i některé náhledy do základní otevřenosti a elementární orientace existenciální prostorovosti, na které se snažím poukázat v závěru celé práce.

### 1. Otázka celosti a strukturní jednoty existence v *Bytí a čase*

#### a) Strukturní jednota existence a její původní otevřenost (starost a pravda)

V první části této své předložené práce jsem se následováním Heideggerových analýz z prvního oddílu *Bytí a času* pokusil uceleně předestřít rozehrávání a dění ustavující struktury lidského bytí (existence), které je v těchto analýzách odkrýváno a artikulačně uchopováno. Předestřené strukturní souvislosti i jejich jednotící vzájemné konstitutivní podmínění jsem se dále na základě Heideggerem spíše jen naznačených jejich prostorových význačností pokusil samostatně analyzovat a interpretačně rozvinout právě ohledně jejich prostorového smyslu.

Celostní rozpětí sledovaných existenciálních struktur lze vyznačit uvedením jejich dvou pólů. Jedním z nich je otevřenost naléhavosti faktu ‘býtí vůbec tady’, naléhající takto ‘vůči’ a ‘ve vztahu k’ vlastnímu ‘moci nebýtí’. Druhým pólem je vždy konkrétní prostorově-významová zartikulovanost této celkové otevřenosti do podoby vždy situovaného pohledu

našeho vidění, v němž se nám adekvátně významu naší právě dané celkové světské situace nabízejí směry (krajiny) s jejich souvislostmi míst, do kterýchžto směrů se v odpovědi na celkový význam naší světské situace v zařizujícím obývání světa pouštíme svým zacházením s věcmi v jejich prostorově-významových vhodnostních souvislostech. Rozvržení a ustavování této celostní struktury existence se děje v několika přechodových strukturních momentech, jež můžeme zkušenostně vykazatelně sledovat v několika strukturních vrstvách, kterými jsou naladění, rozumění, výklad a řeč. V ustavování a vzájemném podmiňování těchto vrstev můžeme zároveň rozlišit tři ontologické pohyby, kterými je elementární odevzdanost (vrženost) otevřenosti naléhání faktu 'býti vůbec tady', základní diferenciaci (rozvrh) této celkové otevřenosti na stránku *vždy vlastní* 'vůbec býti' a stránku *světa* jako celku onoho 'býti tady' a nakonec *obrat* do vždy z celku světa se nabízejících směrů a jejich souvislostí míst. Tyto tři ontologické pohyby Heidegger označuje též jako fakticitu, existenci a upadání. Existence se plně děje za souhry a vzájemného podmínění všech těchto tří ontologických pohybů.<sup>1</sup> Strukturní jednotu těchto ontologických pohybů Heidegger ve svém dalším výkladu označuje termínem „starost“.<sup>2</sup>

První charakteristika *celosti* ontologického strukturního celku (jednoty konstitutivních momentů) bytí pobytu, kterou Heidegger pojmenoval jako starost, je odečtena z charakteru jednoho ze strukturních momentů, jímž je existence. Základní určení existence jako bytí pobytu je vysloveno tak, že pobytu v jeho bytí jde o toto bytí samo, o to aby byl. Toto určení Heidegger v souvislosti s formální charakteristikou starosti nově artikuluje tak, že existence se vyznačuje rysem 'býti sobě předem dáván'.<sup>3</sup> – Tento rys, který hraje důležitou roli v analýzách druhého oddílu *Bytí a času*, interpretuji na základě již výše vyzdvížených základních existenciálních určení. Charakterovému rysu existence 'býti sobě předem dáván' rozumím s ohledem na vůbec původní otevřenost bytí pobytu, v níž je pobyt *vždy již* bytostně zakotven a již je cele odevzdán.<sup>4</sup> Otevřenost naléhavosti faktu 'býti vůbec tady', jež se pobytu bytostně a bezprostředně, avšak vždy neurčitě dotýká, a to zároveň se stejně neurčitým naléháním jeho vlastního 'moci nebýti', poskytuje naléhavosti faktu 'býti vůbec tady' charakter 'vždy jeho' bytí, o které mu v tomto bytí právě jde. Aby pobytu v jeho bytí o toto bytí mohlo vůbec jít, musí se mu *jeho bytí* dávat vždy zároveň v souvislosti s naléháním jeho vlastního 'moci nebýti'. *Vůči* vlastnímu 'moci nebýti' je pobyt v otevřenosti naléhání faktu 'býti vůbec tady' *vždy a stále přiváděn* k tomuto vlastnímu bytí nejen ve smyslu, že prostě 'jest', nýbrž ve smyslu, že *jest a býti má*, resp. že mu v tomto 'býti' jde o to, *aby byl*. Toto *stále přivádění* pobytu k vlastnímu bytí, jež se odehrává v otevřenosti naléhání faktu 'býti vůbec tady' vůči 'moci nebýti', orientuje (či obrací) pobyt v jeho bytí k jeho vlastnímu 'aby byl'. Pobyt je takto ve svém 'že jest' vždy *přes sebe* k onomu 'aby byl', což jinak vyjádřeno znamená, že je ve svém bytí sobě vždy předem dáván, neboť jinak by se k svému bytí nemohl nijak vztahovat.<sup>5</sup> – Charakter 'býti sobě předem dáván' jako zatím prvotní určení starosti coby

<sup>1</sup> Explicitně o této jednotné souvislosti viz M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §§ 39 a 40, zvl. s. 181 a 184n.

<sup>2</sup> „Die Sorge“; uvedení tohoto termínu v plně definiční souvislosti viz tamt., § 41, s. 192.

<sup>3</sup> Tlumočím Heideggerův složený termín „das Sich-vorweg-sein“, tamt.

<sup>4</sup> Srov. charakteristiku vrženosti: „Als Seiendes, das seinem Sein überantwortet ist, bleibt es auch dem überantwortet, daß es sich immer schon gefunden haben muß ...“, tamt., § 29, s. 135; dále srov. charakteristiku bytí pobytu jako „apriorní perfektnum“ tamt., § 18, s. 85 a další obdobné charakteristiky jinde.

<sup>5</sup> Srov. „... Das Sein zum eigensten Seinkönnen besagt aber ontologisch: das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon *vorweg*. Dasein ist immer schon 'über sich hinaus', nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es *nicht* ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist. Diese Seinsstruktur des wesenhaften 'es geht um ...' fassen wir als das *Sich-vorweg-sein* des Daseins.“ Tamt., § 41, s. 191 – 192. – Při své interpretaci využívám, tak jako již výše, opět i motivy analýz z druhého oddílu *Bytí a času*, týkajících se vztahu pobytu v jeho bytí k jeho nejvlastnější možnosti 'nebýt', kteréžto bytí Heidegger označuje titulem „das Sein zum Ende“. Srov. např. výklad motivu „das Vorlaufen in den Tod“ tamt., § 53, s. 262 – 263, i když uceleně by souvislost s charakterem 'být sobě předem dáván' byla zřejmá až z analýz časovosti, které ve své práci nechávám zcela stranou (lze nicméně srovnat např. tamt., § 65, s. 327 – 328).



pojmu pro celost strukturní jednoty všech konstitutivních momentů se nevztahuje jen na základní rozvrhování fakticity, nýbrž musí prostupovat celou jednotnou strukturu existence ve všech jejích vrstvách a konstitutivních pohybech (naladění, rozumění, výkladu a řeči) a ontologických pohybech (fakticitě, existenci, upadání). Plné prvotní formální určení starosti pak zní *‘být sobě předem dáván vždy ve světě, a to při prostorově-významových souvislostech jsoucen, s nimiž se ve svém zařizování se tady adekvátně konkrétnímu významu dané světské situace v zacházení s nimi setkávám’*.<sup>6</sup>

Strukturní celost existence, vyjádřenou pojmem starost, Heidegger zároveň uvádí do souvislosti s tradičně zatíženým pojmem „pravdy“. Ve sledovaných výkladech konce prvního oddílu *Bytí a času* Heidegger jednoznačně identifikuje pravdu ve významu odkrytosti či odhalenosti<sup>7</sup> s původní *otevřeností* pobytu naléhavosti faktu ‘býti vůbec tady’, zakoušeného vůči jeho nejvlastnější možnosti ‘moci nebýti’. Otevřenost naléhavosti doteku ‘býti vůbec tady’, se kterou dosahujeme nejpůvodnějšího fenoménu pravdy, je zároveň tím, co *zakládá* rozehrávání a ustavování celé existenciální struktury, a to také až po moment upadajícího obratu do světa k jsoucňům světa, která tak pro vždy něco jako něco vidící pohled pobytu se v pravdě – tj. ve smyslu ‘*odkrytá* pro pohled vidění’ – ukazují být tím, čím jsou.<sup>8</sup> Tím, že v základu dění konstituce celé existenciální struktury spočívá vždy otevřenost naléhavosti faktu ‘býti vůbec tady’, zakoušeného vůči nejvlastnější možnosti ‘moci nebýt’, je pobyt vždy *v pravdě*.<sup>9</sup> Jelikož však k faktickému dění existence zároveň vždy přísluší upadající obrat do světa k jsoucňům světa, jejichž souvislostmi a zařizováním se v nich je pobyt především zaujat, čímž zároveň dochází k ontologickému pohybu překrývání či zastírání vlastního původního založení tohoto existenciálního obratu, je tak pobyt v tomto zakrývajícím obratu paradoxně zároveň vždy *v nepravdě*.<sup>10</sup> Toto rozlišení ‘být v pravdě’ a zároveň ‘v nepravdě’, které se týká konstituce celé existenciální struktury, se dále ukáže být zásadním při vypracování fenomenálního výkazu celosti jednotné existenciální struktury, v jehož rámci se rozlišují existenciální mody *autenticity* a *neautenticity*.<sup>11</sup>

Pojmem starosti, jehož rozsah má zahrnovat celou existenciální strukturu ve všech jejích konstitutivních vrstvách a pohybech, sice prvoplánově postihujeme určení celosti

---

<sup>6</sup> Tímto dlouhým opisem se pokouším jednak tlumočit a jednak alespoň částečně interpretačně rozvinout Heideggerovu formulaci pojmu starosti: „Das Sein des Dasein besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seienden).“ Tamt., § 41, s. 192. V této formulaci zaznívají dílčí pojmová určení (das In-der-Welt-sein, das Sein-bei, das innerweltlich belegendem Seiende), která nás odkazují do celé širší výše provedených analýz, jež zde ve zkratce nelze již opakovat, nicméně jejich výsledky je zapotřebí mít stále na zřeteli.

<sup>7</sup> Heidegger si ve výkladu vypomáhá odkazem na původní smysl řeckého ALÉTHEUEIN resp. ALÉTHEIA, které ohledně pravdy řeči o jsoucnu interpretuje jako „nechávat [jsoucno] vidět v jeho neskrytosti (odkrytosti)“ („in seiner Unverborgenheit (Entdecktheit) sehen lassen“) – viz tamt., § 44, s. 219, resp. v *původním* existenciálním smyslu jako odkrývání (Entdeckung), které ovšem terminologicky identifikuje s otevřeností (die Erschlossenheit) – viz tamt., s. 220.

<sup>8</sup> „... Das Entdecken ist eine Seinsweise des In-der-Welt-seins. Das umsichtige oder auch das verweilend hinsehende Besorgen entdecken innerweltliches Seiendes. Dieses wird das Entdeckte. Es ist ‘wahr’ in einem zweiten Sinne. Primär ‘wahr’, das heißt entdeckend ist das Dasein. Wahrheit im zweiten Sinne besagt nicht Entdeckend-sein (Entdeckung), sondern Entdeckt-sein (Entdecktheit). ... die Entdecktheit des innerweltlichen Seienden *gründet* in der Erschlossenheit der Welt. Erschlossenheit aber ist die Grundart des Daseins, gemäß der es sein *Da ist*. Erschlossenheit wird durch Befindlichkeit, Verstehen und Rede konstituiert ... *Mit* und *durch* sie [die Erschlossenheit] ist Entdecktheit, daher wird erst mit der *Erschlossenheit* des Daseins das *ursprünglichste* Phänomen der Wahrheit erreicht.“ Tamt., s. 220 – 221.

<sup>9</sup> „Sofern das Dasein wesentlich seine Erschlossenheit *ist*, als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es wesentlich ‘wahr’. *Dasein ist ‘in der Wahrheit’*.“ Tamt., s. 221.

<sup>10</sup> „*Das Dasein ist, weil wesentlich verfallend, seiner Seinsverfassung nach in der ‘Unwahrheit’*.“ Tamt., s. 222.

<sup>11</sup> „Diese *eigentliche* Erschlossenheit zeigt das Phänomen der ursprünglichsten Wahrheit im Modus der Eigentlichkeit. Die ursprünglichste und zwar eigentlichste Erschlossenheit, in der das Dasein als Seinkönnen sein kann, ist die *Wahrheit der Existenz*.“ Tamt., § 44, s. 221.

strukturní jednoty bytí pobytu, avšak pro naplnění záměru a cíle *Bytí a času*, které spočívá v odkrytí horizontu rozumění bytí vůbec, není toto prvotní strukturní určení celosti ještě dostatečně *původní* a nedostává se mu zatím *fenomenálního dosvědčení*.<sup>12</sup> *Původní* interpretace celosti jednoty existenciální struktury musí směřovat k tomu, *odkud* se nám v našem rozumění něco takového jako bytí vůbec dává,<sup>13</sup> tzn. musí směřovat k původní otevřenosti naléhavosti faktu ‘bytí vůbec tady’, kterou Heidegger identifikoval s nejpůvodnějším fenoménem pravdy. Již se přitom ukázalo, že tato původní otevřenost naléhavosti ‘bytí vůbec tady’ se takto ustavuje a rozevívá jen ve vzájemné spolupatřičnosti s naléháním ‘moci nebýti’. Tato radikální a ustavující mez původní otevřenosti rozumění bytí je vlastní konečností pobytu, jeho smrtelností. Úkol explikace *původní celostní otevřenosti* naléhavosti faktu ‘bytí vůbec tady’ znamená tematizovat existenciální roli a význam smrti, resp. konečnosti pobytu.<sup>14</sup> – Zvládnutí prvního úkolu znamená explikaci ustavování základu lidské existence a elementárního rozvrhu rozumění. Explikace základu ovšem nepostihuje plné rozvinutí existenciálních struktur, proto vedle tohoto prvního úkolu vyrůstá ještě úkol druhý, který se týká právě dosvědčení toho, jak explikované původní ustavování základu lidské existence určuje rozumění vlastnímu bytí ve světě právě v plném rozvinutí existenciálních struktur. Fenomenální dosvědčení existenciálního modu ‘být v úplném rozvinutí existence určován z původního založení existence v otevřenosti rozumění bytí’ Heidegger získává na fenoménu *svědomí*.<sup>15</sup> Tímto dosvědčením *vlastního (autentického)* zakoušení původního určování existence z jejího založení máme zároveň získat kritérium, vzhledem k němuž se má ukázat i původnost výsledků analýz týkajících se ustavování založení existence vůbec. – Provedením těchto dvou úkolů je teprve připravena půda pro sledování hlavního záměru a cíle *Bytí a času*, jehož nejbližším následným krokem je interpretace získaných existenciálních struktur ohledně jejich časového založení.<sup>16</sup>

## **b) Celost a původnost založení existence – konečnost, úzkost a mlčenlivé naléhání řeči**

Motiv konečnosti lidské existence, resp. smrtelnosti jsem ve svých interpretacích již zásadním způsobem využil při následování analýz existenciálních momentů ‘ocitání se v naladění’ a rozumění, a to proto, abychom již od první explikace těchto fenomenálních vrstev měli jejich ustavování před očima v plnosti jejich založení.<sup>17</sup> Konečnost existence nelze existenciálně chápat jako konec cesty, či ukrajování této cesty k jejímu konci, ani jako naplňování či naplnění nějaké proměny apod., neboť takto jde o představy odvozené od zkušenosti se jsoucny světa, uchopovanými ve vhodném užívání či chápaní jen jako se tu vyskytující.<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Tamt., § 45, s. 231.

<sup>13</sup> Formulaci „bytí se dává tehdy, když jest pravda ...“ („Sein – nicht Seiendes – ‘gibt es’ nur, sofern Wahrheit ist. Und sie *ist* nur, sofern und solange Dasein ist. Sein und Wahrheit ‘sind’ gleichursprünglich.“) viz tamt., § 44, s. 230.

<sup>14</sup> „... So erwächst denn die Aufgabe, das Dasein als Ganzes in die Vorhabe zu stellen. Das bedeutet jedoch: überhaupt erst einmal die Frage nach dem Ganzseinkönnen dieses Seienden aufzurollen. Im Dasein steht, solange es ist, je noch etwas aus, was es sein kann und wird. Zu diesem Ausstand aber gehört das ‘Ende’ selbst. Das ‘Ende’ des In-der-Welt-seins ist der Tod. Dieses Ende, zum Seinkönnen, das heißt zur Existenz gehörig, begrenzt und bestimmt die je mögliche Ganzheit des Daseins. ...“ Tamt., § 45, s. 233 – 234.

<sup>15</sup> „Wie soll überhaupt die Eigentlichkeit der Existenz bestimmt werden, wenn nicht im Hinblick auf eigentliches Existieren? Woher nehmen wir dafür das Kriterium? Offenbar muß das Dasein selbst in seinem Sein die Möglichkeit und Weise seiner eigentlichen Existenz vorgeben, wenn anders sie ihm weder ontisch aufgezwingen, noch ontologisch erfunden werden kann. Die Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens aber gibt das Gewissen.“ Tamt., s. 234.

<sup>16</sup> Tamt.

<sup>17</sup> Srov. výše příslušné pasáže v první části této práce.

<sup>18</sup> Odmítnutí zavádějícího chápání konečnosti existence viz M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §§ 46 – 48, s. 235n.

Pojmem konečnosti lidské existence, který Heidegger vyjadřuje termínem „bytí ke konci“,<sup>19</sup> vystihujeme to, že otevřenost naléhavosti faktu ‘bytí vůbec tady’ se smysluplně ustavuje (rozevívá) *ve spolupatřičnosti se* stejně neurčitým naléháním ‘moci nebýt’, a to vždy jen *ve vztahu k němu a vůči němu*.<sup>20</sup> V této spolupatřičnosti se tak ustavuje tedy i otevřenost rozumění naléhavosti faktu ‘bytí vůbec tady’, resp. můžeme říci, že se tato základní otevřenost rozumění bytí v této spolupatřičnosti naléhavostí vůbec teprve *rozevívá*.<sup>21</sup>

Toto *rozevívání otevřenosti*, které se děje jako spolupatřičnost naléhání ‘bytí vůbec tady’ spolu se stejně neurčitě naléhajícím ‘moci nebýt’, se takto odehrává na elementární

---

<sup>19</sup> Zde se dostávám k problematicky přeložitelnému pojmu „das Sein zum Ende“, který se zdráhám překládat jednotně termínem „bytí ke konci“, neboť předložka „ke“ nevystihuje plně způsoby, v nichž se tento klíčový vztah utváří. Na rovině naladění je zapotřebí spíše mluvit o vzájemné spolupatřičnosti naléhání ‘bytí vůbec tady’ a ‘moci nebýt’; „das Sein zum Ende“ by bylo lze tlumočit jako ‘bytí *ve vztahu ke* konci’. Na rovině rozumějího elementárního rozvrhování celostní otevřenosti na stránky vlastního bytí pobytu a světa, kdy fakt ‘bytí vůbec tady’ získává bytostné určení ‘vždy vlastního bytí’ pobytu, a to právě *vůči* jeho nejvlastnější možnosti ‘moci nebýt’, by bylo lze termín „das Sein zum Ende“ tlumočit jako ‘bytí *vůči* konci’. Pokud přitom zohledníme i další bytostný rys tohoto určení, který spočívá v tom, že právě *kvůli* své nejvlastnější možnosti ‘moci nebýt’ jde pobytu v jeho ‘bytí vůbec tady’ právě o toto ‘bytí’, lze nakonec termín „das Sein zum Ende“ tlumočit i jako ‘bytí *kvůli* konci’. Pro pojem „das Sein zum Ende“ budu ve svém výkladu ponejvíce volit opisné přetlumočení ve formách: „spolopatřičnost naléhání ‘bytí vůbec tady’ a ‘moci nebýt’“, „bytí vůbec tady’ *vůči* ‘moci nebýt’“, „bytí vůbec tady’ *ve vztahu k* ‘moci nebýt’“ apod. – Vzhledem k odkryté zakládající spolupatřičnosti naléhání ‘bytí vůbec tady’ a ‘moci nebýt’ můžeme pak konstatovat, že se míjejí cílem i některé kritiky namířené vůči Heideggerovi, které při upřednostnění významu pojmu „bytí ke konci“ ve smyslu koncentrace na vlastní smrt a odtud získávanou celost života vytýkají Heideggerovi jednostranné protežování fenoménu smrtelnosti, ačkoli přitom své alternativy vyslovují formulacemi, jež by odpovídaly právě Heideggerovu existenciálnímu pojetí smrtelnosti. Viz např. J. SOKOL, *Filosofická antropologie, Člověk jako osoba*, Praha: Portál, 2002, s. 109, kde se jako alternativní výklad přes pojem „bytí proti smrti“ odkazuje na Lévinasovu koncepci hrozivého blíženi a odkládání smrti, a to právě ve smyslu *být proti smrti* (srov. co do fenomenálního východiska víceznačné Lévinasovy analýzy v E. LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, s. 208n), která ovšem takto formulována by navíc ukazovala na to, že vyrůstá z představy smrti jako ukončení výskytu jsoucna, jež se zde *vyskytuje* svým životním rozvojem a jež samo svou smrt zakouší jako takovýto možný konec tohoto vlastního rozvoje. To je ovšem jiné fenomenální východisko, než je východisko Heideggerových analýz. – Jiná kritika zaznívá od H. Arendtové, když vzhledem k fenoménu smrtelnosti poukazuje na nedocení fenoménu narozenosti (natality) a s ní spojenou zkušenost novosti ve světě. Otázkou ovšem je, zda bychom mohli fenomén narozenosti plně postihnout bez zohlednění toho, vůči čemu zrození právě jako zrození do světa získává svůj smysl, tj. vůči nějak neurčitě zakoušené možnosti ‘moci nebýt’. Že sama Arendtová chápe smrtelnost jako význačné určení existence, viz H. ARENDOVÁ, *Mezi minulostí a budoucností*, s. 41 – 42.

<sup>20</sup> Viz resumé odlišení představy smrti jako ‘být u konce výskytu jsoucna člověk’ od existenciálního smyslu smrti, která je součástí existence člověka právě tehdy, když existuje: „So wie das Dasein vielmehr ständig, solange es ist, schon sein Noch-nicht ist, so ist es auch schon immer sein Ende. Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein *Sein zum Ende* dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.“ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 48, s. 245. – To lze sledovat dále v rozvíjení charakteristik existenciálního smyslu smrti: „Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens. Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es *völlig* auf sein eigenstens Seinkönnen verwiesen. ...“ Tamt., § 50, s. 250. Charakteristiky pomocí pojmů ‘moci být’, možnost bytí, ‘moci nebýt’ apod. přísluší především k existenciální vrstvě rozumění, ve své interpretaci se však jejich vzájemnou spolupatřičnost a odkázanost na sebe navzájem snažím ukázat i na rovině naladění, v níž se otevřenost rozumění bytí původněji ustavuje. Sem ostatně směřuje i Heidegger v dalších výkladech, když se vrací k fenoménu naladění úzkosti.

<sup>21</sup> Zde narážím na jistou dvojnásobnost ohledně otevřenosti (die Erschlossenheit) bytí pobytu, neboť jednak jí postihujeme samu otevřenost naléhání faktu ‘bytí vůbec tady’, zároveň se však dostáváme k tomu, že tato otevřenost se otevírá (erschließen) či rozevívá právě ve spolupatřičnosti naléhání faktu ‘bytí vůbec tady’ spolu s naléháním ‘moci nebýt’. Zde lze patrně hledat i víceznačnost ohledně *založení*, resp. *nezaloženého základu* existence, jak ji Heidegger analyzuje v o něco málo pozdějších textech, než je *Bytí a čas* (především v textu *Vom Wesen des Grundes* z roku 1929; k němu se dostanu v dalších kapitolách předložené práce).

rovině existenciálního 'ocitání se v naladění' a samo o sobě je zakoušeno v naladění úzkosti.<sup>22</sup> V náladě úzkosti bezprostředně nalehne a tak se pro pobyt zvěstuje původní rozevírání jeho vlastní otevřenosti pro neurčitou naléhavost faktu 'býti vůbec tady', které naléhá ve spolupatřičnosti se stejně neurčitě naléhajícím 'moci nebýti'.<sup>23</sup> – Tato spolupatřičnost elementárních naléhavostí 'býti vůbec tady' a 'moci nebýti' přísluší ovšem vůbec ke vždy se dějícímu zakládajícímu rozevírání celostní otevřenosti pro naléhání faktu vlastního bytí, přičemž toto ustavující rozevírání otevřenosti naléhání je v naší každodennosti překryto a zastřeno modifikací do konkrétních nálad, jež spoluurčují porozumění konkrétnímu významu právě dané světské situace a které takto předurčují i její prostorově-významovou artikulaci a orientaci. Pojmeme úzkosti se tak v kontextu analýz *Bytí a času* vyjadřují dvě záležitosti, které jsou však ohledně svého původu spolu bytostně spjaty. Jednak termín „úzkost“ je označením pro samo zakládající rozevírání otevřenosti, které se děje ve spolupatřičnosti naléhavostí 'býti vůbec tady' a 'moci nebýti' a jako takovéto dění základu je vždy překryto založeným obratem do konkrétně prostorově-významově zartikulované a zorientované světské situace.<sup>24</sup> Zároveň však takto vždy latentní dění základu se může provalit ze své skrytosti do každodenní srozumitelnosti světa, čímž ji v tomto okamžiku paralyzuje a znemožní v její konkrétní artikulaci. Toto provalení dění základu ze svého zastření je zakoušeno v neurčitém a přitom celostním a bezprostředním naléháním 'je divně' úzkosti, ve kterém nás přestala oslovovat konkrétní prostorově-významová artikulace světa. V tomto neurčitém, celostním a bezprostředně naléhajícím 'je divně' je takto zakoušena původní spolupatřičnost naléhavostí 'býti vůbec tady' spolu s 'moci nebýti'. Úzkost je pak tedy zároveň označením nálady, v níž se pobytu odhaluje a zvěstuje jeho nejpůvodnější existenciální založení.<sup>25</sup>

Naladění je ovšem zároveň vždy provázeno *rozuměním*, a obě tyto vrstvy se co do svých konkrétních podob vzájemně spoluurčují.<sup>26</sup> Tato vzájemná provázanost vrstvy 'ocitání se naladění' s vrstvou rozumění se ustavuje vždy již na rovině vlastního dění základu, tzn. v bytostné souvislosti s ustavováním otevřenosti v rozevírající spolupatřičnosti naléhavostí 'býti vůbec tady' a 'moci nebýti'. Rozumění jako konstitutivní strukturní vrstva existence bylo ohledně vlastního bytí pobytu charakterizováno pomocí dvojznačnosti určení 'moci býti', které ohledně vlastního bytí znamená jednak 'mohu býti' (což se smysluplně srozumitelně ustavuje právě vždy jen vůči naléhavosti 'moci nebýti') a jednak zároveň znamená 'býti s to tohoto vlastního *mohu býti*' (resp. býti s to vlastního bytí, o které pobytu právě vždy jde).<sup>27</sup> Rozumění ve svém základním určení jako 'moci býti' v obou vzájemně souvisejících významech se takto může ustavovat a rozehrávat jen potud, pokud je samo *otevřeno* naléhavosti faktu 'býti vůbec tady'.<sup>28</sup> Tato *otevřenost* rozumění vlastnímu bytí se

<sup>22</sup> Srov. analýzu naladění úzkosti v M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 40, s. 184n, na kterou jsem již odkazoval ve výkladu v první části této práce, a zároveň srov. uvedení naladění úzkosti do souvislosti s konečností tamt., § 50, s. 251.

<sup>23</sup> „Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm [dem Dasein] ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst.“ Tamt.

<sup>24</sup> Výklad úzkosti jako základní nálady, jež je v obratu do vždy konkrétně zvýznamněné světské situace modifikována do rozmanitostí nálad a jimi sama o sobě překrývána, viz tamt., § 40, s. 189 a dále srov. § 50, s. 251, § 53, s. 265, aj.

<sup>25</sup> Úzkost jako význačná nálada, v níž se odhaluje dění základu, srov. opět tamt., § 40, 188, to dále srov. tamt., § 53, s. 265 – 266, aj.

<sup>26</sup> Že v analýzách konečnosti a při hledání fenomenálního dosvědčení celosti existenciální struktury je zapotřebí zohledňovat všechny dříve analyzované konstitutivní strukturní vrstvy – tj. naladění, rozumění, výklad a řeč, Heidegger připomíná na mnoha místech druhého oddílu *Bytí a času*. Např. explicitní připomenutí tohoto postupu ohledně nyní sledované souvislosti mezi vrstvou naladění a rozumění ve vztahu ke konečnosti viz tamt., § 53, s. 260.

<sup>27</sup> Viz výklad rozumění ve smyslu 'vědět jak na tom býti', 'vyznat se', 'vědět co mohu' a 'býti s to toho, co mohu', tamt., § 31, s. 143 – 144. K tomu viz zpětně příslušné interpretace v první části této práce.

<sup>28</sup> Srov. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 53, s. 260 – 261.

ovšem ustavuje, či lépe řečeno rozevívá právě ve spolupatřičnosti s neurčitým naléháním ‘moci nebýti’. Rozumění bytí se jako ‘moci býtí’ takto *původněji* zakládá v *rozevívání* otevřenosti naléhání faktu ‘býti vůbec tady’, kteréžto rozevívání otevřenosti se děje ve spolupatřičnosti neurčitého naléhání faktu ‘býti vůbec tady’ *ve vztahu s* ‘moci nebýti’. – Avšak právě proto, že konstitutivní součástí tohoto rozevívání otevřenosti je naléhání ‘moci nebýti’, vymyká se toto rozevívání samo plnému dosahu rozumějícího ‘býti s to vlastního *mohu býtí*’. Neurčitá naléhavost nejvlastnější možnosti bytí pobytu ‘moci nebýti’ *není* v moci rozumění jako rozumějícího ‘býti s to vlastního *možno býtí*’.<sup>29</sup> – Existenciální rozumění, od něhož se ve vzájemném podmínění s ostatními existenciálními momenty ustavuje celá struktura existence, naráží ve svém vlastním založení na svou vlastní mez, která je na jednu stranu zakládá, avšak která na stranu druhou není v jeho moci. Nejvlastnější možnost ‘moci nebýti’ je sice nejvlastnější možnost bytí pobytu, avšak právě jako ‘moci *nebýti*’ jde vždy *za* rozumějící ‘býti s to vlastního *možno býtí*’.<sup>30</sup>

Existenciální rozumění se takto ve svém významu ‘moci býtí’ ustavuje a zakládá v původní otevřenosti naléhání faktu ‘býti vůbec tady’, kterážto otevřenost se sama rozevívá ve spolupatřičnosti s neurčitě naléhajícím ‘moci nebýti’. Odtud získává rozumění bytí svá další bytostná určení. Naléhavost faktu ‘býti vůbec tady’ získává ve spolupatřičnosti s naléháním ‘moci nebýti’ povahu ‘možno býtí’, o které právě v tomto ‘býti’ pobytu jde. ‘Možno býtí’, o které mu v tomto ‘býti’ právě vždy ve vztahu k ‘moci nebýti’ jde, tím zároveň získává určení ‘vždy jeho vlastní’ bytí. Aby mu o toto vždy jeho vlastní bytí mohlo jít, musí býtí s to tohoto vlastního ‘možno býtí’. Původní otevřenost naléhavosti faktu ‘býti vůbec tady’, rozevívající se v elementární rovině ‘ocitání se v naladění’, získává v přechodu do roviny rozumění povahu ‘vždy vlastního bytí’. Zároveň však dochází k elementární diferenciaci celostní otevřenosti na stránku ‘vlastního bytí’ pobytu a na stránku původní celostní otevřenost samé, v níž naléhá ono ‘býti tady’, které takto ve své spolupatřičnosti s ‘moci nebýti’ vystupuje vůči stránce ‘vlastního bytí’ pobytu jako možnost, v níž jedině *je s to* vlastního ‘možno býtí’, o které mu právě vždy jde. Ve vztahu ke stránce ‘vlastního bytí’ pobytu vystupuje sama celostní otevřenost v roli *možnosti* tohoto bytí pobytu, na niž je pobyt bytostně odkázán jako na to, *v čem* jedině může naplňovat své bytostné ‘býti s to vlastního *možno býtí*, o které mu právě tady (v otevřenosti rozumění bytí) jde’. Tato vlastní možnost bytí pobytu, na niž je pobyt ve svém bytí odkázán, je svět, *kvůli němuž* jde pobytu v jeho vlastním bytí a zároveň právě *kvůli tomuto bytí* o to, jak tady (ve světě) jest.

Touto artikulací nyní explikujeme to, že elementární diferenciaci (rozvrh) celkové otevřenosti naléhavosti ‘býti vůbec tady’ (vrženosti) na stránky *vlastního bytí* pobytu a *světa* se původněji zakládá, a tak je i předurčována co do svých základních rysů, z původnějšího rozevívání této otevřenosti, které se odehrává ve spolupatřičnosti naléhání ‘býti vůbec tady’ spolu s naléháním ‘moci nebýti’. Otevřenost rozumění bytí a její elementární diferenciaci na stránku vlastního bytí a stránku světa se tak ovšem ustavuje v tomto zakládajícím rozevívání ve vztahu ke své nejkrajnější *mezi* ‘moci nebýti’, která jde vždy *za* rozumějící ‘býti s to *vlastního bytí*’. – Původním rozevíváním této otevřenosti, ve kterém se ustavuje založení otevřenosti rozumění bytí, je pobyt právě ve svém bytí vždy již *nakročen* do své nejvlastnější

<sup>29</sup> „... So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst. Diese eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist zugleich die äußerste. Als Seinkönnen vermag das Dasein die Möglichkeit des Todes nicht zu überholen. Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der *Tod* als die *eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*.“ Tamt., § 50, s. 250. Termín „unüberholbar“ zde tlumočím právě spíše jako „nepřekonatelnost“ ve smyslu ‘nemít v moci’, ‘nebýti něčeho s to ...’. Srov. též tamt., § 53, s. 262.

<sup>30</sup> Z těchto souvislostí lze ještě jinak porozumět pasážím, v nichž se formuluje základní určení starosti coby titulu pro jednotu dění celé existenciální struktury: „... Dasein ist immer schon ‘über sich hinaus’, nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es *nicht* ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist. Diese Seinsstruktur des wesenhaften ‘es geht um ...’ fassen wir als das *Sich-vorweg-sein* des Daseins.“ Tamt., § 41, s. 192.

a zároveň nejkrajnější možnosti ‘moci nebýti’.<sup>31</sup> *Odtud* – v tomto a z tohoto nakročení do vlastního ‘moci nebýti’ – je pobyt souběžně obracen, a tak stále přiváděn, právě k vlastnímu ‘možno býti’, o které mu takto *vůči* a *kvůli* vlastnímu ‘moci nebýti’ vždy jde. Pobyt ve svém bytí je *vždy již nakročen* do nepřekonatelné (a v tomto nakročení nepřekročitelné) nejvlastnější možnosti ‘moci nebýti’, *odkud* se samo rozumění jako ze své nepřekonatelné meze může obracet jedině k vlastnímu ‘možno býti’, o které mu v tomto jeho bytí právě vždy jde, čímž je zároveň vždy ‘sobě předem dáván’<sup>32</sup> pro své rozumějící ‘býti s *to tohoto vlastního možno býti*’.

V právě předestřených analýzách se vynáší na světlo samo ustavující dění základu, které se odehrává ve spolupatřičnosti naléhavostí ‘býti vůbec tady’ spolu s ‘moci nebýti’, z níž se rozevívá původní otevřenost rozumění bytí, jež je odtud i zásadně předurčena ohledně své elementární diferenciaci na stránku vlastního bytí pobytu a stránku světa. Toto ustavující dění základu se odehrává právě v původním vztahu k vlastní konečnosti, hlásící se k bytí pobytu v naléhání onoho ‘moci nebýt’. Pojmovou artikulací celé této ustavující struktury získáváme plný formální pojem konečnosti, resp. ustavování základu lidské existence. Samo takto explikované ustavování základu je možno zakusit v naladění úzkosti.<sup>33</sup> – Úzkost jako existenciálně základní nálada dění této rozevívající spolupatřičnosti neurčitých naléhání ‘býti vůbec tady’ spolu s ‘moci nebýti’ je v každodenním bytí pobytu překryta modifikací základní existenciální vrstvy naladění do nálad, jež odpovídají právě dané konkrétní světské situaci.<sup>34</sup> Úzkost se ovšem také může prodrat ze svého překrytí a zasáhnout plně celé rozumějící bytí pobytu ve světě.<sup>35</sup> Propadnutí náladě úzkosti lze pak charakterizovat jako ustrnutí v ustavujícím dění celostní otevřenosti rozumění bytí. Ustrnutí proto, že provalení jinak latentní úzkosti jako základního naladění vůbec do každodenního bytí pobytu, jenž si rozumí z právě konkrétní prostorově-významové artikulace a orientace dané světské situace, zastaví plně konstitutivní rozvíjení existence v podobě obstarávajícího zaujetí souvislostmi světských jsoucn. Jinak vždy prostorově-významově konkrétně zartikulovaný a zorientovaný pohled našeho vidění, v němž se nám nabízejí v různých významově konkrétních směrech našeho pouštění se do celku světa souvislosti jsoucn na svých místech, pobyt neoslovuje a v onom neurčitě naléhajícím ‘je divně’ je izolován v ustavování otevřenosti pro naléhání faktu ‘býti vůbec tady’, naléhající takto ze spolupatřičnosti s naléháním ‘moci nebýti’. – To, z čeho ‘je divně’, není přitom *nic* a *nikde* ve smyslu, že by neurčitě divně bylo ze setkání s nějakým světským jsoucнем či v nějaké konkrétní prostorově-významově orientované světské

<sup>31</sup> Termínem „být nakročen“, resp. „nakročení“ tlumočím Heideggerovo „das Vorlaufen in die Möglichkeit ...“, Tamt., § 53, s. 262. „Das Sein zum Tode ist Vorlaufen in ein Seinkönnen *des* Seienden, dessen Seinsart das Vorlaufen selbst ist. Im vorlaufenden Enthüllen dieses Seinkönnens erschließt sich das Dasein ihm selbst hinsichtlich seiner äußersten Möglichkeit. ...“ Tamt.

<sup>32</sup> „... So enthüllt sich der *Tod* als die *eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*. Als solche ist er ein *ausgezeichneter* Bevorstand. Dessen existenziale Möglichkeit gründet darin, daß das Dasein ihm selbst wesentlich erschlossen ist und zwar in der Weise des Sich-vorweg.“ Tamt., § 50, s. 250 – 251. Charakteristiku ‘být sobě předem dáván’ srov. ve výkladu pojmu starosti tamt., § 41, s. 191 – 193 a příslušnou interpretaci výše v této práci. – Termínu „der Bevorstand“ rozumím s důrazem na perfektní význam jeho součásti „der ...stand“ jako stavu či celostní existenciální situaci, v níž je pobyt vždy již – a tak i vždy předem – vržen. Navíc motiv vrženosti je uveden do souvislosti hned následným výkladem; viz tamt., § 50, s. 251: „... wenn Dasein existiert, ist es auch schon in diese Möglichkeit *geworfen*.“ – Motiv zakládání a základu (der Grund) viz dále tamt., § 58, s. 284n.

<sup>33</sup> „Die Geworfenheit in den Tod enthüll sich ihm [Dasein] ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst. Die Angst vor dem Tode ist Angst ‘vor’ dem eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen.“ Tamt., § 50, s. 251.

<sup>34</sup> „Das Wovor dieser Angst ist das In-der-Welt-sein selbst. Das Worum dieser Angst ist das Sein-können des Daseins schlechthin. ... Sie [Angst] ist ... [als Grundbefindlichkeit des Daseins] die Erschlossenheit davon, daß das Dasein als geworfenes Sein *zu* seinem Ende existiert.“ Tamt., § 50, s. 251. Srov. též analýzu naladění úzkosti tamt., § 40, s. 186n, kde se mj. také analyzuje překrývání základní nálady úzkosti.

<sup>35</sup> Srov. tamt., § 50, s. 251 – 252; §53, s. 265 – 266.

okolnosti. V naladění úzkosti se do rozumějícího zřetele bytí pobytu dostává sama *mez* tohoto rozumění bytí, která toto rozumění sice zakládá a určuje, avšak sama spočívá mimo dosah jeho 'bytí s to' této nejvlastnější možnosti bytí. V úzkosti se rozumění odhaluje jeho vlastní *mez* jako krajní hranice veškeré srozumitelnosti vlastního bytí a světa, hranice, kterou můžeme zakoušet v onom neurčitém 'je divně', která je však zároveň základem veškeré srozumitelnosti lidské existence v jejích světských situacích a možnostech.

Vedle toho, že se v úzkosti zvěstuje *zakládající mez* rozumění vlastního bytí a srozumitelnosti světa, je situace propadnutí naladění úzkosti fenomenálně významná ještě jedním způsobem. Tím, že při propadnutí náladě úzkosti dochází k ustrnutí v ustavujícím dění celostní otevřenosti rozumění bytí a že se tak zastavuje obrat pohledu našeho vidění do otevřeného světa, který je v tomto obratu vždy adekvátně celkovému významu dané světské situace konkrétně prostorově-významově artikulován, nedochází ani k plnému strukturnímu rozvinutí existence. Je zastaven ontologický pohyb upadání, resp. je paralyzován pohled našeho vidění, jemuž se v prostorově-významově zartikulovaném světě nabízí vždy něco *jako* něco, tzn. ve svých významech na svých místech v souvislosti prostorově-významového odkazování. Viděno v souvislosti celé ustavené struktury existence je v propadnutí úzkosti paralyzováno rozvinutí konstitutivní vrstvy *výkladu*. Nicméně samo *dění artikulace*, které bylo pojato jako *řeč*, neutuchá, pouze se modifikuje adekvátně této krajní existenciální situaci.<sup>36</sup>

Abychom nyní viděli, jakou roli řeč hraje ve vztahu původní spolupatřičnosti naléhavostí 'bytí vůbec tady' a 'moci nebýtí', je zapotřebí mít na zřeteli několik určujících rysů existenciálně pojaté řeči tak, jak byly již výše pojednány. Řeč byla jednak určena jako *dění artikulace* artikulovatelné celkové otevřenosti bytí pobytu ve vždy konkrétně zartikulované pole našeho vidění, do jehož směrů v jejích prostorově-významových souvislostech jsouc se pouštíme. Artikulace přitom znamená významové diferencování *smyslu* celkové existenciální otevřenosti. *Smyl* je přitom chápán jako sama souvztažnost mezi celostní otevřeností naléhavosti faktu 'bytí vůbec tady' a vnitřním prostorově-významovým konkrétní zartikulováním této celkové otevřenosti rozumění. *Řeč* je pak *děním artikulace* smyslu, čili řeč je děním vzájemného zvýznamňujícího diferencování, které se odehrává v rozsahu celé rozvinuté existenciální struktury, a to jak ve vertikálním, tak souběžně i v horizontálním směru významového konstituování, a to vždy při vzájemném podmiňování obou směrů zvýznamňování. – Při ustrnutí v původní spolupatřičnosti naléhavostí 'bytí vůbec tady' a 'moci nebýtí' se ovšem odehrává pouze nejelementárnější diferencování, které spočívá v tom, že se vůči neurčitému celostnímu naléhání faktu 'bytí vůbec tady' spolu s naléhavostí 'moci nebýtí' dává pobytu bytí vždy ve význačnosti 'právě jeho' bytí, o které mu v tomto bytí jde. Oproti tomuto rysu pak sama otevřenost vyvstává jako celek onoho 'tady', na nějž je pobyt právě vždy svým bytím odkázán jako na svět, který je tak vlastní možností bytí pobytu. Tato nejelementárnější diferenciaci, jež bezprostředně koření ve spolupatřičnosti naléhavostí 'bytí vůbec tady' a 'moci nebýtí', je sice počátkem existenciálně pojaté řeči jako dění artikulace, avšak když otevřeně nalehne takto elementárně artikulovaná *zakládající mez* v naladění úzkosti, není tato artikulace vyslovitelná slovy, nýbrž jde o *mlčenlivou* artikulaci základu existence.<sup>37</sup> Avšak tato mlčenlivost není němost.

<sup>36</sup> Vracím se k výše provedeným interpretacím Heideggerových analýz řeči, v nichž jsem ukázal, že řeč provazuje ostatní existenciální strukturní vrstvy naladění, rozumění a výkladu, a to tak, že se artikulovatelný celek otevřenosti naléhavosti faktu 'bytí vůbec tady' vždy prostorově-významově artikuluje v konkrétně zartikulované a zorientované pole našeho vidění. Srov. příslušené pasáže v první části této práce.

<sup>37</sup> Heidegger se k této souvislosti mezi existenciálně pojatou řečí a ustavováním základu ve spolupatřičnosti naléhavostí 'bytí vůbec tady' a 'moci nebýtí' dostává explicitně až při sledování fenomenálního dosvědčení jednoty dění celé existenciální struktury, které sleduje na specificky pojatém svědomí. Viz M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 54 ad., s. 267n. O mlčení jako modu řeči, tzn. jako modu artikulace srozumitelnosti světa viz tamt., již § 34, s. 164 – 165.

Řeč jako artikulace ustavování existence, a to v rozsahu celé její struktury od pólu celkové otevřenosti bytí až po pól vždy prostorově-významového konkrétního zartikulování a zorientování pohledu našeho vidění, v němž se nám ukazují směry, do jejichž souvislostí míst jsouc se pouštíme v naší každodennosti, se může ve své každodenní světské podobě, tj. mluvě, vyslovovat ve slovech. Ke slovu se tak dostává nějaká významová souvislost právě dané či možné konkrétní celkové světské situace; slovo získává svůj význam a srozumitelnost právě vždy ze svého zakořenění v celkovém smyslu konkrétní světské situace a zároveň ze svého zapuštění ve významových odkazových strukturách, v nichž se tento celkový smysl právě konkrétně artikuluje. Vyslovené slovo je tak vždy *odpovědí* na nějaké *oslovování* pobytu z konkrétní celkové světské situace a z její vnitřní významové artikulace, kterou zpětně toto vyslovené slovo může dále dotvářet. Slovo jako tato vyslovená odpověď na nějaké oslovování pobytu z jeho světské situace pak nejen z této světské situace čerpá svůj význam a je tak na ni ohledně své srozumitelnosti odkázáno, ale zároveň ve svém vyslovení vždy do této světské situace, která v něm přichází ke slovu, zpětně odkazuje a tím ji i vynáší na světlo, nechává ji vidět. – Jakou podobu ovšem tyto rysy *vyslovené řeči* nabývají vzhledem k základu jakékoli světské situace pobytu, jestliže právě v tomto základu je sama řeč jeho *mlčenlivou* elementární artikulací, když přitom navíc tento základ sám jako původní spolupatříčnost naléhání ‘býti vůbec tady’ a ‘moci nebýti’ je krajní mezí srozumitelnosti vůbec? Může být z této nejzákladnější existenciální situace spolupatříčnosti neurčitých naléhavostí ‘býti vůbec tady’ a ‘moci nebýti’, v nichž se rozevírá otevřenost rozumění bytí a které se mohou do naší zkušenosti provalit jako radikální úzkost, vůbec něco vysloveno? Právě v takovémto okamžiku patrně nemůže být slovy vysloveno *nic*. To však neznamená, že řeč zanikla; řeč mlčí a mlčení je jistým způsobem řeči, která tímto svým způsobem také oslovuje. V tomto případě oslovuje ve smyslu bezprostředního a neurčitého nalehnutí a naléhání faktu ‘býti vůbec tady’ spolu se stejně neurčitě bezprostředně naléhajícím ‘moci nebýti’. Jakou odpověď si vyžaduje toto *mlčenlivé oslovování*, v němž na nás nalehne řeč ze situace doteku se svou vlastní nepřekročitelnou mezí, která je zároveň základem a počátkem jakékoli řeči a srozumitelnosti? Odpověď je adekvátní svému oslovení. Je to stejně tak *tiché naslouchání* tomuto oslovujícímu doteku. Aniz se přitom v tomto *odpovídajícím tichém naslouchání* cokoli slovy vysloví, přesto dochází k tomu, že v této odpovědi se uvolňujeme naslouchat tomu, co se právě v okamžiku tohoto tichého oslovování dává na srozuměnou. Uvolňujeme se pro to, nechat si dávat na srozuměnou, že nejvlastnější založení bytí pobytu je nepřekročitelnou nejkrajnější mezí, která stojí *vně* dosahu existenciálního ‘moci býti’, do které jsme však vždy již nakročeni a z níž se tak zároveň ustavuje bytostné založením lidské existence.<sup>38</sup>

### c) Dosvědčení strukturní jednoty existence – svědomí, svoboda a naslouchající respekt

V předešlé kapitole jsem následováním Heideggerových analýz předestřel původnější ustavování základu lidské existence ve spolupatříčnosti naléhavostí ‘býti vůbec tady’ a ‘moci nebýti’, v nichž se rozevírá otevřenost rozumění bytí. Vzhledem k tomuto motivu jsem postupně zohlednil všechny existenciální konstitutivní vrstvy, tj. ‘ocitání se v naladění’, rozumění, výklad a řeč, které byly podrobně analyzovány v první části této práce. Při tomto zohlednění se ukázalo, že sledováním toho, jak se vztahují k vlastnímu ustavujícímu založení, odkrýváme jejich vlastní mez. Odkrytí vlastní zakládající meze se zvláštním způsobem spojuje v existenciálním fenoménu řeči, která ze své zakládající meze promlouvá jako mlčenlivé naléhání, ve kterém se dává na srozuměnou právě mez rozumění vlastnímu bytí (a potažmo i zakládající mez smyslu existence) a mez srozumitelnosti světa vůbec. – Určení,

<sup>38</sup> Zde se dostávám k Heideggerovu motivu „die Freiheit zum Tode“, které lze najít tamt., § 53, s. 266, ke kterému se však vrátím v další kapitole této práce až v souvislosti s fenoménem svědomí.



keré jsme získali v explikaci tohoto původnějšího ustavování základu celé existenciální struktury a její elementární významové diferenciaci, byla ovšem popisována s ohledem pouze na původní ustavující dění základu, které lze fenomenálně vykázat na výjimečné náladě úzkosti. Takovýto popis je tudíž vzhledem k plnému rozvinutí celé existenciální struktury reduktivní. Abychom plně postihli, jak je cele rozvinutá existenciální struktura určována z ustavování své zakládající meze, musíme najít takový modus faktického existování, ve kterém fenomenálně zachytitelné zakládající určení existence (tzn. určení její konečnosti) prostupuje i jejím upadajícím obratem do konkrétních světských situací. Toto fenomenální dosvědčení Heidegger nachází ve specificky pojatém *svědomí*. Při explikaci fenoménu svědomí nebudu postupovat ve stejné souslednosti výkladu jako Heidegger, nýbrž význam tohoto fenoménu vypracuji na základě dříve získaných bytostných určení existenciálně interpretované řeči, kterou jsem ohledně motivu jejího původního založení interpretoval také již v předešlé kapitole a bez níž patrně nelze Heideggerovu pojetí svědomí porozumět.<sup>39</sup> Postupovat budu přitom tak, že již interpretované charakteristiky řeči budu postupně rozvíjet o výklady její modifikované podoby coby mlčenlivého naléhání hlasu svědomí a o výklady dalších souvisejících fenoménů.

Existenciálně pojatá řeč byla charakterizována několika základními, spolu navzájem souvisejícími rysy, které byly v předešlé kapitole interpretovány ohledně svých modifikací v situaci propadnutí náladě úzkosti, v níž se zvěstuje samo původní ustavování základu existence. 1. Existenciálně pojatá řeč předně znamená dění artikulace smyslu existence v celém rozsahu její struktury. Dění artikulace se však ve svém původním založení ukázalo jako elementární *mlčenlivé rozevírání* otevřenosti rozumění bytí, kteréžto rozevírání se odehrává ve spolupatřičnosti naléhavostí 'býti vůbec tady' a 'moci nebýti'.<sup>40</sup> 2. Mlčenlivé ustavování základu ve spolupatřičnosti naléhavostí 'býti vůbec tady' a 'moci nebýti' *se vyslovuje* jako sama *mlčenlivá naléhavost* této původní bytostné spolupatřičnosti, kterou zakoušíme jako ono 'je divně' v náladě úzkosti. V tomto mlčenlivém naléhání se vyslovuje samo původní ustavování základu existence. Toto vyslovování jako mlčenlivé naléhání můžeme též vyjádřit jako *mlčenlivé volání*, které volá z původní ustavující spolupatřičnosti naléhavostí 'býti vůbec tady' a 'moci nebýti' jako ze *své nejvlastnější* existenciální situace, do níž je pobyt ve svém bytí vždy nakročen.<sup>41</sup> 3. Vyslovování je zároveň *oslovováním*. Ve vyslovování po způsobu mlčenlivého volání spolupatřičnosti základních existenciálních naléhavostí 'býti vůbec tady' a 'moci nebýti' je bezprostředně oslovován sám pobyt právě ohledně této své nejvlastnější možnosti bytí 'moci nebýti'.<sup>42</sup> Toto oslovování zasahuje pobyt z jeho vlastního založení ohledně tohoto základu, jehož nejkrajnější mez se tím zvěstuje, a dává se tím tak na srozuměnou 'jak na tom ohledně vlastního bytí *jest*'. V tomto volajícím oslovování je v jeho bytostné naléhavosti *volán* pobyt *zpět* k tomu, co se v tomto volajícím

<sup>39</sup> K tomu srov. vlastní Heideggerovy poukazy jako např. „Das Gewissen gibt 'etwas' zu verstehen, es *erschließt*. Aus dieser formalen Charakteristik entspringt die Anweisung, das Phänomen in die *Erschlossenheit* des Daseins zurückzunehmen. Diese Grundverfassung des Seienden, das wir je selbst sind, wird konstituiert durch Befindlichkeit, Verstehen, Verfallen und Rede. Die eindringlichere Analyse des Gewissens enthüllt es als *Ruf*. Das Rufen ist ein Modus der *Rede*. ...“ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 54, s. 269.

<sup>40</sup> Tímto způsobem tlumočím motiv, který Heidegger v souvislosti výkladu toho, kam nás volá mlčenlivé naléhání svědomí, vyjadřuje jako „die Verschwiegenheit seiner selbst“: „*Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens*. ... [es – das Schweigen] zwingt das an- und aufgerufene Dasein in die Verschwiegenheit seiner selbst.“ Tamt., § 56, s. 273. Srov. zároveň výklad souvislosti motivu mlčenlivosti s fenomény úzkosti, nic a ustavování nejvlastnějšího 'moci býti' tamt., § 57, s. 276 – 277. Výklady této souvislosti lze dále sledovat na výkladech vztahu negativity (nicotnosti) a pozitivivity (fakticity) vrženého základu tamt., § 58, s. 284 – 285; dále na výkladech souvislosti mlčenlivosti a viny tamt., § 60, s. 296 – 297; a nakonec v resumé, kde se celý rozbor svědomí a dalších komplementárních fenoménů vztáhne k dříve získanému existenciálnímu smyslu smrti, tamt., § 62, s. 305 – 306 a 308.

<sup>41</sup> Srov. již zmíněné výklady tamt., § 56, s. 273, § 57, s. 276 – 277 ad.

<sup>42</sup> O tom, kdo je volán, viz tamt., § 56, s. 272 aj.

oslovování vyslovuje, tj. k vlastnímu bytostnému založení existence.<sup>43</sup> 4. Vyslovené oslovování si vymáhá *odpověď*. Odpověď musí být adekvátní způsobu oslovení a tomu, co se v něm vyslovuje. Odpovědí na mlčenlivé volání, v němž se zvěstuje původní spolupatřičnost naléhavostí 'býti vůbec tady' a 'moci nebýti' a které *odtud* volá pobyt *nazpět* k vlastnímu existenciálnímu založení, je *mlčenlivý obrat rozumějícího zohledňování* k tomuto vlastnímu ustavujícímu založení lidské existence.<sup>44</sup>

Strukturu, kterou jsem nyní předestřel, Heidegger ve své analýze uchopuje pojmy, které známe spíše z oblasti etické, nicméně ve sledovaných souvislostech mají existenciální význam. – Mlčenlivé volání, v němž se pobytu zvěstuje spolupatřičnost naléhavostí 'býti vůbec tady' a 'moci nebýti' jako zakládající mez jeho vlastního bytí a které takto pobyt svou naléhavostí *volá nazpět* k tomuto založení *ze* sebezastírající ztracenosti v každodenním pouštění se do konkrétně prostorově-významově zartikulovaných světských okolností, má právě pro tento charakterový rys 'volat nazpět *ze* sebezastírajícího odvracení se' povahu *hlasu svědomí*. – Komplementárním fenoménem (či spíše momentem jednotného fenoménu) k fenoménu svědomí je fenomén '*být vinen*'. Hlas svědomí se může dovolávat jen toho, kdo je vinen.<sup>45</sup> 'Být vinen' existenciálně komplementárně ke způsobu jeho 'být dovoláván hlasem svědomí' znamená jistou dvojznačnost. Jednak existenciální fakt 'být vinen' je ontologickým pohybem sebezastírajícího odvratu od původního existenciálního založení, které se odehrává ve spolupatřičnosti naléhavostí 'býti vůbec tady' a 'moci nebýti', v nichž se rozevívá otevřenost rozumění bytí pobytu. A jednak 'být vinen' ovšem také zároveň znamená 'být sám se sebou *takto* srozuměn' *jako právě ten, kdo si* v obratu do obstarávání konkrétních každodenních světských situací *zastírá* původní vlastní založení lidské existence. Být *takto* sám se sebou srozuměn znamená ovšem, že ve faktickém a každodennosti zaujatém existování je tento zastírající obrat do konkrétních souvislostí světského zařizování zprůhledněn ohledně svého vlastního založení, spočívajícího v původním rozevírání otevřenosti rozumění bytí, neboť jinak se hlas svědomí nemůže dovolávat žádné viny, která právě spočívá ve srozumění se sebou jako s tím, kdo si zastírá a odvrací se.<sup>46</sup> – Komplementárnost existenciálních fenoménů

---

<sup>43</sup> Výklad toho, že mlčenlivé naléhání nejvlastnějšího základu existence volá pobyt nazpět z jeho obrácení do konkrétně prostorově-významových souvislostí světa, viz tamt., s. 273. Tato charakteristika je zároveň základním určením vztahu komplementárních existenciálních fenoménů svědomí a 'být vinný', to srov. tamt., § 58, s. 280n.

<sup>44</sup> Tak tlumočím smysl specifické celostní existenciální situace, kdy je bytí pobytu ve svém obrácení do světa v tomto obrácení oslovováno ze svého nejvlastnějšího základu a kdy pobyt na toto oslovování odpovídá naslouchajícím respektováním založení vlastní existence, takže jeho obrácení ze svého základu do konkrétních světských situací (které povětšinou právě vlastní základ existence překrývají) je zakoušeno jako uchopování bytostně vlastních a vždy jedinečných světských situací. Heidegger tento specifický modus existování uchopuje souhrnně v termínech „die Entschlossenheit“, „das Gewissen-haben-wollen“. Jejich výklad viz tamt., § 60, zvl. s. 296 – 297 a 300.

<sup>45</sup> O komplementárnosti (či spíše bytostné vnitřní jednotě) těchto fenoménů a jejich interpretačním rozvinutí viz tamt., § 58, s. 280n. Ve svém výkladu vycházím z již získaných bytostných určení řeči a z explikovaných strukturálních souvislostí mezi konstitutivními vrstvami naladění, rozumění a výkladu, v nichž se ustavuje plné rozvinutí existence a které jsou právě řečí provázovány.

<sup>46</sup> 'Být vinen' světsky nezakouším toliko z titulu, že jsem příčinou, počátkem či důvodem něčeho, ale vinu zakouším v okamžiku, kdy se od sebe jako od *původce* odvracím a sám si svou původnost zastírám; kdy však zároveň do tohoto zastírání naše vlastní původnost *probleskuje*, takže nám ji znovu zvěstuje a připomíná a volá nás *k ní* a *z ní* samé jako hlas svědomí *nazpět*. Tuto strukturu světského zakoušení viny je ovšem třeba myslet ohledně *původního ustavování základu vlastní* existence. Srov. „... Daß dieses zunächst und zumeist unerschlossen bleibt, durch das verfallende Sein des Daseins verschlossen gehalten wird, *enthüllt* nur die besagte Wichtigkeit. Ursprünglicher als jedes *Wissen* darum ist das *Schuldigsein*. Und nur weil das Dasein im Grunde seines schuldig ist und als geworfen verfallendes sich ihm selbst verschließt, ist das Gewissen möglich, wenn anders der Ruf *dieses Schuldigsein* im Grunde zu verstehen gibt.“ Tamt., s. 286. Výklad v citátu navazuje na pojednání vztahu základu vlastní existence a v něm spočívající negativy (nicotnosti); viz tamt., s. 284. Vztah negativy (nicotnosti) a pozitivy (fakticity) v základu existence pojednávám ještě dále, nicméně jeho základní

(či spíše jejich bytostná jednota) volání hlasu svědomí a 'být vinen', které je dovoláváno, je možná jen za předpokladu 'nechat se jako vinný oslovovat'. To ovšem znamená být pro takovéto oslovování uvolněn (svoboden).<sup>47</sup>

Tiché naléhání hlasu svědomí volá nazpět k původnímu existenciálnímu založení vlastního bytí ze sebezastírajícího ztracení v konkrétně zvýznamněných světských situacích. Předpokladem pro to, aby hlas svědomí mohl ve svém tichém volání takto naléhat, je existenciální fakt 'býti vinen', který je tichým hlasem svědomí dovolávan. 'Býti vinen' jednak při plném rozvinutí struktury existence znamená 'být obrácen' *od* původního založení vlastního bytí *do* prostorově-významově zartikulovaného světa, jímž je pobyt ve svém obstarávání plně zaujat a tak zaslepen pro vlastní původní založení. 'Býti vinen' ovšem zároveň znamená 'být *takto* se sebou srozuměn' – *takto* jako ten, kdo v tomto sebezastírajícím a sebezaslepujícím obratu do konkrétních světských situací uniká z dosahu oslovování svého původního založení vlastního bytí. – 'Býti vinen' tímto způsobem, tzn. jako ten, kdo je se sebou jako s vinným srozuměn, znamená *slyšet volání hlasu svědomí*. Slyšet volání takového hlasu znamená ovšem *rozumět* tomu, *odkud, do čeho a kam nazpět* tento mlčenlivý hlas volá. Mlčenlivé naléhání hlasu svědomí volá z původního založení vlastního bytí *do* každodenního zaujetí pobytu konkrétními světskými souvislostmi, z *nichž* volá pobyt *nazpět* k původnímu založení vlastní existence. V této situaci 'býti vinen' sebezastírajícím odvratem od původního založení vlastní existence a 'být jako takto vinen dovolávan' hlasem svědomí není pobyt jednostranně upjat v jednom z extrémních pólů strukturního rozpětí existence – není jednostranně zaslepeně zajat obstaráváním světských souvislostí, aniž na druhou stranu zcela propadnul náladě úzkosti, která ve svém provalení z původní latence paralyzuje právě sebezaslepující obstarávání světských záležitostí. To, že pobyt *není* v této situaci jednostranně upjat v jednom či druhém extrémním modu existování, má svou *pozitivní* stránku v tom, že pobyt zakouší v této situaci 'jako vinný slyšet volání hlasu svědomí' celý rozsah vlastní existence, který se mu průnikem tichého naléhání původního založení existence do každodenního odvracení se od tohoto založení v jeho faktickém existování *rozevřel*. Toto rozevření, v němž se pronikají oba extrémní póly existování, *uvolňuje (osvobozuje)* pobyt pro rozumějící naslouchání volání hlasu svědomí.<sup>48</sup>

*Uvolnění (svoboda)* v této specifické situaci 'jako vinný slyšet volání hlasu svědomí' znamená zakoušet *rozevření* vlastní existenciální struktury mezi póly, jimiž je na jedné straně naléhání zakládající meze a na straně druhé sebezastírající zaujetí konkrétně prostorově-významově zartikulovanou světskou situací. Oba existenciální póly, které se v tomto rozevření pronikají, se v rozumění nabízejí jako krajní *možnosti* faktického existování. Na jedné straně je to možnost rozumějícího zohledňování naléhavosti zakládající meze bytí pobytu, na straně druhé je to možnost nechat se unášet okamžitými naléhavostmi právě daných světských situací a jejich požadavků na obstarávání. Heideggerovo hledané

---

smysl byl již explikován v předešlé kapitole v souvislosti s existenciálním smyslem smrti. V *Bytí a čase* lze explicitně vyzdvížení této souvislosti nalézt v resumujících syntézách v § 62, tamt., s. 305n.

<sup>47</sup> „Das verstehende Sichvorrufenlassen auf diese Möglichkeit schließt in sich das *Freiwerden* des Daseins für den Ruf: die Bereitschaft für das Angerufenwerdenkönnen. Das Dasein ist rufverstehend *hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit*. Es hat sich selbst gewählt.“ Tamt., § 58, s. 287.

<sup>48</sup> Tímto způsobem se snažím interpretovat a porozumět existenciálnímu významu fenoménu volnosti, resp. svobody (die Freiheit), který Heidegger významným způsobem spojuje též s existenciálním smyslem smrti; srov. tamt., § 53, s. 264 – 266. Uvolnění, resp. svoboda pro zaslechnutí naléhání nejvlastnějšího založení existence, které se rozevřívá ve spolupatřičnosti naléhavostí 'býti vůbec tady' a 'moci nebýti', nemohou být přitom pojednávány reduktivně na základě představy svobody jako volby z možností. To je představa odpovídající našemu každodennímu zařizování se ve světských okolnostech, takže ji nelze bezprostředně přenášet na *existenciální předpoklad možnosti* vůbec vstupovat do konkrétně zvýznamněného světa, ve kterém se nám v jeho prostorově-významových odkazových souvislostech nabízejí možnosti, z nichž lze teprve volit. Navíc toto pojetí svobody na základě naší každodenní zkušenosti s volbou možností neodpovídá na otázku, *odkud* se nám vůbec v naší každodennosti možnosti nabízejí právě ve své význačnosti 'být možné'.

fenomenální dosvědčení toho, že plně rozvinutá existence je ve svém faktickém existování určována svým původním založením, které je v tomto existování zároveň i jako právě *její vlastní původní* založení zakoušeno (aniž je přitom jako při propadnutí náladě úzkosti paralyzováno plně strukturní rozvinutí faktického existování), je právě ona možnost rozumějícího zohledňování (či naslouchajícího respektování) naléhavosti zakládající meze, která se ustavuje ve spolupatřičnosti naléhavostí 'býti vůbec tady' a 'moci nebýti', v nichž se rozevívá otevřenost rozumění bytí. Toto fenomenální dosvědčení tedy můžeme získávat v rozumějícím zohledňování naléhavosti zakládající meze vlastního bytí, nicméně si toto dosvědčení vyžaduje právě průnik s onou druhou možností, kterou je každodenní zaujetí konkrétními světskými situacemi.

Situace 'slyšet volání hlasu svědomí', což znamená spočívat svým rozuměním v rozevření a zároveň vzájemném průniku možností rozumějícího zohledňování naléhavosti zakládající meze bytí pobytu na jedné straně a na straně druhé sebezastírajícího odvratu od tohoto zohledňování do zaujetí obstaráváním konkrétně daných světských situací, znamená zároveň *právě již slyšet, zaslechnout*. To ovšem v rámci tohoto rozevření existenciálních možností znamená *již vstoupit* do možnosti zohledňujícího naslouchání naléhavosti zakládající meze bytí pobytu. Tak je pobyt v okamžiku zaslechnutí volání hlasu svědomí již nakročen do *rozhodnutí* této specifické situace. Rozhodnutí této specifické situace se však dovršuje odpovědí, které se volání hlasu svědomí jako modus vyslovujícího se oslovování domáhá.<sup>49</sup> *Odpovědí* pak je *přijetí* této naléhající výzvy volání, což ovšem znamená přijetí rozumějícího zohledňování (čili naslouchajícího respektování) naléhavosti zakládající meze bytí pobytu, kterou jsme takto s to nechat promlouvat do našeho každodenního zařizování se v konkrétních světských situacích.<sup>50</sup> V tomto naslouchajícím respektování naléhání hlasu svědomí, tzn. respektování celostního naléhání původní spolupatřičnosti naléhavostí 'býti vůbec tady' a 'moci nebýti', v němž se rozevívá původní otevřenost rozumění 'býti' jako nejvlastnější možnosti pobytu, získávají pak světské situace pobytu samy charakter 'právě jen jeho vlastních' možností, jak tady (ve světě) býti.<sup>51</sup> Rozumět právě dané konkrétní prostorově-významově zartikulované a zorientované světské situaci jako 'právě jen své vlastní' situaci a možnosti znamená, že se pobytu nabízejí jeho světské situace v jedinečnosti a takto i jako neopakovatelné, což si na druhou stranu od pobytu vyžaduje stát v nich a uchopovat je vždy jen 'sám za sebe', což v Heideggerově výkladu znamená modus autentičnosti existence.

Tato specifická situace 'odpovídat rozumějícím zohledňováním naléhavosti původního založení vlastní existence' je tak tedy rozhodnutým vkročením do rozevřených možností existence. Aby se tato situace takto mohla ustavit, předpokládá si to vůbec rozevření oněch krajních možností, které se v ní pronikají a v nichž se jedinečně může rozhodnout o vkročení do možnosti 'rozumějícího zohledňování původního založení vlastní existence'. Rozevření možností se děje pronikáním tichého naléhání zakládající meze bytí pobytu do převládajícího

<sup>49</sup> Motivem *rozhodnutí* tlumočím Heideggerův motiv „die Entschlossenheit“, kterým právě postihuje sledovanou specifickou existenciální situaci, v níž dochází k tomu, že pobyt je ve svém obratu do konkrétně zvýznamněných světských situací uvolněn pro naslouchání naléhavosti jeho nejvlastnějšího existenciálního založení. Srov. tamt., § 60, s. 296 – 297.

<sup>50</sup> Tímto způsobem tlumočím Heideggerův motiv „das Gewissen-haben-wollen“, který je komplementární k motivu „die Entschlossenheit“. Srov. tamt. Přitom – obdobně jako u motivu uvolnění, resp. svobody – nelze interpretovat motiv 'chtít mít svědomí' na základě představy intencionálně podmíněného rozhodování či chtění, neboť následováním Heideggerových analýz se pohybujeme na fenomenálním poli, jež je pro intencionální vztahování se k něčemu jeho předintencionálním předpokladem.

<sup>51</sup> „... Die Situation ist das je in der Entschlossenheit erschlossene Da, als welches das existierende Seiende da ist. ... Entschlossen für das Da, als welches das Selbst existierend zu sein hat, erschließt sich ihm erst der jeweilige faktische Bewandtnischarakter der Umstände. ... Dem Man dagegen ist die Situation wesenhaft verschlossen. Es kennt nur die 'allgemeine Lage' ...“ Tamt., s. 299 – 300.

a pro své založení zaslepeného každodenního obstarávání konkrétních světských situací. Jen v takovémto rozevření se tato specifická situace může rozhodnout do podoby ‘rozumějíciho zohledňování onoho tichého naléhání původního založení vlastní existence’. – Vnější brána, struktura této specifické situace odpovídá tomu, co v běžné řeči označujeme jako volbu z možností, jejíž předpokladem je svoboda volby těchto možností. Svoboda volby možností ovšem předpokládá především vyvstání a rozevření těchto možností. – Co se ovšem ve sledované specifické existenciální situaci rozevřít je samo plné rozvinutí struktury existence, jejíž strukturní póly se nabízejí ve faktickém existování jako jeho možné způsoby. Aby se takto mohly rozevřít a nabízet, to předpokládá jednak právě plné rozvinutí struktury existence až po její každodenní obstarávající pohyb v souvislostech světských situací a jednak to předpokládá pronikání naléhavosti původního založení existence právě do jejího každodenního rozptýlení v zaujetí zařizováním se v daných světských situacích. Při sledování této konstituce je však zapotřebí mít na zřeteli to, že rozevření sledovaných možných způsobů existování a jejich průnik se zakládá v původní otevřenosti rozumění bytí (jež se rozevřít ve spolupatřičnosti naléhavostí ‘býti vůbec tady’ a ‘moci nebýti’), z níž se rozehrává a ustavuje lidská existence ve svém plném strukturním rozvinutí. Z ustavování tohoto původního založení, tj. z bytostné naléhavosti zakládající meze bytí pobytu, promlouvá i hlas svědomí, který volá nazpět k tomuto původnímu založení vlastní existence. Toto volání proniká do každodenního sebezastírání a vytváří v průniku s ním rozevření krajních možných způsobů, jak existovat. Aby se tyto krajní způsoby existování nabízely v rozumění pobytu jako *možnosti*, musí již jeho rozumění tomu, jak býti, rozlišovat mezi ‘možným’ a ‘nemožným’. Tato diference ‘možné – nemožné’ může ovšem být vzhledem ke sledovaným základním strukturám existence dána pouze ze zakoušení původní *negativity*, ve vztahu k níž *pozitivita* (facticita) nabývá charakteru *možného*.<sup>52</sup> Tuto původní negativitu, vůči níž pozitivita nabývá charakteru ‘být možné’, jsme ovšem již analyzovali jako původní spolupatřičnost naléhavostí ‘býti vůbec tady’ a ‘moci nebýti’, v níž právě facticita (pozitivita) ‘býti vůbec tady’ nabývá charakteru ‘možno býti’, a to právě jen ve vztahu k ‘moci nebýti’, tj. ve vztahu k *nejkrajnější mezi* bytí pobytu, která se ovšem v nyní sledovaných souvislostech ukazuje i jako zakládající mez pro rozumění významu *možnosti*. Z tohoto ustavení se pak určuje nejen vlastní bytí pobytu jako ‘moci býti’ a svět jako možnost, na niž je toto vlastní ‘moci býti’ odkázáno, ale – obdobně jak bylo vykázano na ontologickém pohybu z významňování ve vertikálním i horizontálním rozsahu celé existenciální struktury – charakter *možnosti* získávají i konkrétně prostorově-významové souvislosti, do nichž se pobyt rozvrhuje jako do svých konkrétních světských možností, jak tady býti. V tomto plném rozvinutí struktury existence se pak mohou při zaslechnutí hlasu svědomí rozevřít i ony dvě krajní možnosti, jak býti. – To, co v tomto odstavci bylo v souladu s Heideggerovou terminologií označeno jako *svoboda* a co bychom z perspektivy našeho každodenního zařizování se ve světských možnostech chápali jako svobodu volby možností, je původní existenciální fenomén, který jako rozevření a vyvstání

<sup>52</sup> K souvislosti negativity (nicotnosti) a pozitivity (tímto termínem v souvislosti s termínem negativity označuji facticitu, která byla již výše vyložena jako vrženost v souvislosti se sledováním existenciálního fenoménu naladění), srov.: „... Grundsein besagt demnach, des eigensten Seins von Grund auf *nie* mächtig sein. Dieses *Nicht* gehört zum existenzialen Sinn der Geworfenheit. Grund-seiend *ist* es [das Dasein] selbst eine Nichtigkeit seiner selbst. Nichtigkeit ... meint ein Nicht, das dieses *Sein* des Daseins, seine Geworfenheit, konstituiert.“ Tamt., § 58, s. 284. Tento výklad je třeba vztáhnout na již výše provedenou interpretaci existenciálního smyslu smrti, který spočívá v tom, že nejvlastnější základ existence se ustavuje ve spolupatřičnosti naléhavostí ‘býti vůbec tady’ a ‘moci nebýti’, ve které se rozevřít otevřenost rozumění vlastnímu bytí, která se takto otevírá jen ve vztahu ke své nekrajnější *možno býti* (tzn. *moci nebýti*). V Heideggerových analýzách lze jako doklad pro tuto interpretaci ukázat již výše odkázané resumující syntézy. Srov. např.: „Entschlossen übernimmt das Dasein eigentlich in seiner Existenz, daß es der nichtige Grund seiner Nichtigkeit *ist*. Den Tod begriffen wir existenzial als die charakterisierte Möglichkeit der *Unmöglichkeit* der Existenz, das heißt als schlechthinnige Nichtigkeit des Daseins. ...“ Tamt., § 62, s. 306.

možností vůbec koření v samém ustavování základu vlastní existence, tzn. v původní spolupatřičnosti naléhavostí 'býti vůbec tady' a 'moci nebýti', v nichž se rozevívá původní otevřenost vlastnímu bytí.

V této interpretaci založení existenciálního fenoménu svobody (resp. rozevření, v němž se uvolňují a nabízejí možnosti) jsme se opět, byť při sledování jiných strukturních souvislostí, dostali k zakládající mezi, kterou jsem v těchto souvislostech charakterizoval jako *negativitu* (nicotnost). Jde ovšem o postižení téhož ustavování základu vlastní existence, který byl výše popsán jako původní spolupatřičnost naléhavostí 'býti vůbec tady' a 'moci nebýti', v nichž se rozevívá otevřenost rozumění vlastnímu bytí, které ve vztahu k tomuto vlastnímu založení nabývá charakteru 'možno býti', resp. 'býti s to vlastního *možno býti*'. Původní negativita jako základní určení pak prostupuje v různých způsobech i celou založenou a rozvinutou strukturu existence.<sup>53</sup> Může jít o extrémní propadnutí náladě úzkosti, která paralyzuje obrat ke konkrétním souvislostem daných světských okolností. Může ovšem také jít o nezaslechnutí hlasu svědomí, který naléhá z nejvlastnějšího založení existence do její každodenní rozptýlenosti; anebo naopak může jít o rozbití této sebezastírající každodennosti a uvolnění se tak pro slyšení naléhání vlastního původního založení existence. A může také jít o každodenní zkušenost s volbou možností, kdy negativitu zakoušíme v její světské podobě např. tím, že volbou jedné možnosti *neuchopujeme* jinou.<sup>54</sup> Avšak i tato každodenní zkušenost negativity v *nevolení* možností se zakládá v původním porozumění pro to, co to znamená 'být možné' resp. 'nemožné', které spočívá vůbec ve vlastní zakládající a nejkrajnější *mezi* bytí pobytu. Z této odkrývané zakládající meze je pak zapotřebí zpětně interpretovat konstituci možností našeho každodenního rozumění, které se v nich rozvrhuje, a nikoli obráceně přejít interpretaci ustavování základu existence přesně opačně odkazem na každodenní zkušenost volby z možností již konstituovaných světských souvislostí.

#### **d) Naslouchání naléhavosti a odpovědnost ve vlastních situacích**

V předešlé kapitole se na specificky pojatém fenoménu svědomí ukázalo, jaký dosah a jakou roli má konečnost existence v našem každodenním zaujetí právě danou světskou situací. Toto specifické svědomí znamená, že do našeho každodenního zaujetí souvislostmi konkrétní světské situace vstupuje v podobě bezhlasého naléhání původní založení vlastní existence, které se ustavuje ve spolupatřičnosti naléhavostí 'býti vůbec tady' a 'moci nebýti'. Odpovědí na tuto bezhlasou naléhavost vlastního původního založení existence je naslouchání, které nechává do zřetele našeho porozumění sobě v konkrétních světských situacích vstupovat a tak zohledňovat nejzákladnější určení vlastní existence. Těmito určeními je jednak to, že jde právě o *vlastní bytí*, a jednak to, že takto o ně jde ve světě, který je *možností*, v níž se toto 'jít mu právě o vlastní bytí' *jedině může* naplňovat. Tato základní určení, která získávají svůj smysl ve vztahu ke své nejvlastnější možnosti 'moci nebýt', se dále přenášejí i na konkrétně významné celkové světské situace a v rámci nich i na jejich vnitřní prostorově-významové souvislosti, v nichž se pobyt s někým či něčím setkává, resp. setkávat může. Konkrétně významné celkové světské situace a jejich vnitřní prostorově-významové souvislosti, které se pobytu v nich otevírají, se mu nabízejí a naléhají na něj jako právě *jeho vlastní* situace a *jeho vlastní* možnosti. Navíc rozumějící respektování bezhlasého naléhání své nejvlastnější

---

<sup>53</sup> „In der Struktur der Geworfenheit sowohl wie in der des Entwurfs liegt wesentlich eine Nichtigkeit. Und sie ist der Grund für die Möglichkeit der Nichtigkeit des *uneigentlichen* Daseins im Verfallen, als welches es je schon immer faktisch ist. *Die Sorge selbst ist in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt.* ...“ Tamt., § 58, s. 285.

<sup>54</sup> „... Die gemeinte Nichtigkeit gehört zum Freisein des Daseins für seine existenziellen Möglichkeiten. Die Freiheit aber *ist* nur in der Wahl der einen, das heißt im Tragen des Nichtgewählthabens und Nichtaushwählenkönnens der anderen.“ Tamt.

možnosti 'moci nebýt' nechává vyvstat a naléhat tyto vždy jeho vlastní situace a možnosti také v tomto aspektu konečnosti, což ohledně světských možností a situací znamená, že se nabízejí jako *neopakovatelné a jedinečné*. Neopakovatelnost a jedinečnost vždy vlastních situací a možností právě vlastního bytí pobytu určuje zásadním způsobem rozumějící rozvrhování se v těchto situacích a možnostech. Vedle *existenciální* autentičnosti (ať už v ryzi podobě v modu propadnutí úzkosti či právě v modu svědomí, kdy dochází k průniku nejpůvodnějšího založení existence do každodenního porozumění a k jeho zohlednění v něm) můžeme pak patrně mluvit i o autentičnosti *praktické*, která sice spočívá právě v existenciálním fenoménu svědomí, nicméně určuje jednání pobytu v jeho konkrétních světských situacích, v nichž je pobyt zohledněnou naléhavostí vlastního bytí a vlastními, vždy jedinečnými a neopakovatelnými situacemi vybízen k tomu, aby jednal *sám za sebe* adekvátně tomu, co ho oslovuje jako *právě jen jeho vlastní situace jednání*.

V této souvislosti můžeme přitom uvážit i to,<sup>55</sup> že konkrétní podoba a možnosti porozumění sobě ve světě jsou utvářeny již vždy předem osvojenou prostorově-významovou artikulací světa, jejíž součástí je i porozumění tomu, jak se lze kdy a v jakých okolnostech s kým, resp. s čím setkávat a vůbec jednat či se zařizovat. Tato osvojená artikulace světa nám skýtá jeho srozumitelnost, která nechává svět vyvstat jako vždy nějak v celku zvýznamněnou světskou situaci a která nám zároveň tuto světskou situaci otevírá ohledně jejích vnitřních prostorově-významových souvislostí a možností. Na druhou stranu osvojená artikulace toho, jak můžeme být ve světě, utváří i konkrétní porozumění pobytu sobě ohledně toho, 'kým' v takto srozumitelném světě vlastně sám jest, resp. 'kým být může' či 'kým může chtít být'. – Jestliže v tomto konkrétním rozvrhu porozumění dochází k naslouchajícímu zohledňování nejzákladnějších určení vlastní existence, pak oslovují pobyt situace a možnosti, které se mu nabízejí, jako právě *jeho vlastní situace a možnosti*, které ho touto svou naléhavostí 'právě *vlastních situací a možností*' vybízejí k *jeho vlastnímu a nezastupitelnému jednání* v nich. Na druhou stranu je touto naléhavostí *vlastních situací* oslovováno porozumění pobytu sobě ohledně toho, 'kým sám jest'. Pokud přitom ve svém porozumění zohledňuje i naléhavost toho, že to je právě *jeho vlastní bytí*, o které *tady* jde, je pobyt vybízen naléhavostí rozpoznané *vlastní situace* odpovídat na ni adekvátně svému vlastnímu porozumění tomu, *kým vlastně jest*. Odpovědí na naléhavost rozpoznané vlastní situace je konkrétní jednání (či také nejednání), v němž se spojují rozpoznané požadavky situace a vlastní porozumění sobě v nich. Přitom dochází k tomu, že vždy předběžné porozumění sobě a možnostem světských situací se ve svém očekávání potvrzuje a osvědčuje (může ovšem i zklamat či zklamat se). Toto osvědčování se odehrává ve vždy jedinečné situaci jednání, která si vyžaduje vždy adekvátně své zvláštnosti přiměřený přístup, takže pak každé jednání není pouze osvědčením předem očekávaného, ale díky nutnosti přiměřovat se jedinečné situaci je také rozšířením porozumění tomu, *jak lze tady jednat*. Takovéto rozšiřování porozumění o nové možnosti (resp. jinakosti) je ovšem v posledku rozšiřováním původní osvojené prostorově-významové artikulace srozumitelnosti světa a bytí pobytu v něm. – Těmito souvislostmi jsme však přešli z existenciální problematiky na půdu témat etiky, jak jí rozumějí např. Gadamer či Arendtová.<sup>56</sup> V souvislosti s existenciální problematikou je přitom podstatné vidět, že tento

<sup>55</sup> Toto bylo již výše naznačeno při interpretaci existenciální role řeči v první části této práce v kap. I.3.c a I.3.d.

<sup>56</sup> Můj popis vztahu mezi požadavky rozpoznané situace jednání na jedné straně a na druhé straně porozuměním sobě ohledně toho, 'kdo' jsem, je v podstatě shodný s výkladem hermeneutických aspektů Aristotelovy etiky v H.-G. GADAMER, *Problém dějinného vědomí*, s. 31n; nebo s výkladem role univerzálních principů porozumění sobě v jednání v H. ARENTOVÁ, *Mezi minulostí a budoucností*, s. 136 – 137. – Gadamer vykládá jistě hermeneutické aspekty etiky na Aristotelově etice. Nicméně i přímo v Heideggerově analytice pobytu, která nepojednává explicitně o etických otázkách, bychom našli mnoho korespondujících motivů právě s Aristotelovou etikou a dalšími motivy Aristotelovy praktické filosofie. Srov. např. v *Etice Nikomachově* hned úvodní Aristotelovu analýzu dobra ve struktuře navzájem na sebe odkázaných účelů (ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*, Praha: Rezek, 1996, překl. A. Kříž, 1094 a 6 – 25) s Heideggerovou analytikou konstituce

přechod je konzistentní, že zde není žádný oborový nepřekonatelný rozdíl mezi etikou a fenomenologicky pojatou ontologií, nýbrž naopak že jde o jednu fenomenální oblast, totiž o lidskou existenci v jejím plném strukturním a faktickém rozvinutí.

U těchto eticko-existenciálních souvislostí můžeme alespoň formou krátkých poznámek poukázat ještě na několik motivů. – První se nám dostane do zřetele, když uvážíme, že osvojení prostorově-významové artikulace rozumění souvisí s dějinností existence. Pobyt je ve světě zakotven díky osvojení tradované významové artikulace srozumitelnosti světa. Pokud z povahy svého nejvlastnějšího založení rozumí světu, v němž je takto zakotven, jako možnosti, na níž je jedině ohledně svého bytí odkázán, bude naléhavost tohoto odkázání vybízet ke starosti o svět a k péči o to, co je v onom osvojení převzato.<sup>57</sup> – Další motiv souvisí s tím, že osvojená artikulace srozumitelnosti světa je *společně sdílená* a že tak vytváří předpoklad vzájemného dorozumění se, vzájemného jednání a vůbec i utváření vztahů mezi sebou navzájem. Stačí jen uvážit, jak bohatá motivová oblast se nám otevírá, když budeme promýšlet, co všechno přitom hraje roli; co se např. děje, když se na tyto vztahy promítá anebo nepromítá aspekt jedinečnosti, neopakovatelnosti a nezastupitelnosti, který je založen v konečnosti lidské existence; nebo jak se ve vztazích k druhým děje osvědčování vlastního porozumění sobě ohledně vztahů k druhým atd. – Třetím motivem, na který chci upozornit, je jisté výjimečné zakoušení jedinečnosti a neopakovatelnosti vlastních situací, resp. vlastního bytí ve světě vůbec. Jde např. o fenomény hry či slavnosti, které se vymykají každodenní prostorově-významové artikulaci srozumitelnosti světa, mají svou vlastní srozumitelnost a artikulaci, jejíž základním určením je koncentrace do sebe (mají smysl samy v sobě jen v okamžiku jejich prožívání) a vydělení se z každodenního zaujetí světskými souvislostmi obstarávání, kterými jsme vždy odkazováni k dalším a dalším požadavkům obstarávání.<sup>58</sup> V existenciálních fenoménech hry a slavnosti se ovšem odhaluje ještě cosi původnějšího, totiž to, že smysl plně prožívaného přítomného okamžiku, v němž můžeme plně zakusit nalehnutí jedinečnosti a neopakovatelnosti – ať už dané situace, druhých či vlastního bytí vůbec, – spočívá v našem původním vystavení do nejvlastnější možnosti ‘moci nebýt’, jež se vyznačuje tím, že jen z ní a vůči ní může vůbec vyvstávat možnost intenzivního zakoušení vlastního ‘bytí vůbec tady’ a jeho smyslu.<sup>59</sup>

---

odkazování vhodnostních významů jsoucna v našem zařizování se ve světských souvislostech; nebo viz Heideggerův explicitní odkaz (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 30, s. 140) na Aristotelovo pojednání o strachu v *Rétorice* (ARISTOTELÉS, *Rétorika / Poetika*, Praha: Rezek, 1999, překl. A. Kříž, 1382 a 20 – 1383 b 11).

<sup>57</sup> Srov. pojetí odpovědnosti za vždy starší svět v H. ARENDTOVÁ, *Mezi minulostí a budoucností*, zvl. s. 153n.

<sup>58</sup> Srov. příhodné výklady v E. FINK, *Oáza štěstí*, Praha: Mladá fronta, 1992 (překl. J. Černý a V. Koubová), E. FINK, *Hra jako symbol světa*, Praha: Český spisovatel, 1993 (překl. M. Petříček) nebo též v H.-G. GADAMER, *Aktualita krásného. Umění jako hra, symbol a slavnost*, Praha: TRIÁDA, 2003 (překl. D. Filip).

<sup>59</sup> Srov. s Finkovým výkladem epikurovské filosofie v E. FINK, *Oáza štěstí*, s. 53 – 54: „Jeho [Epikurova] nauka nám ukládá brát konečnost s plnou vážností, přijmout jedinečnost a neopakovatelnost lidské existence ... [Epikuros] zbavuje lidi snu o věčném životě a otevírá jim jiný vztah k času, jiné pojetí času: konečnost našeho života a jeho hlubokou intenzitu.“



## 2. Pokusy o hlubší analýzy základu existence: ontologická diference, transcendence a bytostná negativita (nic)

Heidegger v *Bytí a čase* potřeboval explikovat na fenoménu existenciální konečnosti celost jednotné struktury existence a na fenoménu specificky pojatého svědomí předvést fenomenální výkaz toho, jak jsou plně rozvinuté struktury existence určovány z jejího bytostného založení. Tím získal ucelenou fenomenální půdu pro následně plánovanou interpretaci jejích časových význačností, na kterou měla navazovat explikace času jako horizontu rozumění bytí vůbec.<sup>60</sup> Z celého zamýšleného postupu se v rámci *Bytí a času* podařilo splnit pouze prvotní interpretaci časových význačností klíčových existenciálních struktur a jejich vzájemnou podmíněnost a bytostnou odkázanost na sebe navzájem.<sup>61</sup> Cesta k původně vytyčenému cíli, tzn. k explikaci času jako horizontu rozumění bytí vůbec, zůstala nevypracována, a tak samozřejmě nebyla vypracována ani opětovná interpretace existenciálních struktur z tohoto horizontu, jenž měl být takto získán.<sup>62</sup> – Heideggerovy interpretace založení existence v časovosti nebudu v této své předkládané práci již následovat. Namísto toho se soustředím na některé jiné klíčové motivy, kterých jsem se v předchozích částech již dotkl či které jsem již více či méně interpretačně rozpracoval a které se staly klíčovými pojmy v Heideggerových pojednáních, jež tematicky navazují na analýzy z *Bytí a času*. Následně sledované klíčové motivy doplňují analýzy a interpretace původního založení existence, a tzn. i její prostorovosti.

Z těchto motivů předně běží o otázku přechodu od původní otevřenosti naléhavosti faktu 'bytí vůbec tady' ke každodennímu zaujetí jsoucný, jež se stává v našem každodenním rozumění vůdčím kritériem i pro porozumění vlastní existenci, čímž si toto rozumění své původní založení překrývá. Tento přechod je teoreticky zachytitelný – a Heidegger ukazuje, že tradice to tak činí v různých způsobech,<sup>63</sup> – jako rozdíl mezi bytím a jsoucnem. Rozdíl mezi bytím a jsoucnem Heidegger terminologicky uchopuje výrazem „ontologická diference“.<sup>64</sup> – Založení tohoto rozlišování se ovšem ustavuje ve zmíněném přechodu od původní otevřenosti naléhavosti faktu 'bytí vůbec tady' k zaujetí jsoucný ve světě, kteréžto zaujetí je faktickou odpovědí na klíčové určení existence, jež spočívá v tom, že pobytu jde

<sup>60</sup> Srov. rozvržení a zdůvodnění postupu na začátku *Bytí a času*; M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §§ 5 a 8, zvl. s. 16 – 17 a 39 – 40.

<sup>61</sup> Tamt., §§ 65 – 71, s. 323n.

<sup>62</sup> Ve srovnání se schematickým rozvržení celého postupu byla naplněna pouze jedna třetina předpokládané práce. Srov. tamt., § 8, s. 39 – 40.

<sup>63</sup> Z textů, ze kterých dále čerpám, viz např. výklady v M. HEIDEGGER, *GA, Bd. 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 9, s. 77, kde Heidegger při kritickém rozboru Kantovy teze, že bytí není reálným predikátem, ukazuje, že tato teze implikuje rozdíl mezi bytím a jsoucnem. Kantova koncepce ovšem navazuje jednak na novověké rozlišení způsobů bytí (být po způsobu *res cogitans* a po způsobu *res extensa*) a jednak na tradiční rozlišování stránek bytí na stránku věcně obsažného určení jsoucna (*essentia*) a na stránku vlastního výskytu jsoucna (*existentia*). Tradičně se přitom toto rozlišování vztahuje na Aristotelovo rozlišení prvních a druhých podstat (jsoucností), což je u Aristotela jeden ze způsobů vypovídání o bytí, který je tradicí chápán právě jako rozlišení mezi jsoucností jsoucna ve smyslu svébytného výskytu něčeho a věcně obsažným určením jsoucna, jež ho jednak činí tím, čím je, a jež je takto zároveň tím, co lze na tomto jsoucnu uchopit jednoznačně určitým pojmem. V odkázaném textu Heidegger podrobně sleduje různé aspekty těchto souvislostí v prvních čtyřech kapitolách prvního dílu.

<sup>64</sup> Motiv rozdílu bytí a jsoucna je zásadně přítomen ve sledovaných studiích *Bytí a času*, a to již od úvodních pasáží, kde se vymezuje základní problematika; viz např. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 1, s. 4. Uchopení pomocí termínu „ontologická diference“ a základní formulace problému lze najít v přednáškách *Základní problémy fenomenologie*, M. HEIDEGGER, *GA, Bd. 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie*, kde již v § 4, s. 22 je analýza založení ontologické diference v časovosti vytyčena jako jeden ze základních úkolů těchto přednášek. Co do rozsahu problematiky a dosahu jejího založení je však motiv ontologické diference sledován patrně nejpronikavěji ve studii *O bytostném založení důvodu* – „Vom Wesen des Grundes“, in M. HEIDEGGER, *GA, Bd. 9, Wegmarken*, s. 123n.

v jeho bytí o to, aby byl (o vlastní ‘moci býtí’), přičemž toto určení je založeno právě vždy v otevřenosti naléhání faktu bytí, která se rozevívá ve spolupatřičnosti naléhavostí ‘býtí vůbec tady’ a ‘moci nebýtí’. Rozlišování mezi bytím a jsoucнем se ustavuje v rámci plného strukturního rozvinutí existence, jako jehož základ a předpoklad se ukázalo ustavení klíčové vazby ‘bytí pobytu’ a ‘světa’ (Heideggerovou terminologií „bytí-ve-světě“), která se ovšem původně zakládá ve spolupatřičnosti naléhavostí ‘býtí vůbec tady’ a ‘moci nebýtí’. V tomto nejpůvodnějším založení naráží rozumějící ‘moci býtí’ pobytu na svou nejkrajnější mez, která stojí vně jeho dosahu, do níž je však zároveň vždy již nakročen a která vůbec zakládá jeho rozumějící ‘moci býtí’ a k němu jeho komplementární stránku světa jako možnosti, do níž se toto ‘moci býtí’ obrací. Souvislost rozvrhu klíčové vazby ‘bytí pobytu’ a světa a jeho založení v bytostné negativitě (‘moci nebýtí’), vůči které se výlučně konstituuje vlastní fakticita pobytu, tematizuje Heidegger v souvislosti s motivem „transcendence“.<sup>65</sup> – Oběma motivy – ontologickou diferencí a transcendencí – jsme odkazováni k jejich nejpůvodnějšmu založení v otevřenosti bytí vůbec, která se rozevívá ve spolupatřičnosti naléhavostí ‘býtí vůbec tady’ a ‘moci nebýtí’ a kterou jsem výše interpretoval i jako vzájemnou spolupatřičnost bytostné pozitivivity (tzn. fakticity pobytu, resp. vrženosti) a bytostné negativity, kteroužto negativitu v *Bytí a čase* Heidegger pojednal motivem „nicotnosti“ a kterou ohledně jejích různých strukturních existenciálních rolí a možností ji zakoušet analyzuje též motivem „nic“. – Tyto tři pojmy – ontologická diference, transcendence a bytostná negativita (nic) – vyznačují tři navzájem se prostupující fenomenální okruhy, jejichž explikací a artikulací Heidegger proniká hlouběji do původního založení existence, což znamená i k původnímu založení prostorovosti. Zmíněným třem okruhům se v jejich vzájemných souvislostech budu věnovat v následujících třech podkapitolách, kterými uzavřu sledování ustavování základu existenciální prostorovosti.

### a) Ontologická diference, transcendence a otázka, „odkud“ se dává bytí

Pro prohloubení náhledu do bytostného základu existence a jeho ustavování, což znamená i bytostného založení existenciální prostorovosti, jsem jako bezprostředně další vodítko a podklad svého výkladu zvolil Heideggerův soubor přednášek *Základní problémy fenomenologie*, které jsou pro již výše předestřené souvislosti význačné z několika důvodů. – Předně proto, že sám Heidegger v úvodu tohoto přednáškového souboru poznamenává, že jde o nové vypracování třetího oddílu prvního dílu *Bytí a času*.<sup>66</sup> V tomto plánovaném třetím oddíle prvního dílu *Bytí a času*, který měl nést název „Čas a bytí“,<sup>67</sup> měl být naplněn původně

<sup>65</sup> V *Bytí a čase* se explicitně o „transcendenci“ mluví v souvislosti se světem, přičemž termín transcendence je užít spíše ve významu apriorního předpokladu možnosti vztahování se k jsoucnu, kdy v obratu k jsoucnu nelze uchopit svět v jeho zakládajícím existenciálním významu, takže v tomto ohledu (od zaujetí jsoucнем) má svět charakter vždy neuchopitelného předpokladu, který jím založený vztah k jsoucnu vždy přesahuje. Srov.: „Das faktische besorgende Sein bei Zuhandenen, die Thematisierung des Vorhandenen und das objektivierende Entdecken dieses Seienden *setzen schon Welt voraus*, das heißt, sind nur als Weisen des In-der-Welt-seins möglich. In der horizontalen Einheit der ekstatischen Zeitlichkeit gründend, ist die Welt transzendent. Sie muß schon ekstatisch erschlossen sein, damit aus ihr her innerweltliches Seiendes begegnen kann. ...“ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 69, s. 365 – 366. Transcendentnost světa je zde předpokladem setkávání se se jsoucнем, a potažmo je tedy i předpokladem či polem pro rozlišení bytí a jsoucna, nicméně termín transcendence je užít spíše pro označení tohoto charakteru předpokladu a motiv transcendence není již věcně explicitně interpretován v souvislosti s bytostnou negativitou bytí pobytu, která je tou nejzašší zakládající mezí, do níž je pobyt vždy již nakročen. K té jsme pouze odkázáni přes motiv založení apriorního charakteru světa v časovosti. – Motiv transcendence Heidegger hlouběji interpretuje v souvislosti s rozvržením klíčové vazby bytí pobytu a světa (bytí-ve-světě) v *Základních problémech fenomenologie*. Z dále využitých textů je transcendence explicitně pojednána v souvislosti s bytostnou negativitou (nic) v přednášce *Co je metafysika?* a podrobně je tematizována v souvislosti s ontologickou diferencí ve studii *O bytostném založení důvodu*.

<sup>66</sup> M. HEIDEGGER, *GA, Bd. 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 1, s. 1, poznámka pod čarou.

<sup>67</sup> Základní rozvrh jednotlivých základních částí celkově plánované práce viz v M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 8, s. 39 – 40. K zamýšlenému názvu se Heidegger vrací až po desetiletích v přednášce *Zeit und Sein* (1962)

vytyčený cíl *Bytí a času*, kterým bylo odkrytí času jako horizontu rozumění bytí vůbec.<sup>68</sup> To znamená (přestože problematiku časovosti ve své práci nechávám stranou), že se při sledování analýz v *Základních problémech fenomenologie* pohybujeme v identickém rámci záměru a předpokládaného cíle jako v *Bytí a čase*. Záměrem je vypracování otázky po smyslu bytí a předpokládaným cílem je zmíněné odkrytí času jako horizontu rozumění bytí vůbec.<sup>69</sup> – Kromě toho je důležité, že Heidegger v souboru těchto přednášek ve svých výkladech explicitně odkazuje na výsledky přípravných existenciálních analýz z *Bytí a času*,<sup>70</sup> které v těchto přednáškách již znovu v plné šíři nerozpracovává, nýbrž povětšinou spíše rekapituluje. – Za předpokladu věcné přiměřenosti přípravné analytiky pobytu z *Bytí a času* ovšem Heidegger volí v přednáškách *Základní problémy fenomenologie* jiný postup, kterým chce odhalit základní problémy ohledně pojmání bytí. Východiskem jsou konkrétní teze o bytí, jejichž kritickým rozbořením a za soustavného srovnávání právě s výsledky existenciální analytiky v nich máme odhalit jisté tradiční tendence ohledně uchopování bytí.<sup>71</sup> Zvolené konkrétní teze jsou tak pojaty jako konkrétní a historicky doložitelné formulace těchto tradičních tendencí, které ovšem samy jsou ve svém základu odpovědí na nějaký původnější problém s uchopováním bytí, který spočívá ve vyvstání tematiky bytí vůbec. Heidegger se explikací těchto tradičních tendencí ze zvolených konkrétních historicky doložitelných tezí o bytí snaží dovést k oněm původním problémům s uchopováním bytí vůbec.<sup>72</sup> – Zde pak

---

vydané v M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, s. 1n, kde mj. zpětně – ovšem již z jiné pozice tázání po bytí – reflektuje souvislost s *Bytím a časem*.

<sup>68</sup> Srov. vůbec úvodní formulaci záměru a cíle *Bytí a času* a rozpis a zdůvodnění jednotlivých fází postupu v jeho naplňování. Viz M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, s. 1 a § 5, s. 15n.

<sup>69</sup> „Die Betrachtung des in diesen Thesen Genannten führt zu der Einsicht, daß diese Thesen nicht zureichend – auch nur als Probleme – aufgeworfen werden können, solange nicht die *Fundamentalfrage* aller Wissenschaft vom Sein gestellt und beantwortet ist: *die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt*.“ M. HEIDEGGER, *GA, Bd. 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 4, s. 20 – 21. To srov. s úvodním vymezením záměru a cíle v M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, s. 1. Ve srovnání s pojetím postupu v *Bytí a čase* se shoduje i předpoklad základního rozvrhu tohoto postupu v *Základních problémech fenomenologie*: nejprve musíme vůbec v přípravné analytice odkrýt přístup k bytí, explikovat jeho smysl a teprve poté z této perspektivy plně uchopeného smyslu bytí znovu interpretovat dříve získané existenciální struktury či – v případě *Základních problémů fenomenologie* – problematiku tradičního základního pojmání bytí. V *Bytí a čase* srov. rozvrh postupu v § 5, s. 15n.

<sup>70</sup> „... noch weniger ist es möglich, hier die Ontologie des Daseins auch nur in den Hauptzügen auszuführen und darzustellen. Einen Versuch dazu habe ich in der eben erschienenen ersten Hälfte meiner Abhandlung ‘Sein und Zeit’ vorgelegt.“ M. HEIDEGGER, *GA, Bd. 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 9, s. 78; to dále srov. např. tamt., s. 323, 394 (pozn. pod čarou) aj.

<sup>71</sup> Konkrétní základní teze jsou zvoleny čtyři: 1. Kantova teze, že bytí není reálným predikátem; 2. středověké členění význačnosti bytí na stránky *essentia* a *existentia*, které se odvolává na Aristotela; 3. novověké rozlišení způsobů bytí na bytí přírody ve smyslu *res extensa* a bytí ducha ve smyslu *res cogitans*; 4. teze logiky, že veškeré jsoucno lze vyslovit prostřednictvím „jest“, kterým se míní kopula. Tamt., § 4, s. 20. Jinak vlastní pojednání těchto tezí je náplní první části přednášek, tamt., §§ 7 – 18, s. 35 – 320. Z těchto tezí Heidegger explikuje základní tradiční tendence ohledně pojmání bytí. Jde o rozlišování bytí a jsoucna (ontologická diference), o artikulaci stránek bytí na stránku věcně obsažného určení (*co něco jest*) a stránku výskytu (*že to něco jest*), o rozlišování způsobů bytí při jednotě jejich rozmanitosti a nakonec o otázku po pravdě bytí jako původní odhalenosti. Přitom se při analýzách této problematiky ukáže jako klíčovým jsoucno, které je vůbec k bytí ve vztahu a jemuž se bytí vůbec dává. Tímto jsoucnem je jsoucno člověk, pobyt. To implikuje úkol analytiky existence (bytí pobytu), která nás má dovést k založení existence v časovosti. Explikací založení existenciálních struktur v časovosti se proměňuje i naše interpretační perspektiva. Interpretace bytí na základě odkryté časovosti je určena jako temporální a jejím smyslem je interpretovat bytí z času. Temporalita se tak stává jedním z klíčových problémů, který je zapotřebí vypracovat. Z ní je pak třeba reinterpretovat i výše vytyčené základní problémy, které byly odkryty ze zvolených konkrétních tezí o bytí. Předstření základní struktury postupu srov. tamt., § 1, s. 1 – 2, předpokládanou souvislost základních problémů a úkolů viz tamt., § 4, s. 20 – 25.

<sup>72</sup> Otázkou samozřejmě také je, co vede Heideggera při sledování téhož záměru a cíle jako v *Bytí a čase* k jinému postupu. Zdá se, že primárním problémem již není proniknutí k tomu, jak se ustavuje rozumění bytí, ale jaký problém tkví v *uchopování bytí* či v *odhalenosti bytí* samé, že se jejich uchopování ustavuje a pohybuje v jistých tradičních schématech, jež nás od původní odhalenosti bytí odvracejí. Zdá se, že tento problém vyvstal při

dochází k rozšíření či prohloubení existenciální problematiky, z čehož mě v souvislosti s výše sledovanou tematikou na základě analýz *Bytí a času* bude zajímat především motiv ontologické diference v souvislosti s rozvrhem klíčové vazby existence do podoby 'bytí pobytu' a 'světa', která je zároveň uvedena do souvislosti s problematikou existenciálně pojaté transcendence.

Při sledování Heideggerových výkladů v *Základních problémech fenomenologie* se může prvoplánově zdát, že Heidegger pomocí termínů „ontologická diference“ a „transcendence“ pouze terminologicky jinak postihuje tytéž existenciální struktury a souvislosti, které předtím odkryl a rozpracoval v *Bytí a čase*, anebo že některé z těchto odkrytých strukturních souvislostí chce pomocí těchto termínů výrazněji zdůraznit.

Pojmem ontologická diference – vzato čistě formálně – Heidegger postihuje záležitost, že bytí se nám dává sice vždy spolu se jsoucnem, že však v rámci této identity jsme s to bytí a jsoucno rozlišovat.<sup>73</sup> V rámci sledované existenciální problematiky je klíčovou otázkou, co je předpokladem možnosti tohoto rozlišování bytí a jsoucna, resp. v čem se původněji zakládá. (Otázku, jak lze toto nyní pouze formálně naznačené rozlišení bytí a jsoucna zachytit v tradičních vypracováních, nechávám stranou.)<sup>74</sup> – Heidegger toto původní založení ontologické diference odkrývá ve fenoménu rozumění. K jsoucnu, se kterým se setkáváme ve světě, a to ať už způsobem, že se 'hodí k ... aby ...', nebo že ho pojmáme čistě jen jako vyskytující se, se vztahujeme vždy na základě již předchůdného porozumění způsobu bytí, v němž se nám dané jsoucno nabízí. Že se mi ve světě nabízí něco způsobem 'hodit se k ... aby ...' (tzn. v souvislostech prostorově-významového odkazování a v rámci vždy jednotícího celkového významu), předpokládá být ve svém rozumění již tomuto způsobu setkávání se s věcmi ve světě otevřen, čili rozumět charakteru 'být vhodný' (vhodnosti jako způsobu bytí věcí ve světě). Obdobně když při teoreticko-reflexivním popisu toho, že ve vnímání cosi vnímám a že součástí tohoto vnímání vnímaného je samozřejmě činěný předpoklad, že to, co vnímám, tu samo o sobě a nezávisle na mém vnímání jest, tak konstatování tohoto výskytu vnímaného předpokládá již porozumění pro to, co to znamená vyskytovat se (výskytovost jako způsob toho, jak ve vnímání rozumím tomu, co vnímám).<sup>75</sup> Vztah ke jsoucnu je možný jen na základě předem rozuměného bytí, přičemž toto předchůdné porozumění určitému způsobu bytí předurčuje, *co a jak* se mi v dané celkové světské situaci, jež je tímto porozuměním spoluurčována, vůbec může ukazovat a nabízet. Jsoucno a způsob, jak se nabízí, je v rámci předurčujícího rozumění bytí vůbec uvolňováno pro to, aby se v pohledu mého vidění mohlo svým významem a způsobem ukazovat.<sup>76</sup> Aby se ovšem toto umožňující

---

neúspěšném pokusu naplnit celý záměr a cíl *Bytí a času*, neboť v přednáškách, které *Bytí a času* předcházely, se postupuje při odkrývání základních určení existence ve stejné struktuře jako v *Bytí a čase*. Srov. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe, Band 20, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 (3. vydání), od § 14, s. 183n.

<sup>73</sup> „... Ontologie ist die Wissenschaft vom Sein. Sein aber ist immer Sein eines Seiendes. Sein ist wesensmäßig vom Seienden unterschieden. ... Wir bezeichnen sie [diese Unterscheidung] als die *ontologische Differenz*, d. h. als die Scheidung zwischen Sein und Seiendem.“ M. HEIDEGGER, *GA, Bd. 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 4, s. 22.

<sup>74</sup> V souboru přednášek *Základní problémy fenomenologie* Heidegger např. ukazuje, jak v základu Kantovy teze, že bytí není reálným predikátem, spočívá Kantem specificky konkrétně vypracovaná obecnější tradiční tendence ohledně pojmání bytí, a to právě v rozlišení od jsoucna. Viz tamt., § 9, s. 94n.

<sup>75</sup> Vztah rozumění bytí a ukazování se jsoucna Heidegger v souvislosti s pojednávanou Kantovou tezí tematizuje na vnímání, ve kterém se nám jsoucno nabízí jako prostě se vyskytující. „... Der Modus der möglichen Entdeckbarkeit des Vorhandenen im Wahrnehmen muß im Wahrnehmen selbst schon vorgezeichnet sein, d. h. das wahrnehmende Entdecken von Vorhandenem muß im Vorhinein schon so etwas wie Vorhandenheit verstehen. ...“ Tamt., s. 99. Srovnání se způsobem, jak se setkáváme s vhodným jsoucnem, viz tamt., s. 95n.

<sup>76</sup> „Das Wahrnehmen entdeckt Vorhandenes und läßt es in der Weise eines bestimmten *Entdeckens* begegnen. Die Wahrnehmung nimmt dem Vorhandenen seine Verdecktheit und gibt es frei, damit es sich an sich selbst zeigen kann.“ Tamt., s. 98.

předurčování (uvolňování) vztahu k jsoucnu z porozumění bytí mohlo být, musí rozumění samo být otevřeno význačnosti 'bytí'.<sup>77</sup> Otevřenost bytí v rozumění umožňuje a zakládá odkrývání jsoucna, resp. umožňuje jeho ukazování se. Tento vztah založení odkrytosti jsoucna v otevřenosti bytí je zároveň také předpokladem rozlišení bytí a jsoucna, čili ontologické diference, a je to tedy i předpoklad pojmového uchopování tohoto rozdílu, a tak i ontologie jako vědy o bytí, která je možná jen na základě tohoto rozlišování.<sup>78</sup>

Takto lokalizované původnější založení ontologické diference ve vztahu mezi otevřeností bytí a z ní založeného odkrývání jsoucna lze bezprostředně jednoznačně promítnout na explikované existenciální struktury z *Bytí a času*. Vztah mezi otevřeností bytí a odkrýváním jsoucna strukturně odpovídá momentu přechodu a vzájemného podmiňování existenciálních vrstev mezi vrstvou naladěného rozumění a vrstvou výkladu. Na rovině rozumění dochází k tomu, že celostní otevřenost naléhavosti faktu 'bytí vůbec tady', zakoušeného takto elementárně na rovině naladění, je vnitřně diferencována na stránku 'vlastního bytí', o které pobytu v tomto bytí právě jde, a stránku celku oné naléhavosti, jediné v němž pobytu o toto bytí může jít a který se takto otevírá v bytí pobytu jako svět. Svět se jako možnost bytí pobytu vždy a právě kvůli jeho vlastnímu bytí takto pobytu dotýká, a to vždy v konkrétním celkovém zvýznamnění tohoto doteku. Právě vždy konkrétní porozumění tomu, jak se pobytu svět jako jeho vlastní možnost bytí, dotýká, předurčuje, jaké souvislosti (směry, krajiny) se pobytu v právě dané celkové srozumitelnosti světa otevírají a s čím se v nich lze setkat jako s nějak a někde (na nějakém místě) vhodným či nevhodným (tzn. jako se jsoucím v prostorově-významovém odkazování). Možnost rozlišování mezi bytím a jsoucnem (ontologická diference) tedy spočívá v původním *rozvrhu* celostní naléhavosti faktu 'bytí vůbec tady' na stránku vlastního bytí a na stránku konkrétně zvýznamněného světa, který se bytí pobytu bezprostředně ve své celosti dotýká jako jeho vlastní možnost, jak tady bytí, a do jehož vnitřních prostorově-významově zartikulovaných a zorientovaných souvislostí se pobyt obrací a pouští, takže se přitom vždy již s něčím jako nějak a jako něco se nabízejícím setkává.

Tento předpoklad a základ rozlišování bytí a jsoucna, který se ve vzájemném provázání a podmiňování rovin naladění a rozumění ustavuje jako původní diference celostní naléhavosti faktu 'bytí vůbec tady' na stránky 'vlastního bytí' a 'světa', které přitom vytvářejí jednotnou a vnitřně se podmiňující vazbu, do níž se faktická existence rozvrhuje, uchopuje Heidegger v *Základních problémech fenomenologie* motivem transcendence. – Heidegger zde postupně ve svých výkladech převrací jednu z tradovaných koncepcí transcendence,<sup>79</sup> která zhruba znamená to, že ve *vnímání vnímaného* zároveň chápeme to, že *vnímané* je vnímané *něčeho*, co se zde jinak vyskytuje samo o sobě a na našem vnímání nezávisle. Jako transcendující je tak chápána věc sama o sobě, o které se předpokládá, že jako nezávisle se na našem vnímání vyskytující je takto jsoucí oporou vnímání a tím i jedním z jeho umožňujících předpokladů, který je ovšem sám o sobě pro nás v našem vnímání nedosažitelný, neboť nám se dává vždy jen způsobem 'být vnímán'. – Vůči této představě

<sup>77</sup> Heidegger problém sleduje stále na příkladu vnímání, aby však posléze učinil resumující závěr ohledně otevřenosti bytí jako takové. „In diesem Verstehen ist das, was Vorhandenheit besagt, enthüllt, aufgeschlossen, wir sagen erschlossen. Wir sprechen von der im Verständnis von Vorhandenheit gegebenen *Erschlossenheit*.“ Tamt., s. 100. Srov. dále v úkolu formulovaný předpoklad „Es muß nun gelingen ... zu zeigen, wie die *Erschlossenheit* (Enthülltheit) des Seins fundiert, d. h. den Grund, das Fundament gibt für die Möglichkeit der Entdecktheit des Seienden.“ Tamt., s. 102.

<sup>78</sup> „Darin liegt zugleich die Möglichkeit, den Unterschied zwischen dem in der Entdecktheit entdeckten Seienden und dem in der Erschlossenheit erschlossenen Sein zu fassen, d. h. die Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem, die ontologische Differenz zu fixieren.“ Tamt.

<sup>79</sup> „Was aber ursprünglich transzendent ist, d. h. *transzendiert*, sind nicht die Dinge gegenüber dem Dasein, sondern das Transzendente im strengen Sinne ist das Dasein selbst. Die *Transzendenz* ist eine *Grundbestimmung der ontologischen Struktur des Daseins*.“ Tamt., § 15, s. 230.

transcendence Heidegger na základě svých analýz poukazuje na to, že s věcmi se setkáváme vždy *ve světě*, ať už tak, že je chápeme jen jako se vyskytující, nebo tak, že se pouštíme do bezprostředního zacházení s nimi.<sup>80</sup> Jako umožňujícím předpokladem vnímání či vůbec setkávání se s věcmi v zacházení se takto ukazuje svět sám, který 'tady' vždy již 'jest' *před* každým vztahem k něčemu či setkávání se s něčím.<sup>81</sup> V této perspektivě by pak mohl být jako transcendující chápán svět, a to ve významu, že je apriorním předpokladem setkávání se s věcmi, který je ovšem sám v rámci našich konkrétních vztahů k těmto věcem odtud (ze zaujetí těmito vztahy) jako jejich předpoklad a základ neuchopovaný.

Takto svět jako transcendující pojímá Heidegger v *Bytí a čase*.<sup>82</sup> V *Základních problémech fenomenologie* jde ovšem ještě dále. Svět jako takto transcendující je součástí klíčové a bytostné vazby vlastního bytí pobytu a světa, do níž je vždy již rozvržena celostní naléhavost faktu 'býti vůbec tady'. Toto rozvrhování je ovšem jedním z klíčových strukturních momentů v rámci vždy již se dějícího ustavování plně rozvinuté existence. Transcendující pak není svět, nýbrž transcendujícím je sám pobyt ve svém vlastní bytí, resp. v rozvrhování a ustavování základu svého strukturně plně rozvinutého bytí, které se vždy právě završuje obratem do otevřeného světa k jeho vnitřním prostorově-významových souvislostem.<sup>83</sup> – Ve srovnání s explikovanými existenciálními strukturami v *Bytí a čase* lze na základě doposud sledovaných charakteristik ontologické diference a transcendence ze *Základních problémů fenomenologie* konstatovat, že zatímco původní založení ontologické diference lze strukturně identifikovat s provázáním existenciálních vrstev naladěného rozumění a výkladu, tak dění transcendence je záležitostí vůbec původního ustavujícího rozvržení základní a klíčové vazby vlastního bytí pobytu a světa, která se takto rozvrhuje v provázanosti vrstev naladění a rozumění.<sup>84</sup>

Existenciálně pojatou transcendenci Heidegger v *Základních problémech fenomenologie* spojuje s motivem pravdy, kterou – obdobně jako v *Bytí a čase* – interpretuje jako odhalenost, tentokrát však u tohoto motivu výrazněji odlišuje momenty *odhalování* a *odhalenosti*, v níž se může ukazovat *odhalené*. Odhalování je bytostnou charakteristikou vlastního bytí pobytu, přičemž primárně odhaleným ve smyslu otevřeným je svět, který sám v této své bytostné odhalenosti (otevřenosti) je základem a předpokladem odhalování

---

<sup>80</sup> „Das Dasein ist nicht unter den Dingen auch vorhanden, nur mit dem Unterschied, daß es sie erfaßt, sondern es existiert in der Weise des *In-der-Welt-seins*, welche *Grundbestimmung seiner Existenz* die *Voraussetzung* ist, um *überhaupt etwas erfassen zu können*.“ Tamt., s. 234.

<sup>81</sup> „Die Welt ist ... das Vorherige im strengen Wortsinne. Vorherig: das, was vorher schon, vor allem Erfassen von diesem oder jenem Seienden in jedem existierenden Dasein enthüllt und verstanden ist, vorherig als dasjenige, was als zuvor schon immer Enthülltes her zu uns steht. Die Welt als das vorherig schon Enthüllte ist solches, womit wir zwar nicht eigentlich beschäftigt sind, was wir nicht erfassen, was vielmehr so selbstverständlich ist, daß wir ihrer völlig vergessen.“ Tamt., s. 235.

<sup>82</sup> Srov. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 69, s. 365 – 366, jak jsem na toto pojetí existenciálu světa jako transcendentního upozorňoval již ve výkladu výše.

<sup>83</sup> Srov. M. HEIDEGGER, *GA, Bd. 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 15, s. 236 a 237 až po explicitní formulaci tamt., s. 239: „Sofern es [das Dasein] existiert, ist ihm mit seinem Sein eine Welt vorgeworfen. Existieren besagt unter anderem: sich Welt vorher-werfen, so zwar, daß mit der Geworfenheit dieses Vorwurfs, d. h. mit der faktischen Existenz eines Daseins je auch schon Vorhandenes entdeckt ist. Mit dem Vorwurf, mit der vorgeworfenen Welt, ist das enthüllt, von wo aus erst ein innerweltlich Vorhandenes entdeckbar ist.“

<sup>84</sup> Viz Heideggerovu artikulaci tohoto elementárního rozvrhu: „Dasein existiert in der Weise des *In-der-Welt-seins*, und als solches *ist es umwillen seiner selbst*. Dieses Seiende ist nicht einfach nur, sondern sofern es ist, geht es ihm um sein eigenes Seinkönnen. ... Das Dasein existiert, d. h. es ist umwillen seines eigenen *In-der-Welt-seinkönnens*. ... Und weiterhin, dieses Seiende, das wir selbst sind und das umwillen seiner selbst existiert, ist als dieses Seiende *je-meines*.“ Tamt., s. 242. Tento popis rozvrhu stránek *vlastního bytí* pobytu, o které v tomto bytí pobytu jde, a *světa* srov. s analýzami provedenými v M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 18 a § 31, s. 83n a 142n, které jsem podrobně sledoval a interpretoval v první části této práce.

světských jsoucen ve smyslu odkrývání pro naše setkávání se s nimi a vztahování k nim.<sup>85</sup> Odhalující otevírání světa tak spočívá v základu možnosti transcendence jako otevřenost pro rozvržení a vzájemné podmínění stránek vlastního bytí pobytu a světa. Strukturně vzato by se toto odhalující otevírání světa dalo lokalizovat do jádra naladěného rozumění, kde dochází k diferencování stránky celostní naléhavosti faktu 'býti vůbec tady' právě ve svém celku a stránky vyděleného 'vlastního bytí', jehož se ona celkovost naléhavosti bezprostředně dotýká jako možnost jeho vlastního bytí. – V *Bytí a čase* je ovšem pravda jako odhalenost identifikována jednoznačně s celkovou původní otevřeností faktu bytí, jejíž ustavující rozevírání bylo zároveň odhaleno ve spolupatřičnosti naléhavostí 'býti vůbec tady' a 'moci nebýti'. V takto bytostně určené otevřenosti, v níž je pobyt vždy již nakročen do své nejvlastnější možnosti 'moci nebýt', se může vydělit právě význačnost 'býti vůbec tady' jako 'vlastní bytí', o které právě vůči možnosti 'moci nebýt' jde; a zároveň vůči vydělenému vlastnímu bytí vyvstává celostní naléhavost sama jako to, v čem se pobyt takto vždy již ocitá a co se jej týká jako vlastní možnost, ve které se jediné může naplňovat to, že mu v tomto bytí jde o toto bytí, takže se přitom obrací do vždy již otevřeného světa k souvislostem, které se mu v této otevřenosti světa odkrývají.<sup>86</sup> – V *Základních problémech fenomenologie* Heidegger ovšem motiv pravdy jako odhalenosti ani motiv transcendence nevztahuje explicitně k původnímu ustavujícímu rozevírání otevřenosti ve spolupatřičnosti naléhavostí 'býti vůbec tady' a 'moci nebýti'. Odhalování je identifikováno s rozuměním, v jehož světle se otevírá svět, který jako nějak vždy z celkového porozumění odhalený významový celek odkrývá prostorově-významové možnosti svých vnitřních souvislostí, které se pobytu v takto odhaleném celku nabízejí a do nichž se adekvátně celkovému významu může pouštět nějakým přiměřeným zařizováním a zacházením s něčím.

A přeci – i když se nyní může zdát, že souvislost mezi ontologickou diferencí, transcendencí a pravdou není v *Základních problémech fenomenologie* sledována až ke svému nejpůvodnějšímu založení (bráno nyní bez ohledu na jejich předpokládané založení v časovosti), – právě při sledování této souvislosti se analyzované existenciální strukturální vztahy začínají komplikovat a v některých ohledech ve srovnání s jejich předestřením v *Bytí a čase* i problematizovat. Komplikace spočívá v tom, že Heidegger při tematizaci existenciální vrstvy rozumění položí otázku, kterou se naznačuje možnost zachycení bohatší struktury původního založení celého existenciálního rozvrhu.

Se jsoucnem jako jsoucnem se setkáváme jen ve světle porozumění bytí.<sup>87</sup> V porozumění bytí ovšem spočívá jako jeho základ rozumění. *Rozumět* znamená ohledně význačnosti bytí netematicky a nevýslovně *vědět*, jak na tom právě ohledně bytí býti, což znamená rozumět tomu, že v bytí pobytu jde právě o toto bytí samo. Jít pobytu v jeho bytí o jeho vlastní 'býti' znamená, že mu jde o vlastní 'moci býti'. Aby pobytu v jeho bytí mohlo o jeho vlastní 'moci býti' jít, musí být pro tuto *možnost* vždy již uvolněn.<sup>88</sup> Aby ovšem šlo o

<sup>85</sup> „Das *Wahrsein als Enthüllen* ergibt sich als eine *Seinsweise des Daseins* selbst, seiner *Existenz*. Sofern Dasein existiert ... sofern Seiendes in der Weise ist, daß es in einer Welt ist, ist es wahr, d. h. es ist ihm mit der enthüllten Welt immer schon Seiendes enthüllt, aufgeschlossen, entdeckt. Das Entdecken von Vorhandenem gründet darin, daß das Dasein als existierendes je schon zu einer Welt sich verhält, die erschlossen ist. Existierend versteht es so etwas wie seine Welt, und *mit der Erschlossenheit seiner Welt* ist es zugleich *ihm selbst für sich enthüllt*.“ M. HEIDEGGER, *GA*, Bd. 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 18, s. 308. Explicitně Heidegger uvádí motiv pravdy do bytostné souvislosti s transcendencí v resumé tamt., s. 316.

<sup>86</sup> Srov. opětovně M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 50 ad., s. 249n, kde Heidegger analyzuje existenciální roli konečnosti jako nevlastnější možnosti bytí pobytu 'moci nebýt', kterou jsem výše již interpretoval.

<sup>87</sup> „Denn nur im Lichte des Seinsverständnisses kann uns Seiendes *als* Seiendes begegnen. ...“ M. HEIDEGGER, *GA*, Bd. 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 20, s. 390. O *rozumění* „das Verstehen“ jako základu *porozumění* „das Verständnis“ viz dále tamt.

<sup>88</sup> „... Es *geht um* dieses Sein, d. h. dieses Seiende, das Dasein, hat in gewisser Weise sein eigenes Sein in der Hand, sofern es sich so oder so zu seinem Seinkönnen verhält, sich dafür oder dawider, so oder so entschieden hat. 'Es geht dem Dasein um das eigene Sein' heißt genauer: um das eigene *Seinkönnen*. Das Dasein ist als

vlastní možnost, musí pobyt v tomto uvolnění pro ni zároveň v této možnosti již stát, resp. být do ní nakročen, neboť vlastní možnost se mi právě jako vlastní musí dávat jako to, čeho jsem také s to. Rozumět znamená být ve svém bytí rozvržen tak, že v tomto bytí jsem uvolněn pro nějakou vlastní možnost, do níž jsem vždy již nakročen tak, že *jsem s to 'moci býti' touto možností*.<sup>89</sup> – Rozumění jako takovéto rozvrhování v sobě nese dva momenty. Jednak je to moment 'kam, resp. do čeho se rozvrhovat'. Pobyt se ve svém bytí rozvrhuje *do* vlastního 'moci býti' (resp. *na* vlastní 'moci býti'), a to ve smyslu rozvrhu do možnosti bytí pobytu, která pro něj v jeho rozumění vyvstává a do níž je zároveň nakročen.<sup>90</sup> Druhým momentem je stránka 'odkud resp. z čeho se rozvrhovat', která připadá na stránku vlastního bytí pobytu, pro který v jeho bytí vyvstává nějaká možnost, do níž je zároveň již nakročen.<sup>91</sup> Oba dva momenty bytostně utvářejí rozumění jako rozvrh pobytu v jeho bytí do možností tohoto bytí.

V *Bytí a čase* – jak jsem se v první polovině této práce snažil ukázat<sup>92</sup> – je motiv rozvrhu rozumění sledován ve dvou rovinách, a to jednak na rovině původní a zakládající diferenciaci vlastního bytí pobytu a světa a jednak na rovině obratu do otevřeného světa k prostorově-významovým souvislostem, v nichž se setkáváme s něčím jako nějak vhodným, přičemž tyto souvislosti i to, s čím se v nich setkáváme, vyvstávají v našem právě daném porozumění celkové situaci jako možnosti, do nichž se můžeme ve svém zařizování rozvrhovat a pouštět. Rozumějící rozvrhování se do světských možností našeho bytí je ovšem umožňováno jen na základě onoho klíčového rozvrhu vnitřních stránek jednotné vazby bytí pobytu a světa. – Pokud na tento motivu rozumění z *Bytí a času* přeneseme otázku po oněch dvou momentech 'odkud a do čeho se rozvrhovat', v nichž se rozumění jako rozvrhování utváří, lze přiměřeně oběma vrstvám rozumění odpovědět následovně: 1. V rozvrhu rozumění ve smyslu klíčové diferenciaci na stránku vlastního bytí a světa jde o vnitřní diferenciaci celostní otevřenosti faktu 'býti vůbec tady', která se rozevírá ve spolupatřičnosti naléhavostí 'býti vůbec tady' a 'moci nebýti', v níž se právě stránka 'býti' vyděluje jako 'vlastní bytí' pobytu, o které mu v tomto bytí právě jde, a to ve vztahu ke své nejvlastnější možnosti 'moci nebýt'. Celostní naléhavost otevřenosti faktu 'býti vůbec tady' v tomto vydělování 'vlastního bytí' získává právě jako celek charakter toho, v čem jako ve své možnosti se pobyt vždy již ohledně svého bytí ocitá a co se jej jako tato bytostná možnost, na níž jedině je ohledně vlastního bytí odkázán, bezprostředně týká. Tento celek, ve kterém se pobyt vždy již ocitá a který se jej týká jako možnost jeho vlastního bytí, je Heideggerem pojat jako svět. Rozvrhovat se 'odněkud někam' na této rovině rozumění by pak znamenalo rozvrhovat se z vlastního bytí do světa, v němž se pobyt jako ve své možnosti bytí vždy již ocitá. Pokud ovšem zohledníme, že tento klíčový rozvrh je elementární diferenciací celostní otevřenosti faktu bytí, která se ustavuje ve spolupatřičnosti naléhavostí 'býti vůbec tady' a 'moci nebýti', pak by tím, odkud se tento rozvrh děje, byla tato celková otevřenost sama. Nesmí se ovšem přehlédnout, že toto původnější 'odkud se rozvrhovat' se rozvrhuje z nejvlastnější *meze* rozumění, totiž ze spolupatřičnosti naléhavostí 'býti vůbec tady' a 'moci nebýti', kterou takto ve své původní celosti můžeme zakusit buď v přepadnutí náladou úzkosti nebo může jako naléhání mlčenlivého hlasu svědomí určovat plně rozvinutou existenci v jejich konkrétních světských

---

existierendes frei für bestimmte Möglichkeiten seiner selbst. Es ist sein eigenstens Seinkönnen. ... Wenn das Dasein für bestimmte Möglichkeiten seiner selbst, für sein Seinkönnen, frei ist, so *ist* es in diesem *Freisein-für*; es *ist* diese Möglichkeiten selbst.“ Tamt., s. 391.

<sup>89</sup> „Verstehen besagt genauer: *sich entwerfen auf eine Möglichkeit*, im *Entwurf* sich je in einer Möglichkeit halten. Nur im Entwurf, im Sichentwerfen auf ein Seinkönnen, ist dieses Seinkönnen, die Möglichkeit *als* Möglichkeit, da.“ Tamt., s. 392.

<sup>90</sup> „Erstens: Das, *woraufhin* sich das Dasein entwirft, ist ein Seinkönnen seiner selbst.“ Tamt.

<sup>91</sup> „Zweitens: Dieser Entwurf *auf* etwas ist immer ein Entwerfen *von* ... Sofern sich das Dasein auf eine Möglichkeit entwirft, entwirft es sich in dem Sinne, daß es sich als dieses Seinkönnen, d. h. in diesem bestimmten Sein enthüllt.“ Tamt.

<sup>92</sup> Rozlišení dvou vrstev v rámci existenciálního rozumění srov. výše v první části této práce, zvl. kap. I.3.b.



situacích z jejího vlastního nejpůvodnějšího založení.<sup>93</sup> – 2. Ve druhé sledované vrstvě rozvrhování rozumění, které se ovšem odehrává již vždy na základě předchůdného rozvržení stránek ‘vlastního bytí’ a ‘světa’, by pak ono ‘odkud se rozvrhovat’ bylo identifikovatelné s konkrétní podobou porozumění celkovému významu dané světské situace, kdy jednak vystupuje jako právě daná možnost bytí pobytu tato situace jako celek a jednak se jako možností v rámci takto otevřeného a zvýznamněného celku nabízejí její vnitřní prostorově-významové souvislosti a jsoucna, které v těchto souvislostech potkáváme v jejich významu na jejich vhodných či nevhodných místech. V právě konkrétním porozumění tomu, jak tady moci bytí, vyvstává jako to, ‘do čeho’ se rozumění rozvrhuje, celková světská situace s jejími vnitřními možnostmi, které se v rámci celkového právě daného porozumění otevírají a takto vlastně i rozvrhují pro pohled našeho vidění. V rámci odkrytých existenciálních struktur popsanych v *Bytí a čase* by toto rozumějící rozvrhování do světských možností vlastně odpovídalo pohybu řečové artikulace mezi existenciální vrstvou rozumění a vrstvou výkladu.<sup>94</sup>

O zvrstvení rozvrhu Heidegger mluví i v *Základních problémech fenomenologie*, a to v souvislosti rozlišení mezi existenciálním porozuměním pobytu jako jsoucnu a rozuměním bytí, jež toto existenciální (ontické) porozumění zakládá. – V existenciálním porozumění bytí rozumím sobě (pobytu) ohledně svých možností ze světských souvislostí, které se mi odkrývají adekvátně celkovému významu dané světské situace a do nichž se z celkovému porozumění této situaci rozvrhuji v zacházení s tím, s čím se v těchto souvislostech mohu setkávat. V tomto porozumění pobytu sobě v souvislosti jsoucna ovšem spočívá porozumění bytí, které se týká nejenom pobytu, ale zároveň veškerých jsoucna, jež jsou ve světě odkrývána.<sup>95</sup> Porozumění bytí je založeno v rozumění, jež jako rozvrh rozumí nejen jsoucnu z bytí, ale samo bytí musí nějak rozvrhovat, jde-li totiž o rozumění bytí. V tomto momentě pak při sledování rozumění jsoucna na základě rozumění bytí narážíme na zmíněné zvrstvení v rámci rozumějícího rozvrhování.<sup>96</sup> Zde však – držíme-li se striktně náhledu, že rozumění se utváří jako rozvrhování ‘z něčeho do něčeho’, resp. ‘něčeho na něco’ – stojíme před otázkou, *v co*, resp. *do čeho* a *z čeho* resp. *odkud vůbec* se v rozumění bytí samo bytí rozvrhuje. Heidegger při položení této otázky konstatuje, že dotazované momenty rozvrhu bytí v rozumění bytí jsou zatím nejasné, nicméně předpokládá, že je-li existence založena v časovosti, bude tím, *v co* se bytí rozvrhuje časovost, potažmo čas sám.<sup>97</sup>

Předpoklad, že horizontem smyslu bytí, resp. že to, odkud se bytí dává, je čas, je identický jak pro *Bytí a čas*, tak pro *Základní problémy fenomenologie*. V obou případech byla provedena méně či více rozsáhlá analýza časových určení získaných existenciálních

<sup>93</sup> Srov. výše druhou část této práce, kap. II.1.b, c.

<sup>94</sup> Srov. výše v první části této práce, kap. I.3.c, d.

<sup>95</sup> „Im existenziellen Verstehen ... liegt je schon ein Seinsverständnis, das nicht nur das Dasein selbst betrifft, sondern alles Seiende, das grundsätzlich mit dem In-der-Welt-sein enthüllt ist. In ihm liegt ein Verstehen, das als Entwurf nicht nur das Seiende aus dem Sein her versteht, sondern, sofern Sein selbst verstanden wird, auch das Sein als solches irgendwie entworfen hat.“ M. HEIDEGGER, *GA*, Bd. 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 20, s. 396. – Význam určení „existenciální“ (existenziell) a rozdíl vůči určení „existenciální“ (existenzial) spočívá zhruba v tom, že existenciální rozumění je vždy konkrétním porozuměním sobě v celkově konkrétně zvýznamněné situaci; určení „existenciální“ označuje to, co se týká základních konstitutivních struktur existence. Srov. toto rozlišení v M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 4, s. 12.

<sup>96</sup> „Wir stoßen in der Analyse der Struktur des ontischen Verstehen auf eine in ihm selbst liegende und es ermöglichende Schichtung von Entwürfen, die gleichsam einander vorgeschaltet sind. ... Wir verstehen Seiendes nur, sofern wir es auf Sein entwerfen; das Sein selbst muß dabei in gewisser Weise verstanden werden, d. h. Sein seinerseits muß auf etwas hin entworfen sein.“ M. HEIDEGGER, *GA*, Bd. 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 20, s. 396.

<sup>97</sup> Viz tamt., s. 397.

struktur.<sup>98</sup> Předpokládaný cíl – předvedení času jako horizontu smyslu bytí vůbec – však nebyl v obou případech dosažen. Proč tomu tak je, se nemohu na základě této své práce pokoušet zodpovědět, neboť interpretačně ve zvolených textech následuji pouze netemporální část Heideggerových analýz. Nicméně sám Heidegger otázku po tom, *odkud* a *v co* se rozvrhuje bytí v rozumnění bytí, rozvíjí v *Základních problémech fenomenologie* též v netemporální linii úvah, ve kterých jde možná dále, než jak by se na ni dalo zodpovědět na základě *Bytí a času*, jak jsem se to výše pokusil načrtnout. To, odkud se našemu rozumnění bytí dává bytí, je čímsi, co spočívá *vně* bytí. Obrazně řečeno – přičemž si zde Heidegger vypomáhá podobenstvím o slunci z Platónovy *Ústavy* – jen ve světle rozumnění bytí se můžeme vztahovat ke jsoucnu. To ovšem znamená, že v tomto světle rozumnění bytí musíme vždy již stát a že to, odkud se nám toto světlo rozumnění bytí dává, musí být samo *vně* tohoto rozumnění bytí.<sup>99</sup> Toto ‘vně’ bytí, které ovšem skýtá světlo rozumnění bytí, je pojato jako *rozjasněný horizont*,<sup>100</sup> který je mezi srozumitelnosti a rozumnění vůbec, z níž na druhou stranu je veškeré rozumnění a potažmo i další vztahování se k něčemu založeno.<sup>101</sup>

Pokud bychom tento motiv *meze*, která spočívá *vně* rozumnění bytí a přesto toto rozumnění *umožňuje*, hledali v analýzách *Bytí a času*, mohli bychom ji identifikovat – jak jsem na to poukázal již výše – s mezi rozumnění a jeho řečové artikulace, spočívající v rozevírání spolupatříčnosti neurčitých a celostních naléhavostí ‘býti vůbec tady’ a ‘moci nebýti’, kterou z pozice našeho každodenního zaujetí jsoucnu zakoušíme (či spíše nezakoušíme) jako nic, která je však skrytou bytostnou negativitou, ve vztahu ke které se jedinečně ustavuje bytostná pozitivita, totiž fakticita bytí pobytu. V *Základních problémech fenomenologie* je ovšem otázka po takovéto mezi ponechána otevřenou a interpretační možností, kterou lze shledávat v *Bytí a čase*, zůstává stranou.<sup>102</sup> Avšak v *Bytí a čase* je zmíněná mez rozumnění a řečové artikulace, která je zároveň i nejvlastnější možností bytí pobytu (totiž jako ‘moci nebýt’), chápána přeci jen jako to, co k bytí pobytu přísluší a co spočívá v jeho základu. V přenesení na světelnou metaforiku to Heidegger vyjadřuje tak, že rozjasňujícím ohledně svého bytí je sám pobyt.<sup>103</sup> Otázka v *Základních problémech fenomenologie* jakoby implikovala více a

<sup>98</sup> Za poznámku k úvaze, kterou zde nemohu sledovat, stojí to, že v *Bytí a čase* vycházejí interpretace časovosti od odkrytých základních struktur existence a od vykázané celosti její strukturální jednoty, aby se poté postupovalo k časovosti každodenního zařizování pobytu a aby se nakonec ukázalo, jak z tohoto každodenního chápání času vyrůstá i jeho tradiční teoretické pojmání. V *Základních problémech fenomenologie* se postupuje přesně opačně. Nejprve se interpretuje Aristotelovo teoretické uchopení času, načež se naváže postupnou analýzou časových význačností našeho každodenního zařizování, aby se následně explikovaly původnější časové struktury, které se ustavují v základu existence vůbec.

<sup>99</sup> „Was Erkenntnis von Seiendem (positive Wissenschaft) und Erkenntnis von Sein (philosophische Erkenntnis) als Enthüllen erhellt, liegt noch über das Sein hinaus. Nur wenn wir in diesem Lichte stehen, erkennen wir Seiendes, verstehen wir Sein. Das Verstehen von Sein gründet im Entwurf eines EPEKEINA TĒS ÚSIAS. ... Die Grundbedingung für die Erkenntnis von Seiendem sowohl wie für das Verstehen von Sein ist: das Stehen in einem erhellenden Licht, ohne Bild gesprochen: irgendetwas, woraufhin wir im Verstehen das zu Verstehende entworfen haben. Das Verstehen muß selbst das, *woraufhin es entwirft, als Enthülltes irgendwie sehen*.“ M. HEIDEGGER, *GA, Bd. 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 20, s. 402.

<sup>100</sup> „Das Verstehen von Sein bewegt sich schon in einem überhaupt *Helle gebenden, erhellten Horizont*.“ Tamt.

<sup>101</sup> Srov. Heideggerovu parafrázi Platónova podobenství o slunci a následně interpretační přenesení získaných charakteristik na vlastní problematiku rozumnění bytí: „... sie [die IDEA AGATHŪ] ist im Erkennen oder im Erkennbaren und Verstehbaren, überhaupt im ganzen Bezirk dessen, was uns irgendwie zugänglich ist, dasjenige, was am Ende liegt, worauf alles Erkennen zurückläuft, bzw. umgekehrt, von woher es bedingt.“ Tamt., s. 404.

<sup>102</sup> V *Základních problémech fenomenologie* se o motivu ‘nic’ mluví pouze v souvislosti s vymezením tématu ontologie, kterým je bytí a které je právě z pozice našeho každodenního či teoretického zaujetí jsoucnu chápáno jako nic, resp. *není* jako něco jsoucího vůbec uchopitelné. Tamt., § 3, s. 17 – 19.

<sup>103</sup> „Die ontisch bildliche Rede vom lumen naturale im Menschen meint nichts anderes als die existenzial-ontologische Struktur dieses Seienden, daß es *ist* in der Weise, sein Da zu sein. Es ist ‘erleuchtet’, besagt: an ihm selbst *als* In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die *Lichtung ist*. Nur einem existenzial so gelichteten Seienden wird Vorhandenes im Licht zugänglich, im Dunkel verborgen. ...

odkazovala nás k pokusu to, co je v *Bytí a čase* pojato jako vlastní projasněnost či otevřenost bytí pobytu, myslet jako ono světlo rozumění bytí, které se však dává z meze (horizontu), jež je *vně* tohoto projasněného (otevřeného) rozumění bytí.

Vedle tohoto posunu v otázce, *odkud* se rozevírá otevřenost rozumění bytí, lze vidět v *Základních problémech fenomenologie* i další komplikaci, která spočívá v konstatovatelné rozmanitosti způsobů porozumění bytí. Základní rozumění bytí se ustavuje vždy do určitého porozumění tomu, jak tady být, resp. jak být s někým či něčím.<sup>104</sup> Tato porozumění vždy určitému způsobu bytí předurčují to, jak a s čím se lze ve světě setkávat. Ve světle rozumění bytí se setkáváme se jsouncem, avšak toto rozumění je vždy již ustaveno (byť neexplicitně) do porozumění určitému způsobu bytí. Pak se ovšem rozvrhování rozumění komplikuje i v tomto vnitřním vztahu, neboť vzniká otázka, jak a na základě čeho se ustavují v rámci rozumění bytí tyto určité způsoby porozumění bytí, které jsou navíc v tradici filosofie různě uchopovány. V *Bytí a čase* je celá souvislosti prostší, neboť rozumění bytí je v jádru vždy rozumění vlastnímu 'moci být', odkud se odvíjí i porozumění tomu, s čím se ve světě mohou setkat, jako *vhodnému*. Výskytovost je pak pojata jako modus vhodnosti, která sama ovšem je založena v původním rozumění vlastnímu bytí pobytu. V *Základních problémech fenomenologie* se jednak zdá, že ohledně světských jsouncen není porozumění jejich bytí jako vhodnosti tak jednoznačně upřednostněno oproti výskytovosti, a jednak se zdá, že Heidegger vede distinkci, byť obtížně rozlišitelnou, mezi rozuměním bytí vůbec a jeho vždy konkrétními podobami v porozumění určitému způsobu bytí. Můžeme uvažovat o tom, že tato distinkce je dána tím, že v *Základních problémech fenomenologie* se při odkrývání základních tradičních tendencí ohledně uchopování bytí nutně dostaneme k rozmanitosti porozumění bytí a že explicitní pojmání tematiky bytí je zakořeněno v rozmanitém nevysloveném porozumění. Tím se ovšem opět dostáváme k tomu, že jde vždy o porozumění již určitému způsobu bytí a že tak zase stojíme před otázkou, *jak* a *odkud* se dává bytí v našem rozumění pro toto rozumějící rozvrhování do vždy určitých způsobů porozumění bytí.

## **b) Bytostná negativita (nic) jako bytí zakoušené od jsounca – průzračná hlubina indiference a jas bytí**

Otázku, *odkud* se v otevřenosti našeho rozumění *dává bytí*, spojenou s *bytostnou negativitou* tematizuje Heidegger takto explicitně v přednášce *Co je metafysika?*. Nejkrasnější a nepřekonatelnou *mez* vlastního bytí pobytu, do níž je ovšem pobyt vždy již nakročen a kterou jsem výše v souvislosti s analýzami konečnosti z *Bytí a času* označil právě jako bytostnou negativitu, pojednává Heidegger v přednášce *Co je metafysika* motivem *nic*.

K motivu *nic* se Heidegger dostává, když oblast zkoumání metafysiky vymezuje ve vztahu k oblasti zájmu a působení speciálních věd, pro které je všeobecně touto oblastí jsounca. Z pozice zaujatosti tím kterým zpředmětněným oborem jsounca nezbyvá oproti jsouncu *nic* navíc, co by se mohlo stát tématem nějaké vědy, která by se chtěla zabývat něčím, co právě zájem speciálních věd (tj. nějaký obor jsouncího) přesahuje.<sup>105</sup> Bytí jako téma

---

*Das Dasein ist seine Erschlossenheit.*“ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 28, s. 133. Pobyt je otevřen ve svém 'býtí vůbec tady' a pro toto 'býtí'. V čem se tato otevřenost, tzn. ona projasněnost ustavuje, to je plně vidět až s motivem konečnosti, tzn. bytostné negativity.

<sup>104</sup> Viz např. „*Existieren, Vorhandensein, Zuhandensein, Mitdasein Anderer* ist je in seinem Seinssinne nicht begriffen, wohl aber *indifferent in einem Seinsverständnis* verstanden, das sowohl die Erfahrung der Natur als die Selbsterfassung der Geschichte des Miteinanderseins ermöglicht und leitet.“ M. HEIDEGGER, *GA, Bd. 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 20, s. 396.

<sup>105</sup> Věda je specificky *zaujatým* vztahem *ke jsouncu* v celkovém *vztahu ke světu*, kdy se adekvátně tomuto zaujetí odehrává *průnik* jsounca člověk do celku jsounca. V tomto zaujetí a průniku je *jsounca* tím jediným, co tento vztah ke světu určuje. „Worauf der Weltbezug geht, ist das Seiende selbst – und sonst nichts. Wovon alle Haltung ihre Führung nimmt, ist das Seiende selbst – und weiter nichts. Womit die forschende

metafysiky v pohledu vidění speciálních věd je ničím, resp. jako to, co má přesahovat jsoucí, je nesmyslem, neboť z pozice zpředmětněného uchopování a pojmání jsoucna je nemyslitelné.<sup>106</sup> – Metafysika jako věda o bytí (ontologie) se ovšem v rámci tohoto odlišení oblastí zájmu speciálních věd a metafysiky musí tázat právě po tomto nic, tzn. po tom, co je z pozice speciálních věd zaujatých toliko jsoucnem (a ničím víc) nemyslitelné. Aby takovéto tázání bylo vůbec možné, musí nám toto z hlediska speciálních věd neuchopitelné – tzn. nic – být paradoxně již nějak dávano.<sup>107</sup> Je tedy třeba hledat původní zkušenost s tímto neuchopitelným nic, přičemž vodítkem se nám může stát jisté běžné porozumění pro to, čemu říkáme nic, totiž že nic je popřením veškerosti jsoucna.<sup>108</sup> Předpokládá se tak, že vyslovení tohoto běžného porozumění tomu, že nic je popřením veškerosti jsoucna, má nějaký původnější, avšak v rámci tohoto běžného porozumění nezřejmý základ v bytostném zakoušení souvislosti veškerosti jsoucna a nic. – Tím se ovšem také posouvá předpokládaný význam motivu nic od pouhého formálního vymezení rozdílu mezi speciálními vědami a metafysikou jako vědou o bytí, které je ze strany speciálních věd zakoušeno jako neuchopitelné vymezení (tj. jako nic) jejich vlastní a jedině možné oblasti zájmu. V otázce po původním zakoušení souvislosti veškerosti jsoucna a nic již nejde jen o formální vymezení, nýbrž se předpokládá nějaký *pozitivní* výkaz právě ve smyslu nějaké odkryté základní zkušenosti.

V našich vztazích k tomu či onomu jsoucnu či k některému oboru jsoucna se zároveň vždy již ocitáme v celku jsoucna, v  *kterémžto celku*  jsoucna se  *takto*  právě shledáváme. Nejde tedy o žádné uchopování, pojmání ani představování celku jsoucna, nýbrž o v naladění vždy otevřenou celkovost, která však je v našem zaujetí tím či oním vždy diferencována na momenty ‘komu’, ‘v čem’ a ‘z čeho’  *nějak je* , a tak je jako původní celkovost překrývána.<sup>109</sup> Bezprostřední zkušenost celku jsoucna, tzn. jeho odhalení, Heidegger vykazuje na exemplární náladě dlouhé chvíle, nudy, která je zvláštní tím, že nás v ní přestává oslovovat to, s čím se ve světě setkáváme. Vidíme sice  *stále totéž*  (jak by to bylo lze popsat ze spekulativní pozice nějakého objektivního pozorovatele), avšak významové zaujetí viděným se vytratilo, věci, druzí a sám pobyt se slévají do významově a strukturně  *indiferentního celku*  (a v tomto smyslu  *významově průhledného* ), v němž se pohledem na ničem nelze zachytit a jenž takto

---

Auseinandersetzung im Einbruch geschieht, ist das Seiende selbst – und darüber hinaus nichts.“ M. HEIDEGGER, „Was ist Metaphysik?“, in *GA, Bd. 9, Wegmarken*, s. 105. Téma metafysiky je z pozice speciálních věd neuchopitelné, není tady  *nic* , co by mohlo být tématem.

<sup>106</sup> Potud tento význam motivu nic je shodný s jeho uvedením v souboru přednášek  *Základní problémy fenomenologie* , kde téma vědy o bytí (tj. metafysiky, resp. ontologie) ve stejném srovnání s oblastí zájmu speciálních věd je neuchopitelné, resp. je  *ničím* . Srov. již výše odkázané místo v M. HEIDEGGER, *GA, Bd. 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 3, s. 17 – 19.

<sup>107</sup> „Wenn das Nichts, wie immer, befragt werden soll – es selbst –, dann muß es zuvor gegeben sein.“ M. HEIDEGGER, „Was ist Metaphysik?“, in *GA, Bd. 9, Wegmarken*, s. 108.

<sup>108</sup> „Das Nichts ist die vollständige Verneinung der Allheit des Seienden. ... Die Allheit des Seienden muß zuvor gegeben sein, um als solche schlechthin der Verneinung verfallen zu können, in der sich das Nichts selbst zu bekunden hätte.“ Tamt., s. 109. O hledání výkazu základní zkušenosti s  *nic*  („die Grunderfahrung des Nichts“) viz tamt. níže.

<sup>109</sup> „Am Ende besteht ein wesenhafter Unterschied zwischen dem Erfassen des Ganzen des Seienden an sich und dem Sichfinden inmitten des Seienden im Ganzen. Jenes ist grundsätzlich unmöglich. Dieses geschieht ständig in unserem Dasein. Freilich sieht es so aus, als hafteten wir gerade im alltäglichen Dahintreiben je nur an diesem oder jenem Seienden, als seien wir an diesen oder jenen Bezirk des Seienden verloren. So aufgesplittert der Alltag erscheinen mag, er behält immer noch das Seiende, wenngleich schattenhaft, in einer Einheit des ‘Ganzen’.“ Tamt., s. 110. – O tom, že ocitání se v celku jsoucna a shledávání se v něm se odehrává na zkušenostní rovině  *naladění a pocitů* , viz tamt., s. 110 – 111. Srov. identický motiv otevřenosti celku ‘býti vůbec tady’ v naladění, pojednáváný v  *Bytí a čase* , kde je taktéž explicitně zdůrazněno otevírání celku právě jako celku (nálada přepadá v celku, nepřichází ani ‘z vně’ ani ‘zevnitř’, vždy  *nějak je* ; diferenciací na stránky ‘komu ...’, ‘v čem ...’ a případně ‘z čeho tak je’, se odehrává v přechodu do momentu rozumění). Viz M. HEIDEGGER,  *Sein und Zeit* , § 29, s. 136 – 137. Srov. též příslušný výklad výše v první části této práce.

v celku nalehne pouze svým neurčitým 'nějak je'. V nalehnutí této zvláštní celostní nudy (jež není pouhou *mojí* znučeností z něčeho) se zvěstuje jsoucno v celku.<sup>110</sup>

Souvislost mezi motivem nic a takto zvěstovaným celkem jsoucna Heidegger pak vykazuje na náladě úzkosti.<sup>111</sup> Podle Heideggerovy charakteristiky je úzkost vlastně jakousi odvrácenou druhou stranou výše popsané nudy, v níž nalehne jsoucno v indiferentním celku. Indiference tohoto nalehnutí je absolutní, není rozlišeno, komu je tak, v čem a z čeho; jsou zahlazeny rozdíly základních významových určitostí mezi vyděleným vlastním bytím pobytu a světem jako bytostnou možností jeho bytí, je zahlazen rozdíl oproti bytí druhého, stejně jako je zahlazen rozdíl oproti bytí jsoucna, jež nemá charakter bytí pobytu.<sup>112</sup> Zbývá pouhé nalehnutí, kdy však v okamžiku tohoto nalehnutí nevystává v jeho naprosté celostní indiferenci žádná opora, ve vztahu ke které by se mohlo rozehrávat významové diferencování základních existenciálních určení, jež jsou předpokladem i pro každodenní konkrétní významovou zaujatost jsoucny. Celostně indiferentní a významově neurčitelné nalehnutí a absence opory jsou takto zakusitelné v naladění úzkosti.<sup>113</sup> Toto celostní indiferentní nalehnutí úzkosti, jež ovšem jako nalehnutí paradoxně neskýtá nijakou oporu, je hledanou zkušeností původního *nic*, jež bylo zprvu vymezeno pouze formálně a negativně jako neuchopitelná určující mez našeho zaujetí jsoucny, z kteréhož zaujetí není myslitelné nic víc mimo jsoucí. Zkušenostní a v tomto smyslu *pozitivní* výkaz této meze našeho zaujetí toliko

---

<sup>110</sup> „Selbst dann und eben dann, wenn wir mit den Dingen und uns selbst nicht eigens beschäftigt sind, überkommt uns dieses 'im Ganzen', z. B. in der eigentlichen Langeweile. ... Sie bricht auf, wenn 'es einem langweilig ist'. Die tiefe Langeweile, in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin- und herziehend, rückt alle Dinge, Menschen und einen selbst mit ihnen in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammen. Diese Langeweile offenbart das Seiende im Ganze.“ M. HEIDEGGER, „Was ist Metaphysik?“, in *GA, Bd. 9, Wegmarken*, s. 110. Ve svém přetlumočení výrazu „es einem ... ist“ vypouštím 'einem' a netlumočím způsobem 'je mu ...'. Heidegger záměrně namísto „es mir ... ist“ použije neurčité „einem“ proto, aby tím zvýraznil právě onu vnitřní indiferentnost nalehnutí této celostní nudy. Mám za to, že totéž lze v češtině zvýraznit vypuštěním zvrtného zájmena vůbec a že postačuje říci 'nějak je', čímž se odhaluje ono zahlazení rozdílu mezi *komu*, *v čem* a *z čeho* nějak jest; prostě 'tak je' vždy v celku. Srov. výše v první části této práce stejnou poznámku u výkladu analýzy existenciální vrstvy 'ocitání se v naladění'. – Srovnat lze i Heideggerovu podrobnější analýzu rozdílných typů dlouhé chvíle, resp. nudy (1. „das Gelangweiltwerden von etwas“; 2. „das Sichlangweilen bei etwas“; 3. „die tiefe Langeweile als das 'es ist einem langweilig'“) ze souboru přednášek, které spadají do stejného období jako přednáška *Co je metafysika?*. Viz M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe, Band 29/30, Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (Wintersemester 1929/30)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 3. Auflage 2004, s. 117n. V tomto souboru přednášek Heidegger interpretuje modifikace dlouhé chvíle i temporálně, pro což nemám ve své práci připravenou půdu. Navíc Heidegger sice vypracovává to, jak hluboká nuda odhaluje jsoucno v celku a uvádí tento motiv i do souvislosti s motivem „nic“, nečiní tak ovšem explicitně v souvislosti s naladěností úzkosti, jako je tomu v přednášce *Co je metafysika?*.

<sup>111</sup> Na náladě úzkosti Heidegger v *Bytí a čase* vykazuje jak celost (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 40, s. 184n), tak také bytostnou negativitu, kterou tam pojímá jako nejvlastnější možnost bytí pobytu v jeho 'moci nebýti' (tam., § 50, s. 250n). V přednášce *Co je metafysika?* Heidegger vykazuje zakoušení jsoucna v celku na náladě nudy a bytostnou negativitu (*nic*) na náladě úzkosti. Tato distinkce je ovšem velmi jemná, neboť takováto specifická nuda ve svém nalehnutí vždy zároveň již hrozí provalit se do úzkosti. Zajímavé ovšem je to, že Heidegger se vedle nudy zmiňuje i o naladění *radosti* z přítomnosti milovaného člověka, přičemž tato nálada má taktéž odhalovat jsoucno v celku (viz M. HEIDEGGER, „Was ist Metaphysik?“, in *GA, Bd. 9, Wegmarken*, s. 110). To je podnět k zamyšlení se i nad úzkostí jako základní náladou, neboť obdobně bychom mohli patrně mluvit i o stejně *bezpředmětné* a *neurčité* náladě čisté radosti či okamžiku štěstí, v němž lze obdobně vnitřně indiferentně a *bezpředmětně* zakoušet nalehnutí jsoucna v celku. Při porozumění Heideggerově motivu úzkosti a jeho interpretačních možností se patrně nesmíme nechávat ovlivňovat pejorativním zabarvením pojmu „úzkost“.

<sup>112</sup> To, co chápou jako neurčitost a celostní indiferenci, vyjadřuje Heidegger mj. např. jako nemožnost určitosti apod.: „Die Unbestimmtheit dessen jedoch, wovor und worum wir uns ängstigen, ist kein bloßes Fehlen der Bestimmtheit, sondern die wesenhafte Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit.“ M. HEIDEGGER, „Was ist Metaphysik?“, in *GA, Bd. 9, Wegmarken*, s. 111.

<sup>113</sup> „Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns – im Entgleiten des Seienden – dieses 'kein'.“ Tamt., s. 112.

jsoucný je nyní shledán ve výjimečné náladě úzkosti, která přepadá jako neurčité a celostní 'je divně', v němž se hrouť veškeré významové rozvržení existence do naprosté indiference, která v sobě právě v okamžiku propadnutí úzkosti neskýtá žádnou oporu pro rozvrhování existence a její zaujetí jsoucnem. *Je tady* pouze celostní a indiferentní nalehnutí.<sup>114</sup>

A přesto lze právě na úzkosti zachytit elementární ontologickou hybnost, resp. dění. Formálně jde o to, že – jak jsem naznačil výše – propadnutí úzkosti, která zvěstuje původní nic, je bytostně spjata s tím, co se zvěstuje i v naladění celostní nudy, totiž *jsoucno v celku*. Nic zvěstované v úzkosti se takto ohlašuje v *jednom spolu* se jsoucnem v celku a souběžně jen při jeho vlastním nalehnutí.<sup>115</sup> Zkušenostně nás na tuto spolupařičnost negativity a pozitivivity nalehnutí jsoucna v celku upozorňuje to, že propadnutí onomu celostnímu 'je divně' úzkostí je zakoušeno pro jakoukoli absenci opory jako *neurčitě nepříjemné*, jako *vytržení*<sup>116</sup> z každodenního důvěrného zabydlení ve světských souvislostech a *vtažení* do celostní indiferentní nezakotvenosti, kterou můžeme zakoušet jako *odpudivě nepříjemnou závrať* úzkosti.<sup>117</sup> Nezvyklost a neznámost onoho nalehnutí 'je divně' a neurčitě nepříjemná závrať z absence opory v celostní indiferenci *nutkají samy v sobě k odvracení od sebe k tomu*, v čem jedině lze shledávat oporu, tj. odvracejí v sobě a od sebe na samo celostní nalehnutí jako takové, jako odvracení *k jsoucnu v celku*, jež je tím, nač jsme z nalehnutí celostní indiference *vykázáni* jako na to, nač je pohled našeho vidění jedině *odkázán*, a to opět jako na to, v čem jedině může shledávat oporu pro vidění něčeho jako jsoucího.<sup>118</sup>

<sup>114</sup> „Nur das reine Da-sein in der Durchschütterung dieses Schwebens [Wir 'schweben' in Angst], darin es sich an nichts halten kann, ist noch da.“ Tamt. – Zde ohledně dalšího Heideggerova výkladu již zaznívá to, že nic se zvěstuje *spolu v jednom s* bytím.

<sup>115</sup> „... das Nichts begegnet in der Angst in eins mit dem Seienden im Ganzen. Was meint dieses 'in eins mit' ?“ Tamt., s. 113.

<sup>116</sup> V textech, které sleduji ve druhé části této své práce, tj. *Základní problémy fenomenologie, Co je metafysika? a O bytostném založení důvodu* Heidegger pokaždé při tematizaci nejzažšího ontologického dění odkazuje na Platónovo podobenství o slunci z jeho *Ústavy*. Zde se ovšem při tematizaci toho, co se s námi děje v existenciálně výjimečné náladě úzkosti, nabízí i třetí ze slavných Platónových podobenství, totiž podobenství o jeskyni, a to v souvislosti s otázkou, *kdo a jak* může osvobodit sputané vězně a vyvléci je do jasu slunečního světla (srov. pasáž v PLATÓN, *Ústava*, Praha: OIKOYMENH, 1996 (překl. F. Novotný), IV 515c-d). V přednášce *Co je metafysika?* je tím, co nás vlastně vyvléče z našeho každodenního zaujetí jsoucími souvislostmi světa, právě výjimečná nálada úzkosti, jíž jsme vtaženi do celostně naléhající indiference, v níž jsme ovšem od ní samé odkázáni na jsoucí v celku jako na to, v jehož světle jedině může pohled našeho vidění naleznout oporu pro vidění něčeho – tzn. jsoucna.

<sup>117</sup> Teprve tímto popisem úzkosti jako celostního nalehnutí 'je divně', jež *vtahuje* do naprosté indiference, do níž jsme *vytrženi* z každodenního bezpečně známého zabydlení světa a která svou neznámostí a absencí opory je zakoušena jako *nepříjemná závrať*, je – podle mého soudu – vystižen plněji význam Heideggerova termínu „unheimlich“, kterým Heidegger úzkost charakterizuje. V *Bytí a čase* jsou užity částečně tytéž popisy, avšak oproti přednášce *Co je metafysika?* není úzkost vypracována jako dění elementárního ontologického pohybu a tudíž charakteristika úzkosti pomocí „unheimlich“ není sledovatelná ve všech svých bytostných souvislostech. Proto ohledně analýz úzkosti v *Bytí a čase* užívám pro přetlumočení termínu „unheimlich“ pouze jednostranný výraz 'je divně'. V interpretaci přednášky *Co je metafysika?* chci jako bytostnou složku nalehnutí 'je divně' zdůraznit i odvracející 'je nepříjemně'; formálně jde o pohyb vytržení z každodenní důvěrné obeznámenosti se světem do původní celostní indiference, jež zakládá právě bytostnou spolupařičnost bytí pobytu a světa, přičemž samo toto vytržení do původní celostní indiference a vystavení jejímu nalehnutí odvrací od sebe k tomu, kde jedině lze shledávat oporu, tj. odvrací k jsoucnu v celku jako právě k tomu jedinému, kde tuto oporu lze shledávat. – Zároveň pomocí termínů *vytržení* z každodenní zabydlenosti světa, *vtažení* do celostní indiference, *vystavení* jejímu nalehnutí a *závrátí* z absence opory se snažím takovýmto rozeptáním vystihnout smysl Heideggerovy charakteristiky „vznášení se v úzkosti“ a „vymknutí jsoucna v celku“: „Wir 'schweben' in Angst. Deutlicher: die Angst läßt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt.“ M. HEIDEGGER, „Was ist Metaphysik?“, in *GA, Bd. 9, Wegmarken*, s. 112. „Das Entgleiten“ je přitom spíše než jako „vymknutí“ asi třeba tlumočit ve smyslu 'zhroucení (či sesutí) do celostní indiference'.

<sup>118</sup> *Vykázáním a odkázaností* tlumočím Heideggerův termín „die abweisende Verweisung“, kterým Heidegger postihuje klíčové elementární ontologické dění, jež se zvěstuje v úzkosti a které jednotně uchopuje též obtížně přeložitelným termínem „die Nichtung“: „In der Angst liegt ein Zurückweichen vor ..., das freilich kein Fliehen

Nic se ohlašuje *v jednom se* jsoucnem v celku jako celostní a indiferentní nalehnutí. Toto 'ohlašování se nic *v jednom se* jsoucnem v celku' je zároveň oním elementárním ontologickým *děním*, které tkví v tom, že spočinutí v neurčitě nepřijemném celostně indiferentním nalehnutí úzkosti v sobě a od sebe odvrací právě na jsoucno v celku jako na to, nač je jedině pohled našeho *vidění* (tzn. vidění široce ve smyslu *odhalování jsoucna* vůbec) odkázán. Heidegger toto elementární dění popisuje též pomocí světelné metaforiky, kterou vzhledem k tomu, jak sledované ontologické dění interpretují, mohou přetlumočit následujícím způsobem: v *průzračné hlubině* úzkosti (ve *světlé noci* úzkosti jako v celostním nalehnutí indiference) se *rozsvětluje jas* bytí (rozevívá se *odhalenost*), *v jehož světle* lze jedině vidět *jsoucno* jako jsoucí (odhalenost *jsoucna*).<sup>119</sup> – V úzkosti se odhaluje a zvěstuje elementární dění, které zakládá vůbec vztah k jsoucnu a které z perspektivy vztahu k jsoucnu zůstává vždy zahaleno a překryto konkrétní určitostí vztahů k jsoucnu. Toto elementární dění spočívá v tom, že neurčitě celostní nalehnutí průzračné (tj. významově průhledné) indiference (nic) úzkosti v sobě a ze sebe odvrací od tohoto bytostného negativa (průzračná hlubina indiference) k jediné možné pozitivitě, kterým je ono *nalehnutí* samo jako nalehnutí celostního faktu 'býti vůbec tady'. Celostní nalehnutí indiference (bytostná negativita zakoušená jako nic úzkosti) v sobě a od sebe odvrací k *bytí* tak, že ze sebe odvrhá na to, co v ní vyvstává jako pozitivita, tj. na nalehnutí faktu 'býti vůbec tady', který jako jas bytí prosvítí a přesevětlí původní *průzračnou hlubinu celostní indiference*, takže nezbyvá než vždy konstatovat, že *jsoucno jest* (tzn. *bytí*) a že *nic jiného* není myslitelné. Elementární dění bytostné negativity (nic jako nalehnutí průzračné hlubiny indiference úzkosti) nechává vyvstat (rozsvětlit se) jas bytí, čili nemetaforicky řečeno, nechává vyvstat fakt 'býti vůbec tady'.<sup>120</sup>

---

mehr ist, sondern eine gebannte Ruhe. Dieses Zurück vor ... nimmt seinen Ausgang vom Nichts. Dieses zieht nicht auf sich, sondern ist wesentlich abweisend. Die Abweisung von sich ist aber als solche das entgleitenlassende Verweisen auf das versinkende Seiende im Ganzen. Diese im Ganzen abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, ist das Wesen des Nichts: die Nichtung.“ Tamt., s. 114. Heideggerův termín „die Nichtung“ se nebudu ve svém výkladu pokoušet tlumočit žádným slovně přibližným překladem. Primárně jde o to vidět, že tímto termínem je označeno jisté základní dění, které ve svém výkladu explicitně tematizují, přičemž se vyhýbám vždy diskutabilnímu překladu Heideggerova termínu „die Nichtung“.

<sup>119</sup> Tímto přetlumočením se snažím vystihnout základní smysl sledovaného elementárního ontologického dění a zároveň alespoň přiměřeně udržet Heideggerovu světelnou metaforiku, aniž by přetlumočení sklouzlo do dogmatického doslovného překladu Heideggerovy metaforické charakteristiky: „In der hellen Nacht des Nichts der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: daß es Seiendes ist – und nicht Nichts.“ Tamt. Termín „die Offenheit“ na daném místě na základě věcného obsahu a na základě výše v této práci provedených interpretací tlumočím jako 'odhalenost jsoucna', což ovšem znamená bytí. K tomu též srov. Heideggerovy dodatečné poznámky tamt., v poznámkách pod čarou. Řeč o otevřenosti jako o světle bytí, v němž jedině lze vidět jsoucno jako jsoucí, přebírám ze *Základních problémů fenomenologie* (M. HEIDEGGER, *GA, Bd. 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 20, s. 397 aj.). Srov. též výklad výše v předešlé kapitole. Ke stejné formulaci se Heidegger vrací i při tematizaci adekvátní souvislosti v textu *O bytostném založení důvodu*. Viz výklad v následující kapitole.

<sup>120</sup> Mást může to, že ve sledovaných souvislostech je o bytí v přednášce *Co je metafysika?* řeč až zhruba ve druhé polovině její třetí části, zatímco předtím byla řeč toliko o nic dávajícím se spolu v *jednom se jsoucnem v celku*. Pro to, že lze oba pojmy ve výkladu významově identifikovat, je několik důvodů: 1. Sám Heidegger bez nijakého zvláštního upozornění přechází od termínu „jsoucno v celku“ k termínu „bytí“. Viz např. jedno z dílčích resumé: „... Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts.“ M. HEIDEGGER, „Was ist Metaphysik?“, in *GA, Bd. 9, Wegmarken*, s. 115. 2. Termín „jsoucno v celku“ byl do výkladu uveden na základě východiska z běžného porozumění tomu, co znamená „nic“. Běžně rozumíme pojmem „nic“ popření jsoucna, resp. jsoucna v celku. (Viz tamt., s. 109.) Jsoucno v celku ovšem nezakoušíme jako představovanou sumu všeho jsoucího, nýbrž jako celostní nalehnutí faktu 'býti vůbec tady', tzn. jako otevřenost bytí. 3. Motiv „nic“ byl v přednášce uveden v souvislosti s vymezením oblastí zájmů speciálních věd (jsoucno) a metafysiky (bytí). 4. Věcně na základě výše i níže sledovaných Heideggerových analýz nemůže „die Offenheit des Seienden“ znamenat nic jiného než „odhalenost jsoucna“, což ovšem znamená bytí, v jehož světle se teprve může jsoucno ukazovat jako jsoucí. Srov. výklad ontologické diference výše v předešlé kapitole této práce.

Elementární dění negativity nechává vyvstat fakt ‘býti vůbec tady’, který umožňuje rozumět, a tak i odhalovat pro pohled vidění jsoucno jako jsoucí. Vyvstání faktu bytí v dění původní negativity (nic) je tak tedy i umožňujícím předpokladem rozdílných způsobů vztahu k jsoucnu, kteréžto vztahy k jsoucnu však předpokládají právě již předchůdné porozumění rozdílným způsobům bytí. To si ovšem předpokládá právě již vyvstání faktu ‘býti vůbec tady’, které se děje v nalehnutí původní celostní indiference, která jako negativita ze sebe vykazuje na pozitivitu faktu bytí, jež v nalehnutí této bytostné negativy (nic) v jednom spolu s ní vyvstává. Jen tak se může pobyt na základě původní fakticity ‘býti vůbec tady’ vztahovat k jsoucnu, jímž je on sám a jímž on sám není.<sup>121</sup> – Že se vztahujeme k jsoucnu, je umožněno za vždy předchůdného odhalení bytí, které tento vztah k jsoucnu zakládá. Bytí se ovšem ve své odhalenosti dává v dění původní bytostné negativy a v jednom spolu s ní. K tomuto odhalení jsme se ovšem dopracovali sledováním jisté krajní možnosti toho, jak sami jako jistý typ jsoucna (pobyt) jsme. Ukazuje se, že v základu našeho vztahu k jsoucnu skrytě spočívá vystavení bytostné negativitě (vystavení propadnutí celostní indiferenci), jež však ze sebe nechává vyvstat základní pozitivitu faktu ‘býti vůbec tady’. Tímto *založením* v bytostné negativitě *celostní indiference* je ovšem pobyt přesahován, tzn. je transcendován pobyt sám jako právě již *určitý vztah k* nalehnutí faktu ‘býti vůbec tady’, kterýžto vztah utváří základní určení pobytu jako jsoucna. Pobyt je ve svém bytostném založení transcendencí, *přesahováním* do naprosté celostní indiference, z jejíhož nalehnutí jedinečně vyvstává celostní fakt ‘býti vůbec tady’, který je základem vztahu jak k vlastnímu bytí, tak také k bytí druhých a k bytí jsoucna, která nemají charakter vlastního bytí pobytu.<sup>122</sup>

Transcendence v bytostném založení pobytu, která zde znamená vystavenost bytostné negativitě, utváří pobyt jako to, kde se tato vystavenost bytostné negativitě odehrává. Bytostná negativita tak také určuje bytí pobytu, a to jeho konečností.<sup>123</sup> Zdá se, že konečnost je zde pojata odlišně než v *Bytí a čase*, kde byla sledována jako vztah ve vlastním bytí pobytu k jeho nejvlastnější možnosti, čili k možnosti nebýt, přičemž jen ve vztahu k ní a vůči ní získává bytí pobytu charakter ‘vždy právě vlastního’ a ‘možného bytí’, o které v tomto bytí jde. Analýza v přednášce *Co je metafysika?* odhaluje bytostnou negativitu jako nalehnutí celostní indiference, jež nechává zároveň vyvstat bytostnou pozitivitu celostního faktu ‘býti vůbec tady’, který je teprve předpokladem pro utváření vztahu k bytí v bytí pobytu, a to znamená i pro vyvstání konečnosti ve smyslu nejzažší možnosti vlastního bytí. – Vždy latentní vystavenost propadnutí do naprosté celostní indiference je zakusitelná v úzkosti. Propadání celostní indiferenci můžeme přitom schematicky popsat odstupňovaně od významového vyprázdnění konkrétní světské situace, přes zahlazení klíčových diferencí ‘z čeho je tak’ (vztah k jsoucnu), ‘v čem’ (svět) a ‘komu je tak’ (vlastní bytí pobytu), až po pouhé neurčité celostní nalehnutí, jež pro svůj rys *indiference* je bytostnou *negativitou*, spolu

<sup>121</sup> Dění původní negativy je určeno Heideggerem jako předchůdné umožnění zřejmosti jsoucna vůbec. Toto *umožnění zřejmosti* jsoucna (tzn. *odhalenost bytí*) se ovšem původně zakládá právě v dění bytostné negativy: „Das Wesen des ursprünglich nichtenden Nichts liegt in dem: es bringt das Da-sein allererst vor das Seiende als ein solches. – Nur auf dem Grunde der ursprünglichen Offenbarkeit des Nichts kann das Dasein des Menschen auf Seiendes zugehen und eingehen. Sofern aber das Dasein seinem Wesen nach zu Seiendem, das es nicht ist und das es selbst ist, sich verhält, kommt es als solches Dasein je schon aus dem offenbaren Nichts her.“ Tamt., s. 114 – 115.

<sup>122</sup> „Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts. – Sich hineinhaltend in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz. Würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendieren, d. h. jetzt, würde es sich nicht im vorhinein in das Nichts hineinhaltend, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten, also auch nicht zu sich selbst.“ Tamt., s. 115.

<sup>123</sup> „Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst macht den Menschen zum Platzhalter des Nichts. So endlich sind wir, daß wir gerade nicht durch eigenen Beschluß und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen. So abgründig gräbt im Dasein die Verendlichkeit, daß sich unserer Freiheit die eigenste und tiefste Endlichkeit versagt.“ Tamt., s. 118.



s níž ovšem samo její *nalehnutí* vyvstává jako bytostná *pozitivita* celostního faktu ‘býti vůbec tady’. – Při sledování toho, jak úzkost zvěstuje toto propadání celostní indifferenci, tím vzniká i otázka, *kam až* zhroucení do této původní indifferenci může dosahovat. Heidegger v motivu úzkosti odhaluje patrně *to nejzažší*, co lze ještě zahlédnout ohledně toho, *odkud* vyvstává celostní fakt ‘býti vůbec tady’. Ono ‘odkud’ samo ovšem zůstává ve vystavení propadání do celostní indifferenci nedohlédnutelné, což považují za důvod pro to, že Heidegger ve sledovaných souvislostech také používá zdánlivě paradoxní vyjádření o *bezedném základu*.<sup>124</sup> Ve světelné metaforice jde o již zmíněné vyjádření o *světlé noci* úzkosti, které jsem si právě vzhledem k nedosažitosti toho, *odkud* se bytí rozsvětluje, dovolil interpretačně tlumočit také jako *průzračnou hlubinu celostní indifferenci*. Ve vystavení propadání do této bezedné a bezmezné celostní indifferenci spočívá i vlastní konečnost pobytu, která tak zároveň znamená jednak transcendenci v tomto vystavení a jednak ovšem i bezmoc pobytu oproti přemoci této *průzračné hlubiny bezmezné indifferenci*, jejíž nalehnutí nechává vyvstat (rozsvětlit se) celostní fakt ‘býti vůbec tady’, na nějž výlučně je pobyt ve svém bytí odkázán. – To je ovšem posun jak v koncepci transcendence oproti jejímu pojetí v souboru přednášek *Základní problémy fenomenologie*, tak i v koncepci konečnosti oproti *Bytí a času*.

V souboru přednášek *Základní problémy fenomenologie*<sup>125</sup> je jako transcendentní zprvu pojat svět, a to ve smyslu toho, že je vždy již předem danou celkovostí, v níž jedině je možný vztah k jsoucnu, z jehož perspektivy (tzn. ze zaujatosti jsoucnem) není svět jako jeho apriorní umožňující předpoklad uchopitelný. Tato koncepce transcendentního světa, která je v tomto prvotním vymezení zachytitelná i v *Bytí a čase*, je ovšem prohloubena zohledněním toho, že svět jako vlastní možnost bytí pobytu, na kterou je pobyt ve svém bytí jedině odkázán, se takto utváří v původním rozvrhu celostního faktu ‘býti vůbec tady’ na vnitřní bytostné stránky ‘vlastního bytí’ pobytu a ‘světa’, přičemž se toto rozvrhování děje jen ve vztahu k nevlastnější možnosti bytí, kterou je nemožnost bytí, resp. ‘moci nebýt’. Transcendence sama tedy spočívá v tomto rozvrhu, což ohledně existenciálních vrstev analyzovaných v *Bytí a čase* znamená, že se transcendence jako rozvrhování diference a zároveň vzájemné vazby ‘vlastního bytí’ pobytu a ‘světa’ děje v přechodu vrstev naladění a rozumění, resp. v momentu faktické vrženosti a existenciálního rozvrhu. – Ohledně tohoto existenciálního rozvrhu Heidegger ovšem v souboru přednášek *Základní problémy fenomenologie* vznesl otázku po tom, *odkud* se dává bytí takto rozvrhované na stránky vlastního bytí a světa (a to znamená rozvrhované též do určitých způsobů porozumění bytí). V odpovědi na tuto otázku Heidegger pouze formálně naznačí, že takto rozvrhované bytí samo se dává *zvně* bytí. – Transcendence v přednášce *Co je metafysika?* je jednoznačně určena jako vystavenost propadání celostní a bezmezné indifferenci, tzn. vystavenost bytostné negativitě, spolu s níž se ovšem její nalehnutí samo dává jako bytostná *pozitivita* celostního faktu ‘býti vůbec tady’. Takto transcendence znamená přesahovat v bytí pobytu *přes bytí* do vystavení bytostné negativitě, tzn. celostní bezmezné indifferenci, kdy se ovšem v tomto vystavení zároveň dává v nalehnutí celostního faktu ‘býti vůbec tady’ *základ* pro rozvrh porozumění bytí (vlastnímu bytí, světu a bytí nepobytového jsoucna), a tak i pro vztah

<sup>124</sup> Viz v náznaku již citace výše, jinak plné znění „der abgründige Grund“ zaznívá v závěru přednášky, když se Heidegger znovu vrací k úvodní otázce po vymezení tématu metafysiky a ukazuje, že její téma se jí dává v samém původním bytostném dění pobytu: „Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst. Weil die Wahrheit der Metaphysik in diesem abgründigen Grunde wohnt, hat sie die ständig lauernde Möglichkeit des tiefsten Irrtums zur nächsten Nachbarschaft.“ Tamt., s. 122. Motiv *bezedného založení* bytí pobytu Heidegger ještě posílá v textu *O bytostném založení důvodu*. O tom viz výklad níže v následující kapitole.

<sup>125</sup> Nyní srovnávám výsledky své interpretace motivu transcendence z předešlé kapitoly, věnované souboru přednášek *Základní problémy fenomenologie*, s výsledky interpretace v této kapitole, věnované přednášce *Co je metafysika?*. Nebudu proto již odkazovat na původní místa v Heideggerových textech, neboť ta jsou uvedena u příslušných interpretací ve zmíněných kapitolách.

k jsoucnu. Transcendence v přednášce *Co je metafysika* v porovnání se *Základními problémy fenomenologie* je přesahováním a vystavením do onoho 'vně bytí'. *Světlá noc*, resp. průzračnost bezedné hlubiny indifferenci, zvěstující se v úzkosti, je oním *rozjasněným horizontem* skýtajícím *světlo bytí*, v němž jedině lze vidět jsoucno jako jsoucí. Vystavení (transcendence) do tohoto zakládajícího 'vně bytí', tzn. vystavenost propadání bytostné negativitě – bezmezné indifferenci, je zároveň Heideggerem v přednášce *Co je metafysika* pojato jako *bezedný základ* vztahu v bytí k bytí, tzn. bezedný základ existence, do níž je existence vždy vystavena.

V přednášce *Co je metafysika?* lze pak v porovnání s *Bytím a časem* zaznamenat posun i v motivu konečnosti.<sup>126</sup> V *Bytí a čase* je konečnost pojata jako nejkrajnější mez bytí pobytu, do níž je pobyt vždy již nakročen a která ho zároveň určuje co do jeho bytostných určení. Pobyt je ve svém bytí ve vztahu k nejvlastnější možnosti 'moci nebýt', ve vztahu k níž a vůči níž získává jeho vlastní bytí charakter možného bytí, o které pobytu v tomto bytí právě vždy jde. Tento vztah v bytí pobytu k vlastnímu 'moci nebýt' se utváří v samém založení otevřenosti faktu 'býti vůbec tady', což znamená již na rovině naladění, takže Heidegger pro vykazání tohoto vztahu odkazuje na fenomén základního naladění úzkosti. V této souvislosti jsem se toto původní rozevírání otevřenosti faktu 'býti vůbec tady' pokusil interpretovat jako *spolupatřičnost neurčitých naléhavostí 'býti vůbec tady' a 'moci nebýti'*. Toto rozevírání základní otevřenosti faktu bytí se v *Bytí a čase* uvažuje pouze jako vrženost pobytu v bytí, přičemž se – na rozdíl od úvah v *Základních problémech fenomenologie* – neuvažuje o žádném 'vně bytí', *odkud* se bytí dává této vrženosti pobytu v toto bytí. Pobyt je v tomto smyslu *rozsvětlujícím se sám v sobě* (je svou vlastní světlinou), jak jsem na to upozornil již v předešlé kapitole.<sup>127</sup> Nelze – v obrazném vyjádření – rozlišit *světlo bytí* a *rozsvětlený horizont* vně bytí, který toto světlo bytí skýtá, jak to Heidegger učinil v souboru přednášek *Základní problémy fenomenologie*. – Porovnáme-li takto pojatou konečnost z *Bytí a času* s její tematizací v přednášce *Co je metafysika?*, lze uvažovat o tom, že explikovaná existenciální role konečnosti z *Bytí a času*, ať už jako vztah v bytí pobytu k nejvlastnějšímu 'moci nebýt' nebo jako původní zakoušení tohoto vztahu v neurčité spolupatřičnosti naléhavostí 'býti vůbec tady' a 'moci nebýti', je hlouběji založena ve vystavení (tzn. v transcendenci) propadání bezmezné indifferenci. Spolupatřičnost naléhavostí 'býti vůbec tady' a 'moci nebýti', které se obě zároveň ve svém celkovém naléhání vnitřně diferencují na stránku 'vlastního bytí' pobytu, o které v tomto bytí jde, a stránku 'světa' jako možnosti, na niž je pobyt ohledně vlastního bytí jedině odkázán, je možné jen tak, že toto naléhání odněkud přichází. Pozitivita tohoto celostního nalehnutí faktu 'býti vůbec tady' je tím, nač jsme v propadání celostní indifferenci v ní a z ní odkazováni. Na tuto pozitivitu (fakticitu) jsme takto sice odkazováni v jednom spolu s propadáním bezmezné indifferenci, avšak tato indifferenci přesahuje onu fakticitu, v níž výlučně se určuje vlastní bytí pobytu ve vztahu k celostnímu faktu 'býti vůbec tady'. – Ve zjednodušeném schematickém shrnutí lze říci, že konečnost v *Bytí a čase* je záležitostí ustavování základu vlastního bytí pobytu a takto je jeho určující součástí, byť jako jeho nejkrajnější mez; kdežto v rámci přednášky *Co je metafysika?* lze uvažovat o tom, že takto pojatá konečnost, která bytostně určuje vlastní bytí pobytu v tomto jeho bytí, je původněji založena *vně bytí*, čili v tom, odkud se celostní naléhavost faktu 'býti vůbec tady' dává, tj. je založena ve vystavení propadání bezmezné indifferenci.

K tomuto posunu ohledně motivu konečnosti lze doplnit ještě krátkou úvahu, kterou ovšem patrně překračují možnosti vlastního Heideggerova popisu. – Konečnost v přednášce *Co je metafysika?* je vlastně pojata jako stálé a latentní vystavení propadání bezmezné hlubíně indifferenci. V ní a z ní se ovšem zároveň děje odvrát od tohoto propadání bezmezné

<sup>126</sup> Obdobně jako v předešlém odstavci pracuji s již provedenými interpretacemi, které lze výše v této práci najít v kapitolách věnujících se motivu naladění, rozumnění a konečnosti.

<sup>127</sup> Srov. případně znovu M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 28, s. 132 – 133.

indiferenci k pozitivitě neléhání celostního faktu 'býti vůbec tady'. Ačkoli se tento obrat můžeme pokoušet rozmanitým způsobem vyslovit (což ovšem také znamená poskytovat mu zpětně ve vyslovené řeči zdůvodnění), jako např. 'nutkání v závratí se odvracet od propadání nepříjemné absenci opory', přesto je tento odvrát sám ohledně své původnosti nedohlédnutelný, takže můžeme prostě jen konstatovat, že se tak děje. V situaci propadání není dohlédnutelné, proč se děje v propadání bezmezná indiferenci tento odvrát na pozitivitu naléhání celostního faktu 'býti vůbec tady', které se stává základem vztahu k sobě ve svém bytí a k bytí, jež není mé. Tato bezdůvodnost založení vztahu k jsoucnu, která se přesto děje ve vystavení propadání bezmezná hlubíně indiference, má pro tento svůj rys bezdůvodnosti povahu *tajemství* a vlastně i *zázraku*. Zároveň přemoc bezedné hlubiny indiference určuje bytí pobytu ve vystavení do ní a vůči ní jako bezmocné a konečné. Avšak charakter obratu k pozitivitě naléhání faktu 'býti vůbec tady', který je základem vztahu v tomto bytí k sobě i k bytí, jež není mé, má takto současně povahu *počátečnosti*, a to ve smyslu nezdůvodněného vyvstávání bytí z průzračné bezedné hlubiny indiference. – Tato úvaha nad možnými významy bytostné negativity v přednášce *Co je metafysika?* mě vede v souvislosti s pozdějšími Heideggerovými texty i k tomu, klást si otázku, zda zde – v tomto motivu bytostné negativity nechávající ze sebe vyvstávat pozitivitu bytí – se nezačíná Heideggerova cesta k obratu v tázání po bytí vůbec. Pro zodpovězení této otázky ovšem ve své práci naprosto nemám připravenou půdu, takže ji pouze mohu takto nechat zaznít k úvaze.

### c) Ontologická diference, založení transcendence a bytostná negativita

Přednáška *Co je metafysika?* předestírá možnost, jakou cestou promýšlet to, co bylo v *Základních problémech fenomenologie* určeno jako rozsvětlený horizont, ze kterého vyvstává světlo rozumění bytí, který však sám spočívá *vně* bytí. K tomuto motivu jsme ovšem v *Základních problémech fenomenologie* byli dovedeni od analýzy rozvrhování porozumění bytí, přičemž jen na základě takového porozumění se lze ve světě setkávat se jsoucnem. Vztah k jsoucnu a podmíněnost tohoto vztahu porozuměním bytí byly přitom jednak východiskem a jednak ohledně problematičnosti uchopení tohoto rozdílu jedním z centrálních motivů souboru přednášek *Základní problémy fenomenologie*. V porovnání s tímto komplexnějším uchopením téhož rozdílu bytí a jsoucna se přednáška *Co je metafysika?* soustředí pouze na pokus o načrtnutí odpovědi na otázku, *odkud* a *spolu s čím* se dává bytí rozumějícímu rozvrhu, ve kterém spočívá i umožňující předpoklad vztahu k jsoucnu, což také znamená předpoklad rozlišování bytí a jsoucna. Rozumějící rozvrhování bytí do určitých způsobů porozumění bytí a spolu s tím i základní rozvrh stránek jednotné vazby mezi vlastním bytím pobytu a světem jako předpoklad obratu do světa a předpoklad pro setkávání se se jsoucnem nejsou v přednášce *Co je metafysika?* již dopodrobna sledovány. Nicméně ze stejného roku jako přednáška *Co je metafysika?* pochází jiný Heideggerův text – *O bytostném založení důvodu*, který tematicky doplňuje prohloubený náhled do původního založení rozvrhujícího rozumění bytí z přednášky *Co je metafysika?*. Na tuto tematickou komplementaritu obou pojednání Heidegger sám navíc upozorňuje ve své pozdější reflexi, když konstatuje, že přednáška *Co je metafysika?* promýšlí nic, které je negativitou jsoucna a tedy takto od jsoucna zakoušeným bytím; kdežto pojednání *O bytostném založení důvodu* tematizuje ontologickou diferenci, která je negativitou rozdílu bytí a jsoucna. Heidegger přitom zdůrazní, že obě negativity jsou tímtež ve smyslu bytostné sounáležitosti k sobě v dění bytí jsoucna.<sup>128</sup>

<sup>128</sup> Tato reflexe tematické komplementarity obou textů pochází z předmluvy ke třetímu vydání pojednání *O bytostném založení důvodu* z roku 1949: „... Diese [die Vorlesung ‘Was ist Metaphysik?'] bedenkt das Nichts, jene [die Abhandlung ‘Vom Wesen des Grundes'] nennt die Ontologische Differenz. – Das Nichts ist das Nicht des Seienden und so das vom Seienden her erfahrene Sein. Die ontologische Differenz ist das Nicht zwischen

V pojednání *O bytostném založení důvodu* Heidegger vstupuje do ontologické tematiky rozbořením problému teze dostatečného důvodu. Za východisko si bere její znění v Leibnizově podání.<sup>129</sup> Struktura problematizace je ovšem stejná jako v souboru přednášek *Základní problémy fenomenologie* při odkrytí motivu ontologické diference problematizací Kantovy teze o tom, že bytí není reálným predikátem, na což dále navazují otázky po artikulaci bytí na stránky věčného určení (*essentia*) a skutečnosti (*existentia*), po způsobech bytí (bytí vědomí a bytí rozprostraněných těles) a po pravdě bytí jako odhalenosti.<sup>130</sup> – Východiskem problematizace v pojednání *O bytostném založení důvodu* je otázka po zdůvodnění pravdivosti subjekt-predikátové výpovědi. Pravdivost výpovědi se sice může zdůvodňovat založením jejího tvrzení v jiné výpovědi, avšak předpokládá se přitom, že ve výpovědi vypovídáme o něčem, co jako jsoucí jest samo o sobě a nezávisle na výpovědi a co je takto naopak chápáno jako jsoucí základ pravdivé výpovědi, jejíž pravdivost pak znamená shodu subjekt-predikátové výpovědi a jsoucna, o němž se v ní spojením subjektu a predikátu vypovídá. Na takto *předpokládaném* vztahu výpovědi a jsoucna, který sám je nevyčtenou součástí vypovídajícího vztahu k jsoucnu, vidíme, že pravda výpovědi jako shoda výpovědi a jsoucna předpokládá, aby se jsoucno již nějak dávalo vypovídajícímu vztahu k němu. Předpokladem možnosti shody výpovědi a jsoucna je již předběžné, tzn. ve vztahu k subjekt-predikátové výpovědi *předpredikativní*, zpřístupnění jsoucna, resp. odkrytí jsoucna pro vztah vypovídajícího k jsoucnu, o němž se vypovídá.<sup>131</sup> Tato původnější neskrytost, resp. zřejmost jsoucna je Heideggerem určena jako předpredikativní ontická pravda a jako její příklady uvádí jednak *odkrytost* jako pravdu jsoucna, které se dává způsobem *vyskytovat se*; a jednak *otevřenost* jsoucna, jímž jsme my sami a jež se sobě dává způsobem *existovat* (což na základě výše provedených výkladů znamená, být jako jsoucno ve vztahu ke svému bytí).<sup>132</sup> Zřejmost

---

Seiendem und Sein. ... – Jenes nichtende Nicht des Nichts und dieses nichtende Nicht der Differenz sind zwar nicht einerlei, aber das Selbe im Sinne dessen, was im Wesende des Seins des Seienden zusammengehört.“ M. HEIDEGGER, „Vom Wesen des Grundes“, in *GA, Bd. 9, Wegmarken*, s. 123.

<sup>129</sup> „... nihil est sine ratione, nichts ist ohne Grund. ... omne ens habet rationem, jedes Seiende hat einen Grund.“ Tamt., s. 127. – V českých překladech Leibnize viz např. „Principy přírody a milosti založené na rozumu“, in G.W. LEIBNIZ, *Monadologie a jiné práce*, Praha: Svoboda, 1982 (překl. J. Husák), s. 149.

<sup>130</sup> V podstatě všechny čtyři skupiny motivů pojednávaných ve čtyřech kapitolách souboru přednášek *Základní problémy fenomenologie* (M. HEIDEGGER, *GA, Bd. 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie*, § 7 – 18, s. 35 – 320) se Heideggerovi podaří v textu *O bytostném založení důvodu* vyložit koncentrovaně z teze dostatečného důvodu.

<sup>131</sup> „Die Übereinstimmung des nexus *mit* dem Seienden und ihr zufolge seine Einstimmigkeit machen *als solche* nicht primär das Seiende zugänglich. Dieses muß vielmehr als das mögliche Worüber einer prädikativen Bestimmung *vor* dieser Prädikation und *für* sie schon offenbar sein. ... Die Satz Wahrheit ist in einer *ursprünglicheren* Wahrheit (Unverborgenheit), in der vorprädikativen Offenbarkeit *von Seiendem* gewurzelt, die *ontische Wahrheit* genannt sei.“ M. HEIDEGGER, „Vom Wesen des Grundes“, in *GA, Bd. 9, Wegmarken*, s. 130.

<sup>132</sup> „So unterscheidet sich z. B. die Wahrheit von Vorhandenem (z. B. der materiellen Dinge) als *Entdecktheit* spezifisch von der Wahrheit des Seienden, das wir selbst sind, der *Erschlossenheit* des existierenden Dasein.“ Tamt., s. 130 – 131. Zde se ukazuje další posun v porovnání s *Bytím a časem*. Tam jsou pojmy „die Entdecktheit“ a „die Erschlossenheit“ určeny jako možné způsoby bytí jsoucna, tzn. jejich odhalenosti (pravdy) vůbec. Přitom je mezi nimi konstatován vztah, který spočívá v tom, že *odkrytost* světských jsoucna („die Entdecktheit“) je možná jen na základě otevřenosti („die Erschlossenheit“) původní existenciální vazby mezi bytím pobytu a světem, resp. jen na základě rozevirání otevřenosti rozumění faktu ‘býtí vůbec tady’. Srov. již výše odkazované výklady, např.: „... *Mit* und *durch* sie [die Erschlossenheit] ist Entdecktheit, daher wird erst mit der *Erschlossenheit* des Daseins das *ursprünglichste* Phänomen der Wahrheit erreicht.“ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 44, s. 220 – 221; a dále ohledně rozevirání otevřenosti ve vztahu ke konečnosti: „[Angst] ist ..., als Grundbefindlichkeit des Daseins, die Erschlossenheit davon, daß das Dasein als geworfenes Sein zu seinem Ende existiert.“ Tamt., § 50, s. 251. – Lze samozřejmě namítnout, že onen posun, na který se snažím poukázat, je dán onticko-ontologickým svérázem pobytu, totiž tím, že *jako jsoucno* je určen *vztahem k bytí* (srov. tamt., § 4, s. 11n), takže pak otevřenost bude vždy dvojznačná a bude znamenat jak způsob toho, jak jsme sobě jako jsoucno dáni, tak také základní existenciální určení tohoto jsoucna, tzn. způsob jeho bytí. Avšak jednak je Heidegger v užívání termínů „odkrytost“ a „otevřenost“ v *Bytí a čase* jednoznačný a jednak v pojednání *O*

jsoucna, čili ontická pravda, se ovšem děje jen za vždy předchůdného shledávání se v jsoucnu, kteréžto shledávání se odehrává na rovině naladění a jež je takto vůbec předpokladem jakéhokoli vztahu k jsoucnu.<sup>133</sup>

Avšak že se *něco nějak* stává jako jsoucí zřejmým (zřejmost jsoucna jako ontická pravda), to je umožněno jen za vždy předběžného porozumění tomu, *čím a jak* může *být*, resp. ještě původněji za porozumění vůbec tomu, co znamená *'býti něčím'*, což opět souvisí s porozuměním určitým *způsobům*, *'jak býti'*. Zřejmost jsoucna jako ontická pravda, která je předpokladem vztahu k jsoucnu, a tak i předpokladem shody výpovědi a jsoucna, spočívá původněji v porozumění bytí, což ovšem znamená v *odhalenosti bytí* pro toto rozumění, kterou Heidegger označuje jako pravdu ontologickou.<sup>134</sup> Tím se dostáváme k rozdílu mezi zřejmostí jsoucna a odhaleností bytí, tzn. k ontologické diferenci, přičemž se ovšem obě rozlišené pravdy – ontická a ontologická – podávají ve vzájemném bytostném sepětí tohoto rozdílu. Jsoucno se stává zřejmým jen ve světle rozumění bytí, avšak odhalenost bytí, spočívající v tomto rozumění a rozvrhující se do určitých způsobů porozumění bytí, se vždy zvěstuje zřejmostí právě se ukazujícího jsoucna v tom, jako *co* a *jak* se nám jsoucno dává. Samo vyvstání rozdílu (a to nikoli jen v teoretickém uchopování, nýbrž jako fakticky ustavený a dějící se obrat do světa k jsoucnum) je takto záležitostí rozumění bytí, v němž tedy musí spočívat i rozumějící 'moci rozlišovat'. Toto rozumějící 'moci rozlišovat' znamená 'býti s to' fakticky existovat v rozdílu bytí a jsoucna, což vzhledem k výše provedeným výkladům na základě souboru přednášek *Základní problémy fenomenologie* a přednášky *Co je metafysika?* znamená stát v odhalenosti bytí (vyvstávající ve vystavení pobytu propadání bezmezné indiferenci), které se rozvrhuje do porozumění určitých způsobů bytí, přičemž jen v jejich světle se jsoucno může ukazovat (být zřejmé) jako *něco* a *nějak* jsoucí. Pojmem ontologická diference tak postihujeme rozvětvení pravdy samé (odhalenosti) přímo v bytostném založení jsoucna pobyt, jež je ve vztahu k bytí jsoucen. Samo toto založení Heidegger v pojednání *O bytostném založení důvodu* identifikoval opět s transcendencí,<sup>135</sup> její výklad je však artikulovanější než v přednášce *Co je metafysika?*.

Heidegger v pojednání *O bytostném založení důvodu* vykládá transcendenci jako samo dění bytostného založení pobytu za pomoci vystižení slovního významu termínu

---

*bytostném založení důvodu* jsou oba pojmy postaveny vedle sebe jako určité způsoby zřejmosti jsoucna. Co ovšem znamená zřejmost jsoucna jiného než to, že je dáno a že se ukazuje ve světle určitého porozumění bytí? Posun tedy nebude znamenat, že pojmy odkrytost a otevřenost by dostaly nový význam, zdůrazňující danost konkrétního jednotlivého jsoucna, nýbrž posun bude spíše rozšířením náhledu z *Bytí a času* o otázku po tom, co tedy znamená oproti zřejmosti jsoucna *zřejmost bytí*.

<sup>133</sup> „Das ontische Offenbaren selbst aber geschieht im stimmungsmäßigen und triebhaften Sichbefinden inmitten von Seiendem und in den hierin mitgegründeten strebensmäßigen und willentlichen Verhaltungen zum Seienden.“ M. HEIDEGGER, „Vom Wesen des Grundes“, in *GA, Bd. 9, Wegmarken*, s. 131. Ohledně motivu „sebashledávání se v jsoucnu“ nás Heidegger sám odkazuje v poznámce pod čarou na *Bytí a čas* (konkrétně na M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 29, s. 134n) k výkladu existenciální vrstvy 'ocitání se v naladění', v níž se rozevírá otevřenost faktu 'býti vůbec tady'.

<sup>134</sup> „Doch selbst diese [die Sichbefinden inmitten von Seiendem und in den Verhaltungen zum Seienden] vermöchten nicht ... Seiendes an ihm selbst zugänglich zu machen, wenn ihr Offenbaren nicht schon immer zuvor erleuchtet und geführt wäre durch ein Verständnis des Seins (Seinsverfassung: Was- und Wie-sein) des Seienden. *Enthülltheit des Seins ermöglicht erst Offenbarkeit von Seiendem.*“ M. HEIDEGGER, „Vom Wesen des Grundes“, in *GA, Bd. 9, Wegmarken*, s. 131.

<sup>135</sup> „Ontische und ontologische Wahrheit betreffen je verschieden *Seiendes* in seinem Sein und *Sein von Seiendem*. Sie gehören wesenhaft zusammen auf Grund ihres Bezugs zum *Unterschied von Sein und Seiendem* (ontologische Differenz). Das dergestalt notwendig ontisch-ontologisch gegabelte Wesen von Wahrheit überhaupt ist nur möglich in eins mit dem dem Aufbrechen dieses Unterschiedes. Wenn anders nun das Auszeichnende des Daseins darin liegt, daß es Sein-verstehend zu Seiendem sich verhält, dann muß *das* Unterscheidenkönnen, in dem die ontologische Differenz faktisch wird, die Wurzel seiner eigenen Möglichkeit im Grunde des Wesens des Daseins geschlagen haben. Diesen Grund der ontologischen Differenz nennen wir vorgehend die *Transzendenz* des Daseins.“ Tamt., s. 134 – 135.

transcendence (překrok, překračování), přičemž na základě schematického rozlišení momentů utvářejících běžné porozumění tomuto významu promítá takto získanou strukturu do fenomenální oblasti základních určení bytí pobytu, aby tímto přenesením mohl začít rozvíjet artikulaci významu dění transcendence jako ustavujícího dění pobytu.<sup>136</sup> – Schematicky formálně lze na transcendenci pojaté jako dění překroku postupně artikulovat několik základních momentů, které toto dění utvářejí: 1. Transcendenci samu jako *jednotné dění* tohoto překračování. 2. *Překračující jsoucno*, tzn. pobyt, jehož základním určením je právě dění transcendence. 3. Transcendenci jako *vztah překračování* ‘od něčeho’ ‘k něčemu’. 4. Překračování ‘od něčeho – k něčemu’ si ovšem již předpokládá *rozvržení* či *rozevření tohoto vztahu*, v němž jedině je překrok možný. 5. Sám tento rozvržený či rozevřený vztah *mezi* něčím je tím, *co je překračováno*. 6. Rozevření pólů či rozlišení stránek vztahu transcendence je tak sice to, co je v překroku překračováno (ať už jako rozlišující mez – rozdíl, nebo jako rozevřená mezera – čili uvolněné pole mezi tím, co je ve svém rozestupu rozlišeno jako krajní meze či póly), avšak rozevření samo se původněji již *v něčem* odehrává, v něčem, co oproti momentu rozlišeného vztahu má charakter původní *celosti*. – Sledováno od každodenního zaujetí jsoucnem se nabízí jako to, *k čemu* se překrok transcendence odehrává, právě jsoucno, k němuž se vztahujeme. Vztahování se k jsoucnu si ovšem již vyžaduje rozlišení toho, *kdo se* vztahuje a *k čemu* se vztahuje, což ovšem předpokládá, že v základu vztahování se k jsoucnu dochází k rozvrhování tohoto vztahu na vztah k jsoucnu, jímž je pobyt sám, a vztah k jsoucnu, jímž pobyt sám není. Toto rozlišování a rozvrhování vztahu k jsoucnu ovšem opět předpokládá ‘být vztažen k jsoucnu vůbec’.<sup>137</sup> ‘Být vztažen k jsoucnu vůbec’ má oproti rozlišeným stránkám vztahů k jsoucnu, jímž je pobyt sám, a k jsoucnu, jímž pobyt sám není, povahu přesahování těchto rozlišených vztahů k jsoucnu, avšak toto přesahování se děje právě v základu jsoucna pobyt, takže toto ‘být vztažen k jsoucnu vůbec’ je překračováním jsoucna jako takového, které se děje *v základu* jsoucna pobyt, nicméně *předchází faktickému rozlišování* vztahu k jsoucnu, jímž pobyt sám jest, oproti vztahu k jsoucnu, jímž není. ‘Být vztažen k jsoucnu vůbec’, resp. překračování jsoucna jako takového se ovšem děje vždy v původní *celkovosti*, která sama není jsoucnem. Celkovost, v níž se odehrává rozlišování vztahů k jsoucnu, je dána v původním nalehnutí celostního faktu ‘býti vůbec tady’.<sup>138</sup> *Sama celost* nalehnutí faktu ‘býti vůbec tady’ je tím, v čem se odehrává překračování jsoucna jako takového a rozvrhování stránek překroku na vztah k jsoucnu, jímž je pobyt sám, a vztah

<sup>136</sup> Východisko výkladu od slovního významu termínu transcendence jako překrok a překračování: „Transzendenz bedeutet Überstieg. Transzendent (transzendierend) ist, was den Überstieg vollzieht, im Übersteigen verweilt. Dieses eignet als Geschehen einem Seienden. Formal läßt sich der Überstieg als eine ‘Beziehung’ fassen, die sich ‘von’ etwas ‘zu’ etwas hinzieht. Zum Überstieg gehört dann solches, *woraufzu* der Überstieg erfolgt, was unzutreffend meist das ‘Transzendente’ genannt ist. Und schließlich wird im Überstieg je *etwas* überstiegen.“ Tamt., s. 137. – Ve svém následujícím schematickém popisu transcendence rozšiřují Heideggerovo výchozí schéma tak, jak nám to zpětně dovoluje samo Heideggerovo následné přenesení výchozího schématu na existenciální roli transcendence jako základního dění pobytu. Srov. tamt., s. 137 – 139.

<sup>137</sup> „Im Überstieg kommt das Dasein allererst auf solches Seiendes zu, das *es* ist, auf *es als es* ‘selbst’. Die Transzendenz konstituiert die Selbstheit. Aber wiederum nie zunächst nur diese, sondern der Überstieg betrifft je in eins auch Seiendes, das das Dasein ‘selbst’ *nicht* ist; genauer: im Überstieg und durch ihn kann sich erst innerhalb des Seienden unterscheiden und entscheiden, wer und wie ein ‘Selbst’ ist und was nicht. Sofern aber das Dasein als Selbst existiert – und nur insofern – kann es ‘sich’ verhalten *zu* Seiendem, das aber vordem überstiegen sein muß.“ Tamt., s. 138 – 139.

<sup>138</sup> „Was ... in einem Dasein an Seiendem überstiegen ist, hat sich nicht einfach zusammengefunden, sondern das Seiende ist ... im vorhinein in einer Ganzheit überstiegen. ... Der Überstieg geschieht in Ganzheit ... Mit dem Faktum des Da-seins ist vielmehr der Überstieg da.“ Tamt., s. 139. Faktum ‘býti vůbec tady’ (das Da-sein) interpretují jako celostní nalehnutí faktu ‘býti vůbec tady’ s odvoláním na to, že faktum ‘býti vůbec tady’ se dává ve své celosti na existenciální rovině ‘ocitání se v naladění’, na což Heidegger ve sledovaném textu sám dále poukazuje: „Das menschliche Dasein – Seiendes *inmitten* von Seiendem befindlich, *zu* Seiendem sich verhaltend – existiert dabei so, daß das Seiende immer im Ganzen offenbar ist.“ Tamt., s. 156. Přímý odkaz na „die Befindlichkeit“ a její výklad z *Bytí a času* činí Heidegger opět v poznámce pod čarou č. 55, tamt., s. 155.

k jsoucnu, jímž není. Celost faktu 'býti vůbec tady', v níž se toto rozvrhování a překračování odehrává, je Heideggerem uchopena jako *svět*, načež základní struktura dění transcendence může být vystižena jako vazba 'vlastního bytí' pobytu a 'světa' (resp. jako „bytí ve světě“).<sup>139</sup>

Celostní nalehnutí faktu 'býti vůbec tady' právě pro jeho bezprostřední naléhavost 'býti vůbec tady' vyděluje v tomto naléhání sám tento fakt 'býti' jako právě to, oč v tomto celostním naléhání jde, totiž že jde o *vlastní* 'moci vůbec býti tady', čímž se ustavuje předpoklad vztahu k jsoucnu, jímž pobyt sám jest. Toto vydělování se děje na rovině rozumějícího rozvrhu tohoto celostního naléhání faktu 'býti vůbec tady'. Vydělení *vlastního bytí pobytu* z původní celostní naléhavosti faktu 'býti vůbec tady' právě pro tuto celostní naléhavost činí z této celosti to, *kvůli čemu* se pobyt vyděluje na své vlastní 'moci býti', o které v tomto 'býti' jde. Takto se ovšem vyděluje právě *kvůli vlastnímu bytí*, o které v celostním nalehnutí faktu 'býti vůbec tady' jediné jít může. Sledujeme zde *rozestoupení* celostní naléhavosti faktu 'býti vůbec tady' do vnitřní *vazby* vzájemně se podmiňujících a takto spjatých stránek 'vlastního bytí' a 'světa'.<sup>140</sup> – Zároveň v tomto rozestoupení, resp. rozvržení této vnitřní vazby získává svět jako ona celost naléhavosti faktu 'býti vůbec tady' charakter toho, co je v tomto rozumějícím rozvrhování stavěno vůči stránce vlastního bytí, a to jako to, v čem se jednak pobyt může vztahovat k sobě jako k jsoucnu v celku světa, a jednak se zde může v obratu do vnitřních světských souvislostí vztahovat k jsoucnum, jež nemají charakter vlastního bytí pobytu. K sobě, k druhým a k jsoucnum, jež nemají charakter vlastního bytí pobytu, se ovšem pobyt může vztahovat jen na základě toho, že klíčová vazba vzájemně se podmiňujících stránek 'kvůli vlastnímu bytí' a 'kvůli světu', do níž se rozvrhuje původní celostní naléhavost faktu 'býti vůbec tady' a v níž zároveň svět získává *vůči* 'moci býti' pobytu charakter *možnosti* jeho bytí, je převrácena, resp. přenesena na jsoucno a promítnuta do jsoucna, které se tak stává zřejmým v jistých základních vazbách a význačnostech. Klíčová *vazba* vzájemně se podmiňujících 'kvůli komu' (*kvůli* vlastnímu bytí pobytu, o které *tady* pobytu jde) a 'kvůli čemu' (*kvůli* světu jako celostní naléhavosti 'býti vůbec tady', která ve své celosti vyvstává jako možnost bytí pobytu) je přenesena na jsoucno jako takové, takže vyvstává artikulovaně v jistých základních vztazích významového určování 'kdo oproti co' (tj. v rozlišení jsoucna, jímž je pobyt sám, resp. jímž je druhý od jsoucna, jež nemá charakter vlastního bytí pobytu), 'kdo kvůli komu, resp. čemu', 'co kvůli čemu, resp. komu' apod.<sup>141</sup> Pokud vztáhneme tyto základní vztahy významových určení na konstitutivní

<sup>139</sup> „Wenn nun aber das Seiende *nicht* das ist, *woraufhin* der Überschnitt erfolgt, wie muß dieses 'Woraufhin' dann bestimmt, je überhaupt gesucht werden? Wir nennen das, *woraufhin* das Dasein als solches transzendiert, die *Welt* und bestimmen jetzt die Transzendenz als *In-der-Welt-sein*.“ Tamt., s. 139. Termín „das In-der-Welt-sein“ budu tak jako doposud v celé práci tlumočit jako *vazbu* 'vlastního bytí a světa', resp. jako *vazbu* 'vlastního bytí pobytu a světa'.

<sup>140</sup> „Das je vorgreifend-umgreifende Verstehen dieser Ganzheit aber ist Überstieg zur Welt. ... Welt als Ganzheit 'ist' kein Seiendes, sondern das, aus dem her das Dasein *sich zu bedeuten gibt*, zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten *kann*. Dasein gibt 'sich' aus 'seiner' Welt her zu bedeuten, heißt dann: in diesem Auf-es-zukommen aus der Welt zeitigt sich das Dasein als ein *Selbst*, d. h. als ein Seiendes, das *zu sein* ihm anheimgegeben ist. Im Sein dieses Seienden *geht es um dessen Seinkönnen*. Das Dasein ist so, daß es *umwillen seiner* existiert. Wenn aber die Welt es ist, im Überstieg zu der sich allererst Selbstheit zeitigt, dann erweist sie sich als das, worumwillen Dasein existiert. Die Welt hat den Grundcharakter des Umwillen von ... und das in dem ursprünglichen Sinne, daß sie allererst die innere Möglichkeit für jedes faktisch sich bestimmende deinetwegen, seinetwegen, deswegen usf. vorgibt.“ Tamt., s. 156 – 157. To, co ve svém výkladu označuji jako *vazbu* vzájemně se podmiňujících stránek 'vlastní bytí' a 'světa', vyjadřuje Heidegger termínem „das Umwillen von ...“, kterou budu příležitostně tlumočit též terminologickou zkratkou 'kvůli ...'. Jinak netematizuji odkazy na časové založení sledovaných struktur (např. v termínu „sich zeitigen“), neboť pro to nemám připravenou půdu.

<sup>141</sup> „Die Welt wird als die jeweilige Ganzheit des Umwillen eines Daseins durch dieses selbst vor es selbst gebracht. Dieses Vor-sich-selbst-bringen von Welt ist der ursprüngliche Entwurf der Möglichkeiten des Daseins, sofern es inmitten von Seiendem zu diesem sich soll verhalten können. Der Entwurf von Welt aber ist, imgleichen wie er das Entworfenen nicht eigens erfaßt, so auch immer *Überwurf* der entworfenen Welt über das Seiende. Der vorgängige Überwurf ermöglicht erst, daß Seiendes als solches sich offenbart.“ Tamt., s. 158.

odkazové struktury světskosti světa, které jsou analyzovány v *Bytí a čase*, lze sledovat, jak zároveň jsou předpokladem pro utváření souvislostí významových odkazů, které vnitřně spoluurčují celkový význam dané světské situace (např. vztahy typů ‘hodit se k ... aby ...’; ‘k čemu vůbec’ jako k nějakému dílu; ‘kvůli čemu být při díle’ jako kvůli právě dané či možné celkové světské situaci a vlastnímu bytí v ní). Přitom rozvrh těchto základních vztahů významového určení zároveň na sebe přebírá z původního rozvrhu klíčové vazby ‘bytí pobytu’ a ‘světa’ i jejich charakter vzájemného určení ‘moci býti’ a *možnosti*. V obratu do světa k jsoucnům se rozvrhujeme ve významové artikulaci jako v možnostech, do kterých se můžeme pouštět, anebo také ne. A nakonec vzájemné *významové podmiňování* mezi celkovým významem dané světské situace na jedné straně a jejími vnitřními odkazovými souvislostmi na straně druhé, kteréžto významové podmiňování se zakládá v přenesení klíčových významových vazeb ‘kvůli ...’ na rozlišené jsoucno (jímž je pobyt sám a jímž sám není), spoluurčuje toto významové podmiňování spolu s přenesením na ně charakteru *možnosti* i to, aby se na rovině naladění mohlo pobytu ze světa něco nějak dotýkat, a tak i v celostním naladění zpětně spoluutvářet a dotvářet význam dané světské situace.<sup>142</sup>

Takto komplexně pojatou transcendenci jako klíčové rozvržení celostní naléhavosti faktu ‘býti vůbec tady’ na stránky ‘vlastní bytí pobytu’ a ‘světa’ na jedné straně a jako obrat do světa a přenesení klíčových významových určení na světské jsoucno, jež se takto stává jako něco a nějak zřejmé, a to v souvislostech vzájemných odkazových vztahů, Heidegger ve třetí části svého pojednání *O bytostném založení důvodu* ještě jednou podrobněji artikuluje, a to jak ohledně rozevření původní klíčové vazby ‘kvůli ...’ (‘kvůli vlastnímu bytí pobytu’ – ‘kvůli světu’), tak i ohledně ozřejmování jsoucna v určitých základních významových určeních a vztazích.

Předně Heidegger tematizuje rozvržení a ustavení klíčové vazby vzájemně se podmiňujících ‘kvůli ...’ motivy „vůle“ a „svobody“ (resp. „svobody“ ve smyslu uvolnění). – Celostní naléhavost faktu ‘býti vůbec tady’ se jednak právě pro bytostnou naléhavost ‘býti vůbec’ rozvrhuje na stránku ‘vlastního bytí’ pobytu, o které mu v tomto bytí jde, a jednak pro povahu celosti tohoto nalehnutí vyvstává celostní naléhavost faktu ‘býti vůbec tady’ vůči stránce ‘vlastního bytí’ pobytu jako stránka světa. Svět jako celostně naléhající možnost toho, že jedině v něm se může naplňovat to, že pobytu jde v jeho bytí o toto bytí, má pro toto své naléhání bytostné možnosti povahu toho, *kvůli čemu* jde pobytu o toto ‘býti tady’. O toto ‘býti tady’ jde ovšem pobytu zároveň *kvůli jeho vlastnímu ‘býti vůbec’*. V rozvrhu celostní naléhavosti faktu ‘býti vůbec tady’ se v této celosti utváří vnitřní jednotná a vzájemně se podmiňující vazba mezi ‘vlastním bytím’ pobytu a ‘světem’, která je zároveň přenášena na jsoucno, jež se může ozřejmovat v jistých základních významových vazbách (‘kvůli ...’), které se na jsoucno přenášejí právě z původního rozvrhu klíčové vazby mezi ‘vlastním bytím’ pobytu a ‘světem’.<sup>143</sup> Tento vnitřní rozvrh celostního faktu ‘býti vůbec tady’ do vazby vzájemně se podmiňujících stránek ‘vlastního bytí’ pobytu a ‘světa’ musí být ovšem v tomto rozlišení a rozvržení těchto stránek jednotné vazby něčím vnitřně *spájen*. To, co spájí rozvržené stránky jednotné vazby mezi ‘vlastním bytím’ pobytu a ‘světem’, Heidegger

---

K tomu srov. již výše citovanou pasáž: „... Die Welt hat den Grundcharakter des Umwillen von ... und das in dem ursprünglichen Sinne, daß sie allererst die innere Möglichkeit für jedes faktisch sich bestimmende deinetwegen, seinetwegen, deswegen usf. vorgibt.“ Tamt., s. 157. Ohledně souvislosti s motivy zvýznamňujícího odkazování, pouštění se do možností a v naladění zakusitelného dotyku jsoucna viz již výše provedené výklady v první i druhé části této práce.

<sup>142</sup> Srov. znovu příklad s naladěním strachu z *Bytí a času*, který jsem rozebíral v první části své práce.

<sup>143</sup> „Die Welt gibt sich dem Dasein als die jeweilige Ganzheit des Umwillen seiner, d. h. aber umwillen eines Seienden, das gleichursprünglich ist: das Sein bei ... Vorhandenem, das Mitsein mit ... dem Dasein Anderer und Sein zu ... ihm selbst. Das Dasein kann in dieser Weise nur dann zu ihm als ihm selbst sein, wenn es ‘sich’ im Umwillen übersteigt. ...“ M. HEIDEGGER, „Vom Wesen des Grundes“, in *GA, Bd. 9, Wegmarken*, s. 163.



označuje jako „vůli“.<sup>144</sup> Tato „vůle“ vzhledem ke sledované fenomenální oblasti nesmí být v žádném případě chápána jako volní akt či nějaký předmětný vztah určovaný jsoucnem, neboť to bychom se přenesli do existenciální vrstvy, v níž je již strukturně a významově rozhodnuto o tom, ‘kdo chce co’, zatímco se nyní sledovaná Heideggerova artikulace týká vrstvy, která je vůbec teprve umožňujícím předpokladem pro ‘vztahování se k jsoucnu’, resp. předpokladem rozlišení vztahu k jsoucnu na vztah k jsoucnu, jímž je pobyt sám, a vztah k jsoucnu, jímž sám není.<sup>145</sup> „Vůle“ jako to, co vnitřně spájí jednotnou vazbu stránek ‘vlastního bytí’ pobytu a ‘světa’ je patrně třeba interpretovat vzhledem k původní celostní naléhavosti faktu ‘býti vůbec tady’, která se do sledované vazby rozvrhuje. „Vůli“ bych si pak v této souvislosti dovolil interpretovat jako významový aspekt této naléhavosti ‘býti vůbec tady’, a to ve smyslu elementárního, celostního a vnitřně nerozlišeného ‘chce se býti’. Fakt ‘býti vůbec tady’ ve své celosti naléhá způsobem ‘chce se býti’. Toto ‘chce se býti’ určuje celostní naléhavost faktu ‘býti vůbec tady’ jako to, oč *tady* v tomto ‘býti’ jde.<sup>146</sup> Takto je významový aspekt naléhavosti ‘chce se býti’ zároveň předpokladem pro vydělování stránky ‘vlastního bytí’ pobytu, vůči němuž vyvstává celost naléhavosti sama jako svět a zároveň jako možnost, v níž jedině se toto ‘chce se býti’ může naplňovat. Aspekt ‘chce se býti’, který takto spoluutváří rozvržení vnitřní klíčové vazby vzájemně se podmiňujících stránek ‘vlastního bytí’ pobytu a ‘světa’, je ze své povahy tím, co tuto vazbu v jejím vzájemném podmínění *udržuje v jednotě bytostné odkázanosti*, a to jednak odkázanosti ‘vlastního bytí’ pobytu na toto bytí a jednak zároveň odkázanosti ‘vlastního bytí’ pobytu na ‘svět’.

„Vůle“ ve smyslu ‘chce se býti’ spoluutváří a spoluurčuje rozvrh celostní naléhavosti faktu ‘býti vůbec tady’ do vnitřní vzájemně podmíněné vazby stránek ‘vlastního bytí’ pobytu a ‘světa’, nicméně sama o sobě představuje jen jeden aspekt tohoto rozvrhu, a to aspekt *sepjetí* a *odkázanosti*. Vazba vlastního ‘bytí pobytu’ a ‘světa’ se ovšem ve své spjatosti musí moci rozestupovat. – „Vůle“ ve smyslu ‘chce se býti’ je aspektem celostní naléhavosti ‘býti vůbec tady’ a jako taková je předpokladem vydělování ‘vlastního bytí’, o které pobytu v tomto ‘býti tady’ právě jde. ‘Vlastní bytí’ pobytu se však musí v tomto svém vydělování právě jako vlastní bytí *odpoutávat*, resp. *uvolňovat* z naléhající celosti faktu ‘býti vůbec tady’, která tak sama může zároveň vyvstávat vůči ‘vlastnímu bytí’ pobytu jako svět. Toto uvolňování vydělovaného ‘vlastního bytí’ pobytu a uvolňující rozestupování stránek ‘vlastního bytí’ pobytu a ‘světa’ je Heideggerem označeno jako „svoboda“, resp. uvolnění či volnost.<sup>147</sup> – V tomto uvolňujícím rozestupování hraje ovšem dál svou roli i „vůle“ ve smyslu ‘chce se býti’. Jednak je tím, co polarizuje ono uvolňující rozvrhování celostní naléhavosti faktu ‘býti vůbec tady’, a to právě vytvářením onoho bytostného elementárního upnutí (resp. vrženosti a vydanosti) na ‘vlastní bytí’ pobytu, o které v tomto ‘býti tady’ jde a *vůči* němuž se staví sama uvolněná naléhající celost faktu ‘býti vůbec tady’ jako *svět*. A jednak „vůle“ ve smyslu ‘chce se býti’ udržuje toto polarizované uvolňující rozvrhování v jednotě vzájemně se podmiňujících stránek ‘kvůli ...’, totiž v jednotě klíčové *vazby* ‘kvůli komu’ (*kvůli* vlastnímu bytí pobytu, o které *tady* pobytu jde) a ‘kvůli čemu’ (*kvůli* světu jako celostní naléhavosti

<sup>144</sup> „Der unwillentliche Überstieg geschieht nur im einem ‘Willen’, der als solcher sich auf Möglichkeiten seiner selbst entwirft.“ Tamt.

<sup>145</sup> „Dieser Wille, der dem Dasein wesentlich das Umwillen seiner über- und damit vorwirft, kann daher nicht ein bestimmtes Wollen sein, ein ‘Willensakt’ im Unterschied zu anderem Verhalten (z. B. Vorstellen, Urteilen, Sichfreuen). Alle Verhaltungen sind in der Transzendenz verwurzelt.“ Tamt.

<sup>146</sup> „Jener ‘Wille’ aber soll als und im Überstieg das Umwillen selbst ‘bilden’.“ Tamt.

<sup>147</sup> „Was nun aber seinem Wesen nach so etwas wie das Umwillen überhaupt entwerfend vorwirft, ... ist das, was wir *Freiheit* nennen. Der Überstieg zur Welt ist die Freiheit selbst. ... Freiheit hält sich – *und zwar als Freiheit* – das Umwillen *entgegen*. In diesem transzendierenden Sichentgegenhalten des Umwillen geschieht das Dasein im Menschen, so daß er im Wesen seiner Existenz auf sich verpflichtet, d. h. ein freies Selbst sein kann. Hierin enthüllt sich aber die Freiheit zugleich als die Ermöglichung von Bindung und Verbindlichkeit überhaupt. *Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und welten lassen.* ...“ Tamt., s. 163 – 164.

‘*býti* vůbec tady’). Svou roli ovšem i v tomto ustavujícím momentu hraje „svoboda“ ve smyslu uvolňování spjatosti a odkázanosti klíčové vazby ‘kvůli ...’, neboť udržuje vlastní bytí pobytu v uvolnění i od onoho elementárního ‘chce se býtí’, takže ‘vlastní bytí pobytu’ vyvstává jako ‘*moci* býtí’ ve dvojznačnosti ‘možno býtí’ a ‘býtí s to *tohoto vlastního možno býtí*’, vůči čemuž vyvstává svět, na který je pobyt ohledně vlastního bytí odkázán, právě jako *možnost* naplňování tohoto ‘býtí s to *vlastního možno býtí*’.

Celá takto strukturovaná transcendence jako rozvrh klíčové vazby ‘vlastního bytí’ pobytu a ‘světa’, který se ustavuje ve vzájemné souhře mezi „svobodou“ ve smyslu uvolňování na jedné straně a „vůli“ ve smyslu ‘chce se býtí’ na straně druhé, jimiž se udržuje rozestup a zároveň vzájemná spjatost této klíčové vazby, se musí – tak jak bylo naznačeno výše – v bytí pobytu fakticky přenášet a promítat (převracet) na jsoucnu, které se v tomto přenášení a promítání stává zřejmým.<sup>148</sup> V tomto převracení se musí zároveň rozlišovat vztah k jsoucnu, jímž je pobyt sám, a vztah k jsoucnu, jímž není pobyt sám. Toto rozlišování je opět předpokladem pro vztah k jsoucnu, který takto může získávat intencionální charakter a charakter spontaneity (‘*ze sebe sama se vztahovat k ...*’).<sup>149</sup> V tomto převratu původní klíčové vazby na jsoucnu se právě jsoucnu stává samo o sobě zřejmé, a to tak, že mu přitom rozumíme jako tomu, co je samo v sobě založené a zdůvodněné, případně co je takto jsoucí *na základě* vztahů k jiným jsoucnům, kteréžto vztahy chápeme jako *kauzální*.<sup>150</sup> Založení a zdůvodnění jsoucnu se ovšem odehrává v ozřejmování jsoucnu, přičemž toto ozřejmování samo je založeno v původním dění transcendence. Celý tento strukturní rozsah ustavování základu a zdůvodnění jsoucnu z transcendence označuje Heidegger jako „zakládání důvodu“<sup>151</sup> a rozlišuje jeho tři způsoby, přičemž jde vlastně o momenty či vrstvy existenciální transcendence, kterých jsem se ve výkladu výše již dotkl: 1. vytyčování pólů rozvrhu klíčové vazby ‘vlastního bytí’ pobytu a ‘světa’; 2. zaujímání opory v jsoucnu; 3. ve vztahu k jsoucnu opatřování jsoucnu důvodem (zdůvodněním).<sup>152</sup>

Toto rozlišení trojího zakládání důvodu je vlastně popisem momentů ustavování a přenášení (převracení) klíčové vazby ‘kvůli ...’ na jsoucnu, které se tak stává samo o sobě zřejmým, a to vždy zřejmým jako jsoucí *na základě něčeho, z důvodu něčeho*, příp. *z nějaké příčiny* apod. Souvislost těchto momentů lze shrnout následujícím způsobem:

1. Vztahování se k jsoucnu je založeno v ozřejmování jsoucnu, a to opět samo je založeno v původním dění transcendence, v jehož rámci dochází k vytyčujícímu rozvržení klíčové vazby mezi ‘vlastním bytím’ pobytu a ‘světem’. Toto rozvržení se děje za souhry „svobody“ a „vůle“, jejichž souhrou se ustavuje klíčová *vazba* ‘kvůli komu’ (*kvůli* vlastnímu bytí pobytu, o které *tady* pobytu jde) a ‘kvůli čemu’ (*kvůli* světu jako celostní naléhavosti ‘*býti* vůbec tady’).

<sup>148</sup> Viz zpětně motiv „der Überwurf“ tamt., s. 158.

<sup>149</sup> Spontaneita je takto modem svobody, který sám ovšem spočívá v původním uvolňování, tzn. vůbec v ustavování existenciální transcendence. Srov.: „*Die Selbstheit des aller Spontanität schon zugrunde liegenden Selbst liegt aber in der Transzendenz*. Das entwerfend-überwerfende Waltenlassen von Welt ist die Freiheit. Nur weil diese die Transzendenz ausmacht, kann sie sich im existierenden Dasein als eine ausgezeichnete Art von Kausalität bekunden.“ Tamt., s. 164.

<sup>150</sup> „Die Auslegung der Freiheit als ‘Kausalität’ bewegt sich aber vor allem schon in einem bestimmten Verständnis von Grund. Die Freiheit als Transzendenz ist jedoch nicht nur eine eigene ‘Art’ von Grund, sondern der *Ursprung von Grund überhaupt*. *Freiheit ist Freiheit zum Grunde*.“ Tamt., s. 164 – 165.

<sup>151</sup> „Die ursprüngliche Beziehung der Freiheit zu Grund nennen wir das *Gründen*.“ Tamt., s. 165. Termín „das Gründen“ pracovně ve svém výkladu tlumočím jako ‘zakládání důvodu’ apod. Podstatné je – tak jako u ostatních Heideggerových termínů – vidět, jaký strukturní vztah se tím označuje.

<sup>152</sup> Takto vzhledem k následujícímu výkladu tlumočím Heideggerovo rozlišení: „Dieses in der Transzendenz gewurzelte Gründen ist aber in eine Mannigfaltigkeit von Weisen *gestreut*. Es sind deren drei: 1. das Gründen als Stiften; 2. das Gründen als Bodennehmen; 3. das Gründen als Begründen.“ Tamt.

Tato vazba je zároveň v jejím promítnutí a přenesení na jsoucnu předpokladem pro rozlišení vztahu k jsoucnu, kterým je pobyt sám, a vztahu k jsoucnu, jímž sám není.<sup>153</sup>

2. Přenesení a promítnutí rozvržené klíčové vazby ‘kvůli ...’ na jsoucnu je ovšem možné jen za předpokladu, že se pobyt v jsoucnu již shledává. Toto shledávání se v jsoucnu se odehrává na rovině ocitání se v naladění, v níž se pobyt otevírá celostnímu nalehnutí faktu ‘býti vůbec tady’. Tato fakticita uvrhává pobyt na jsoucnu jako na to, v čem je bytostně zapuštěn.<sup>154</sup> Toto zaujetí jsoucnem je v rovině rozumějícího rozvrhování stránek klíčové vazby ‘kvůli ...’ na vzájemně podmíněné a zároveň vůči sobě uvolněné stránky ‘kvůli komu (kvůli vlastnímu bytí)’ a ‘kvůli čemu (kvůli světu)’ rozlišeno na vztah k jsoucnu, jímž je pobyt sám, a vztah k jsoucnu, jímž sám není. Součástí tohoto rozlišeného porozumění způsobům bytí jsoucnu je i porozumění možnostem vztahu k jsoucnu, jež v tomto světle porozumění vyvstává. Možnosti jsou však určovány právě fakticitou, a to jak v jejím nejpůvodnějším založení (tzn. na nejelementárnější rovině zakoušení celostní naléhavosti faktu ‘býti vůbec tady’), tak i na rovině konkrétního rozumějícího ocitání se v daných světských situacích. Naladěním spoluurčované porozumění tomu, jak se vztahovat k jsoucnu, jímž jsme právě zaujati, odnímá na jedné straně některé možnosti, jež toto porozumění zahrnuje, na druhé straně však toto odejmutí nechává vyvstat možnosti, jichž *jsme* v dané světské situaci *s to*. Toto *odnímání* některých možností, a tím zároveň *vyvstání* jiných určitých možností, jichž jsme *s to*, ohlašují ve své souhře i konečnost „svobody“.<sup>155</sup> – O této konečné povaze svobody lze přitom uvažovat jak ohledně jejího nejpůvodnějšího smyslu jako uvolňování klíčové závaznosti „vůle“ ve smyslu ‘chce se býti’ pro rozvrh stránek ‘vlastního bytí’ a ‘světa’ a pro jejich vydělení se jako ‘býti s to vlastního možno býti’ a světa jako ‘možnosti tohoto bytí’, tak i ohledně jejich světských modů jako svobody *rozumějícího rozvrhování možností* dané světské situace na jedné straně a na straně druhé jako *spontánní* uchopování těchto možností v záměrném vztahu k jsoucnu.

3. Rozvrh klíčové vazby ‘kvůli ...’ na vzájemně se od sebe oddělující a zároveň se podmiňující stránky ‘kvůli komu (kvůli vlastnímu bytí)’ a ‘kvůli čemu (kvůli světu)’ a zapuštěním tohoto rozvrhu původní fakticitou (tzn. celostním nalehnutím faktu ‘býti vůbec tady’) v celku jsoucnu je utvořen předpoklad pro porozumění tomu, *kdo* a *jak jest* pobyt sám a *co* a *jak* tady (v celku světa) *jest* jako jsoucí, jímž není pobyt sám. Toto elementární porozumění rozdílným způsobům, *jak* tady býti, a porozumění tomu, *co* v těchto způsobech

---

<sup>153</sup> „Dieses ‘erste’ Gründen [das Gründen als Stiften] ist nichts anderes als *der Entwurf des Umwillen*. ... Zwar liegt im Weltentwurf des Daseins immer, daß es in und durch den Überstieg auf Seiendes als solches zurückkommt. Das im Vorwurf entworfene Umwillen weist auf das Ganze des in diesem Welthorizont enthüllbaren Seienden zurück. Zu diesem gehört jeweils, in welchen Stufen der Abhebung und Graden der Ausdrücklichkeit auch immer: Seiendes als Dasein und nichtdaseinsmäßiges Seiendes. Aber im Weltentwurf ist doch dieses Seiende an ihm selbst noch nicht offenbar.“ Tamt., s. 165 – 166.

<sup>154</sup> „Ja es müßte verborgen bleiben, wenn nicht das entwerfende Dasein *als entwerfendes* auch schon *inmitten* von jenem Seienden wäre. ... Dieses Inmitten-sein von ... gehört vielmehr zur Transzendenz. Das Übersteigende und so sich Erhöhende muß als solches im Seienden *sich befinden*. Das Dasein wird als befindliches vom Seienden *eingenommen* so, daß es dem Seienden zugehörig von ihm *durchstimmt ist*. *Transzendenz heißt Weltentwurf*, so zwar, daß das Entwerfende vom Seienden, das es übersteigt, auch schon *gestimmt durchwaltet ist*. Mit solcher zur Transzendenz gehörigen *Eingenommenheit* vom Seienden hat das Dasein im Seienden Boden genommen, ‘Grund’ gewonnen.“ Tamt., s. 166.

<sup>155</sup> „Im stiftenden Gründen als dem Entwurf von *Möglichkeit seiner selbst* liegt nun aber, daß sich das Dasein darin jeweils *überschwingt*. Der Entwurf von Möglichkeiten ist seinem Wesen nach jeweils reicher als der im Entwerfenden schon ruhende Besitz. Ein solcher eignet aber dem Dasein, weil es als entwerfendes sich inmitten von Seiendem befindet. Damit sind dem Dasein bereits bestimmte andere Möglichkeiten – und zwar lediglich durch seine eigene Faktizität – *entzogen*. Aber gerade dieser in der Eingenommenheit vom Seienden beschlossene *Entzug* gewisser Möglichkeiten seines In-der-Welt-sein-könnens bringt erst die ‘wirklich’ ergreifbaren Möglichkeiten des Weltentwurfs dem Dasein als seine Welt *entgegen*. ... Daß der jeweils überschwingende Weltentwurf nur im Entzug mächtig und Besitz wird, ist zugleich ein transzendentales Dokument der *Endlichkeit* der Freiheit des Daseins.“ Tamt., s. 167.

bytí tady může vyvstávat, je základní artikulace (skladba) porozumění bytí, v jehož světle vyvstává jsoucnost jako *nějak* jsoucí, jako *něco* jsoucího a *že vůbec* jest.<sup>156</sup> V tomto třetím momentu zakládání důvodu se vlastně dovršuje přenesení (převrácení) a promítnutí původní klíčové vazby ‘kvůli ...’ na jsoucnost, které samo ve své zřejmosti pak vyvstává ve významových rozdílech a zároveň v jistých významových vazbách, souvislostech a podmíněních, které byly výše vyjádřeny způsobem ‘kdo *kvůli* komu, resp. *kvůli* čemu’, ‘co *kvůli* komu, resp. *kvůli* čemu’ a které se mohou rozvíjet do dalších typů a vrstev významového odkazování. Toto významové odkazování a podmiňování se však ve zřejmosti jsoucna samého nabízí jako jeho zdůvodnění a založení v těchto jsoucích či světských souvislostech, načež v tomto ‘být samo o sobě zřejmé na základě ...’ vyvstává jsoucnost i jako opora pro naše vypovídání o jsoucnech a o jejich vztazích, kteréžto vztahy pak také na rovině výpovědi chápeme jako *zdůvodněné na základě* jejich zřejmosti v jsoucnu samém. Tyto významové souvislosti, podmínění a odkazování ve zřejmém jsoucnu samém se v této zřejmosti jsoucna nabízejí jako příčiny, hybné motivy apod. Tyto zřejmé světské souvislosti jsou ovšem původně založeny v celém rozsahu dění transcendence v provázanosti všech jejích ustavujících momentů.<sup>157</sup>

Zřejmost jsoucna a zřejmost souvislostí jsoucna (a tzn. i zřejmost teze dostatečného důvodu, čili že každé jsoucno je nějak něčím zdůvodněné) jsou založeny transcendentálně, a to vždy za plného rozvinutí ustavujícího dění transcendence pobytu.<sup>158</sup> V základu tohoto ustavujícího dění transcendence spočívá rozvrh celostní naléhavosti faktu ‘byti vůbec tady’ na stránky ‘vlastního bytí pobytu’ a ‘světa’, které ve vzájemném podmínění a odkázanosti utvářejí jednotu klíčové vazby ‘kvůli ...’. Ta je ve svém sepjetí udržována „vůlí“ ve smyslu ‘chce se být’ a zároveň je tato vazba ve svém spjetí uvolňována pro vydělování stránek ‘vlastního bytí’ a ‘světa’. Toto vydělující uvolňování (pojaté jako „svoboda“) je rozhodující pro konstituci základního určení existence, jímž je to, že pobytu jde v jeho bytí o jeho vlastní ‘moci být’, přičemž o toto ‘moci být’ jde vždy v celkovosti světa, který sám vůči vlastnímu bytí pobytu vyvstává jako možnost jeho bytí. Tak je „svoboda“ jako vydělující uvolňování původním založením vztahu ke jsoucnu, tzn. i založením teze dostatečného důvodu. Tímto původním založením určuje a prostupuje všechny momenty transcendence, které jsme posléze sledovali i jako tři vrstvy či momenty zakládání důvodu.

O „svobodě“ je však konstatováno, že je konečná a že je zároveň jako původní založení důvodu sama nezaložená, resp. bezdůvodná.<sup>159</sup> – Co může ve sledovaných

<sup>156</sup> Heidegger tento moment zakládání důvodu rozvádí jako umožnění otázky ‘proč?’, která má tři základní podoby: proč tak a ne jinak, proč to a ne ono, proč vůbec něco a ne nic. Tímto tázáním se ovšem naznačuje základní členění porozumění bytí vůbec, tzn. členění ontologické pravdy jako odhalenosti bytí. Ta je předpokladem pravdy ontické jako rozmanité zřejmosti jsoucna sama o sobě: „Dieses Begründen liegt allem Verhalten zu Seiendem ‘zugrunde’, so zwar, daß erst in der Helle des Seinsverständnisses Seiendes an ihm selbst (d. h. *als* das Seiende, das es ist und wie es ist) offenbar werden kann.“ Tamt., s. 169.

<sup>157</sup> „Weil nun aber alles Offenbarwerden von Seiendem (ontische Wahrheit) von vornherein transzendental durchwaltet ist von dem gekennzeichneten *Begründen*, deshalb muß alles ontische Entdecken und Erschließen in seiner Weise ‘begründend’ sein, d. h. es muß sich *ausweisen*. In der Ausweisung vollzieht sich die jeweils vom Was- und Wesein des betreffenden Seienden und der zugehörigen *Enthüllungsart* (Wahrheit) geforderte *Anführung des Seienden*, das sich dann z. B. als ‘Ursache’ oder als ‘Beweggrund’ (Motiv) für einen schon offenbaren Zusammenhang von Seiendem bekundet.“ Tamt., s. 169 – 170.

<sup>158</sup> „Der Satz besagt: alles Seiende hat seinen Grund. Durch das Vorstehende wird zunächst aufgehellt, *warum* das so ist. Weil Sein ‘von Hause aus’ als vorgängig verstandenes ursprünglich *begründet*, meldet jedes Seiende als Seiendes in seiner Art ‘Gründe’ an, mögen diese eigens erfaßt und angemessen bestimmt werden oder nicht. Weil ‘Grund’ ein transzendentaler Wesenscharakter des *Seins überhaupt* ist, deshalb gilt vom *Seienden* der Satz des Grundes. Zum Wesen des Seins aber gehört Grund, weil es Sein (nicht Seiendes) nur gibt in der Transzendenz als dem weltentwerfend befindlichen Gründen.“ Tamt., s. 172.

<sup>159</sup> O konečnosti svobody viz zpětně již citované místo tamt., s. 167, a o *bezdůvodnosti* svobody viz dále tamt., s. 174: „... Das Grundsein der Freiheit ... bestimmt sich als die gründende Einheit der transzendentalen Streuung des Gründens. Als *dieser* Grund aber ist die Freiheit der *Abgrund* des Daseins. ... die Freiheit stellt in ihrem

souvislostech znamenat konečnost a bezdůvodnost (nezaloženost) „svobody“ jako vydělujícího uvolňování a uvolňujícího rozvrhování? – Motiv konečnosti a bezdůvodnosti „svobody“ lze sledovat přinejmenším ve třech ohledech.

V prvním ohledu lze vyjít od toho, že konečnost „svobody“ je dána fakticitou, která rozvrhujícímu ‘moci býtí’ pobytu odnímá některé možnosti, čímž nechává vyvstat jako vskutku vlastní možnosti ty, jichž *je* pobyt ve svém ‘moci býtí’ *s to*.<sup>160</sup> Fakticita ovšem znamená celostní nalehnutí faktu ‘býti vůbec tady’. Souhrou „svobody“ jako vydělujícího uvolňování a „vůle“ jako ‘chce se býtí’, upínajícího právě na toto ‘býti vůbec’, se utváří rozvržení celosti faktu ‘býti vůbec tady’ na vnitřní jednotnou vazbu ‘kvůli ...’ mezi stránkami ‘vlastního bytí’ pobytu a ‘světa’. „Svoboda“ zde hraje roli uvolňování bezprostředního a celostního upnutí „vůle“ ve smyslu ‘chce se býtí’ na toto ‘býti’, takže stránka ‘vlastního bytí’ pobytu může vyvstat jako ‘možno býtí’, resp. ‘moci býtí’, oproti níž svět vyvstává jako možnost. Toto rozestoupení klíčové vazby mezi ‘vlastním bytím’ pobytu a ‘světem’ do podoby *možnosti* (‘moci býtí’ jako ‘možno býtí’ a ‘býti s to vlastního možno býtí’ oproti světu jako možnosti tohoto ‘moci býtí’) se ovšem odehrává vždy *v sepjetí* právě této rozestupující se vazby. Toto sepjetí je určováno elementární „vůli“ ve smyslu ‘chce se býtí’, která je vyjádřením celostní naléhavosti faktu ‘býti vůbec tady’. Uvolňující, vydělující a rozvrhující „svoboda“ je takto vždy omezována, a v tomto smyslu je konečná, právě „vůli“ ve smyslu ‘chce se býtí’, vyjadřující takto upoutanost vlastního ‘možno býtí’ a ‘moci býtí’ pobytu na fakt ‘býti vůbec tady’. Tak fakticita předurčuje, a to znamená i vymezuje, jisté základní možnosti rozumějícího ‘moci býtí’ pobytu.

Když ovšem vztáhneme zpětně tento výklad konečnosti „svobody“ k otázce, ve vztahu k čemu a vůči čemu získává vlastní bytí pobytu charakter ‘možno býtí’ a ‘moci býtí’, získáváme další ohled konečnosti „svobody“. – Na základě analýz v *Bytí a čase* se ukázalo, že vlastní bytí pobytu se právě jako ‘vždy jeho bytí’, o které v tomto bytí jde, a zároveň jako jeho vlastní ‘možno býtí’ a ‘moci býtí’ takto vyděluje z celkové naléhavosti faktu ‘býti vůbec tady’ ve vztahu k vlastní nejkrajnější mezi, do níž je pobyt vždy již nakročen a kterou je ohledně *vlastního ‘moci býtí’* právě neurčitá naléhavost ‘moci nebýti’. Celostní naléhavost spolupatřičnosti ‘býti vůbec tady’ a ‘moci nebýti’ je tak tím (v přenesení na popisy v pojednání *O bytostném založení důvodu*), co ustavuje „vůli“ ve smyslu ‘chce se býtí’, spolu s níž se ovšem v jednom jako „svoboda“ odehrává i vydělující rozvrhování původní celostní naléhavosti, a to tak, že ono ‘chce se býtí’ určuje fakt ‘býti vůbec’ jako *vždy jeho vlastní bytí*, které oproti nalehnutí ‘moci nebýti’ získává zároveň charakter ‘možno býtí’, jež se může *fakticky* naplňovat vždy jen jako *‘býti s to* tohoto vlastního *možno býtí’* (‘moci býtí’). Zde ovšem *vydělující ustavování* („svoboda“) *vlastního ‘moci býtí’* naráží na svou vlastní mez, kterou je právě konečnost, tzn. nejkrajnější možnost vlastního ‘moci býtí’, jíž je ‘nebýti’. Vůči této možnosti je „svoboda“ pobytu vždy bezmocná, tzn. je sama bytostně konečná svou smrtelností. Na druhou stranu právě stálé vystavení této krajnosti uděluje faktické svobodě pobytu její *vlastní* možnost, tj. ‘býti s to vlastního možno býtí’ ve světě jako v ‘možnosti’ tohoto bytí.<sup>161</sup>

---

Wesen als Transzendenz das Dasein als Seinkönnen in Möglichkeiten, die vor seiner endlichen Wahl, d. h. seinem Schicksal, aufklaffen.“ Tamt., s. 174.

<sup>160</sup> Tamt., s. 167.

<sup>161</sup> Srov. závěrečné, interpretačně víceznačné odstavce pojednání *O bytostném založení důvodu*: „... Das Aufbrechen des Abgrundes in der gründenden Transzendenz ist vielmehr die Urbewegung, die die Freiheit mit uns selbst vollzieht und uns damit ‘zu verstehen gibt’, d. h. als ursprünglichen Weltgehalt vorgibt, daß dieser, je ursprünglicher er gegründet wird, um so einfacher das Herz des Daseins, seine Selbstheit im Handeln trifft. Das Unwesen des Grundes wird sonach nur im faktischen Existieren ‘überwunden’, aber nie beseitigt. ... Das Dasein ist – obzwar inmitten von Seiendem befindlich und von ihm durchstimmt – *als freies* Seinkönnen unter das Seiende *geworfen*. *Daß* es der Möglichkeit nach ein Selbst und dieses faktisch je entsprechend seiner Freiheit ist, *daß* die Transzendenz als Urgeschehen sich zeitigt, steht nicht in der Macht dieser Freiheit selbst. Solche

Vystavení nejkrajnější možnosti 'vlastního bytí', kterou je naléhavost 'moci nebýt', se zvěstuje samo o sobě ve svém nejpůvodnějším zakoušení v náladě úzkosti. V přednášce *Co je metafysika?* byla ovšem oproti *Bytí a času* analýza toho, co se zvěstuje v náladě úzkosti, prohloubena, což znamená, že se tím otevírá i možný třetí náhled na to, co znamená konečnost „svobody“ pobytu. – V textu *O bytostném založení důvodu* je „svoboda“ určena jako ustavující dění transcendence pobytu, přičemž transcendence znamená rozvrh klíčové vazby stránek 'vlastního bytí pobytu' a 'světa'. V přednášce *Co je metafysika?* je motiv transcendence pojat ještě hlouběji. Transcendence pobytu zde znamená *vystavení propadání významově průhledné a bezmezné indiferenci*, do níž se sesuly veškeré opory rozumějícího rozvrhování se ve světě. Jedinou pozitivitou v této původní bytostné negativitě je sama *naléhavost* této celostní indiference. Tato naléhavost se stává tím, k čemu jedině se lze v celostní a z celostní nepříjemné závratí ve vystavení bezedné indiferenci obracet jako na to, na čem lze jedině shledávat oporu. Toto obracení se ve vystavení bytostné negativitě a z ní k pozitivitě faktu celostního naléhání samého je shledáváním se v jsoucnu jako takovém, které se takto elementárně odehrává na rovině 'ocitání se v naladění' a samo o sobě se zvěstuje ve výjimečné náladě úzkosti. Shledávání se v jsoucnu je zakoušeno jako naléhavost faktu 'býti vůbec tady' a uvržení na tento fakt jako na to jedině, oč ve vystavení propadání bezedné indiferenci (ve vystavení bytostné negativitě) jde, má povahu elementární „vůle“ ve smyslu 'chce se býti'. Tato elementární „vůle“ ve smyslu 'chce se býti' se jako upnutí na fakt 'býti vůbec tady' (tzn. jako vrženost) odehrává ovšem jako obrat ve vystavení propadání bezedné indiferenci a z ní samé. Když si položíme otázku, co *rozněcuje* tento obrat k upnutí na fakt 'býti vůbec tady', v jehož nalehnutí se jedině lze shledávat v jsoucnu jako takovém, stojíme před otázkou, co tedy *zakládá* „vůli“ ve smyslu *obracejícího se upnutí na sám fakt nalehnutí 'býti vůbec tady'*. Nemůže přitom jít o žádnou spontaneitu v tom smyslu, že pro svoji povahu 'být ze sebe', resp. 'pohybovat se ze sebe', nemůže sama jinak než 'býti'. Oproti takto logicky formulované „svobodě“ jako spontaneitě je potřeba mít na zřeteli, že upínající obrat se děje v neustálém vystavení propadání bezedné indiferenci. *Rozněcující* či *počínající dění* upínajícího obratu „vůle“ na fakt 'býti vůbec tady' ve stálém vystavení propadání bezedné indiferenci je patrně to nejzažší dohlédnutelné ohledně „svobody“ pobytu, která ze sebe uvolňuje vůli pro upnutí na fakt 'býti vůbec tady', sama však setrvalým vystavením propadání bezedné indiferenci (bytostné negativitě) je nezaložená a nezdůvodněná.

---

Ohnmacht (Geworfenheit) aber ist nicht erst das Ergebnis des Eindringens von Seiendem auf das Dasein, sondern sie bestimmt dessen Sein als Solches. ... – Das Wesen der Endlichkeit des Daseins enthüllt sich aber in der *Transzendenz als der Freiheit zum Grunde*.“ Tamt., s. 174 – 175. – Interpretační víceznačnost nespočívá v nějaké nepřesnosti, ale v tom, že shrnující závěrečné teze vycházejí z předešlých analýz ontologické diference a transcendence jako rozvrhu klíčové vazby 'kvůli ...' na stránku vlastního 'moci býti' a na stránku světa jako možnosti tohoto 'moci býti', přičemž se ovšem tato tematika doplňuje o motivy „bezdůvodnosti“, resp. „bezednosti“ základu a konečnosti pobytu, které se v předešlém výkladu explicitně neanalyzovaly. Zde ovšem lze patrně shledávat protnutí analýz z pojednání *O bytostném založení důvodu*, které tematizují ontologickou diferencí jako rozdíl (negativitu rozdílů) bytí a jsoucna, a analýz z přednášky *Co je metafysika?*, které promýšlejí nic jako negativitu jsoucna a takto od jsoucna zakoušeného bytí. Ohledně motivu nezaloženosti, resp. bezdůvodnosti „svobody“ se v další interpretaci obracím právě na výsledky analýzy z přednášky *Co je metafysika?*, které jsem předestřel v předchozí kapitole této práce.

## ZÁVĚR

Ve druhé části předložené práce jsem se zdánlivě vzdálil od hlavního motivu první části, kterým je existenciální prostorovost. Avšak analýzy prostorovosti v první části ukázaly, že základní předpoklady pro naši prostorově-významovou orientaci v každodenním zacházení s věcmi a setkávání se s druhými se ustavují v samém základu existence, jehož ustavování jsem sledoval na čtyřech existenciálních fenoménech, kterými jsou 'ocitání se v naladění', rozumění, výklad a řeč. Ve druhé části předložené práce jsem sledoval Heideggerovy analýzy, které se snaží proniknout hlouběji právě do ustavujícího dění základu existence, což tedy znamená i ustavujícího dění základu existenciální prostorovosti. Zároveň jsem se vedle pro mou práci výchozího textu *Bytí a čas* pokusil na dalších zvolených textech z Heideggerovy myslitelské periody tzv. fundamentální ontologie zachytit možné posuny v průniku Heideggerových analýz právě do ustavování základu existence. Tyto možné posuny pak ovšem posouvají i náhled na ustavování existenciální prostorovosti. Co tento možný posun znamená, to se nyní pokusím krátce načrtnout.

V první části práce jsem na základě Heideggerova *Bytí a času* nejprve sledoval, jakým způsobem se v našem každodenním zacházení setkávám s věcmi ve světě, a to jak ohledně významové a strukturní stránky tohoto setkávání, tak i ohledně stránky jeho prostorových určení a význačností. V každodenním setkávání se nám jsoucno nabízí vždy nějakým významem (vhodností), který je určován jednak svým zasazením do odkazové souvislosti významů dalších jsoucen a jednak je určen vždy z celkového významu dané světské souvislosti či situace. Takto se ovšem jsoucno nabízí vždy na *svém* místě, které samo je určeno právě jak zasazením v odkazových souvislostech významů dalších míst jsoucen, tak i z celku dané situace, kterou zpětně vždy dotváří. Ohledně prostorových význačností to dále znamená, že jsoucno se na svém místě nabízí ve vystání do blízkosti vhodných vzdáleností, jež korespondují právě s použitelností jsoucna adekvátně jeho vhodnostnímu významu. Vystání vhodných vzdáleností míst jsoucen adekvátně jejich vhodné použitelnosti s sebou nese další určení, kterými jsou jednak vhodné nasměrování použitelnosti jsoucna a jednak vůbec prostorově-významová orientace míst mezi sebou navzájem, která je určována právě z celkového významu dané světské situace. V této prostorově-významové orientovanosti vytvářejí místa jsoucen ve svých vhodných (či nevhodných) vzdálenostech celé prostorově-významové souvislosti – směry, do kterých se svým zacházením adekvátně celkovému významu světské situace můžeme jako odpověď na ni pouštět a v nichž se můžeme s něčím na nějakém místě setkávat. Tyto prostorově-významové směry Heidegger označuje jako krajiny. Naše každodenní zařizování se ve světě, zacházení s věcmi a setkávání se s druhými se tak odehrává vždy v celku faktických či možných krajin, které se nám otevírají z celku světa jako směry, do kterých se můžeme pouštět a v nichž se můžeme pohybovat.

Analýza každodenního setkávání se s věcmi nás jako k předpokladu umožnění tohoto setkávání dovedla v posledku ke klíčové základní vazbě mezi 'vlastním bytím' pobytu a 'světem'. Souběžné sledování konstituce prostorových určení nás dovedlo k tomu, že v ustavování této klíčové vazby se musí zároveň odehrávat i ustavování elementárních prostorových určení, která jsou předpokladem pro rozvinutí každodenní prostorovosti existence. Toto ustavování jak klíčové vazby 'bytí pobytu a světa', tak i elementárních prostorových určení jsem sledoval postupně ve čtyřech fenomenálních vrstvách 'ocitání se v naladění', rozumění, výkladu a řeči. Ohledně ustavování elementárních prostorových určení se mi přitom ukázalo, že na rovině 'ocitání se v naladění' se spolu s otevřeností faktu 'byti vůbec tady' otevírá i celostní blízkost jako otevřenost pro to, aby se nás vůbec mohlo něco týkat a zasahovat. Otevření této blízkosti je zároveň předpokladem toho, aby v naší každodennosti mohlo vůbec něco vystávat do blízkosti vhodných vzdáleností. Dále se mi ukázalo, že tato otevřená blízkost se v momentu naladěného rozumění diferencuje a že tím

vytváří elementární orientaci, a to tak, že na rovině rozumění dochází k rozvrhu celostního faktu 'býti vůbec tady' na stránky 'vlastního bytí' pobytu a 'světa', spolu s nimiž se ustavují i elementární prostorová určení 'sem se odněkud blížit', resp. 'odtud se někam vzdalovat'. Tato elementární prostorová určení jsou předpokladem pro to, aby se mi v konkrétní světské situaci nabízely krajiny jako směry a souvislosti míst, *do kterýžto krajin a souvislostí se ze své právě dané situovanosti mohu pouštět*. V existenciální vrstvě výkladu se pak završuje obrat do světa, který je vždy vcelku srozumitelný jako právě daná, konkrétně zvýznamněná celková světská situace, adekvátně jejímuz celkovému významu se nám v ní otevírají a naléhají na nás (vyvstávají do blízkosti) souvislosti míst jsouceny, *do nichž se v odpovědi na celkovou situaci můžeme pouštět a v nichž se pohybujeme svým zacházením se jsoucny*.

V ustavování celé existenciální struktury i jejího konkrétního zvýznamňování hraje klíčovou roli řeč, která se ohledně této existenciální role ukázala jako prostorově-významová artikulace, odehrávající se po všech konstitutivních vrstvách existence. Analýza existenciální role řeči a analýza její vyslovené podoby v mluvě mi umožnily dále interpretovat ustavování existence v celém jejím rozsahu jako dění zvláštního hermeneutického kruhu, které má dialogický charakter. Pokud tento hermeneutický a dialogický charakter sledujeme ohledně toho, jak se přenáší i na naše každodenní obracení se do světa k jeho prostorově-významovým souvislostem, tj. ke krajinám, jež se nám ve světě otevírají, můžeme naši každodenní prostorovost souhrnně charakterizovat jako *dialog s krajinou*, resp. s krajinným celkem.

Ve druhé části práce jsem sledoval, jak se Heidegger pokouší proniknout hlouběji do ustavování základu existence. V *Bytí a čase* jde především o analýzu fenoménu konečnosti, vůči které jako vůči nejkrajnější možnosti existence 'moci nebýt' se ustavují a rozehrávají základní určení existence ve významech 'vždy vlastní bytí' a 'moci býti'. Jestliže se v první části práce ukázalo, že otevřenost blízkosti, která je předpokladem pro to, aby se pobytu vůbec mohlo něco týkat, se odehrává na rovině naladění v nalehnutí celostního faktu 'býti vůbec tady', pak se v souvislosti s konečností ukazuje, že toto otevření blízkosti se stejně jako vlastní naléhavost faktu 'býti vůbec tady' takto může otevírat jen za souběžné spolupatřičnosti s nalehnutím nejkrajnější možnosti 'moci nebýt'. Blízkost jako otevřenost dotyku se tak rozevívá z nejkrajnější meze existence, do níž je pobyt svým bytím vždy nakročen. 'Bytostná tendence k blízkosti', kterou Heidegger v prvním oddíle *Bytí a času* charakterizuje v souvislosti s prostorovostí pobytu,<sup>1</sup> tak vyrůstá a vůbec se rozevívá z vlastní konečnosti existence.

V souvislosti s konečností existence a s úkolem vykázat strukturní jednotu existence na specificky pojatém svědomí se otevřely i další interpretační perspektivy prostorovosti. Heidegger na fenoménu specificky existenciálně pojatého svědomí předvádí modus plně strukturně rozvinuté existence, kdy v obratu do světské situace k jejím vnitřním prostorově-významovým souvislostem pobyt v tomto odvrácení respektuje bezhlasé naléhání vlastního nejpůvodnějšího založení existence, které spočívá v její konečnosti. Základní určení (jako např. jedinečnost, neopakovatelnost, nezastupitelnost), které se přitom zvěstují, se v obratu do světské situace přenášejí na tuto situaci a na porozumění pobytu sobě v ní. Světská situace je tak rozpoznávána jako právě *vlastní situace jednání*, která takto pobyt v jeho porozumění vybízí k adekvátní odpovědi na ní. Tím se odkrývá jistý etický aspekt, který sice sám Heidegger nesleduje, který se nicméně ukazuje jako jeden z klíčových motivů např. v hermeneutické etice u Gadamera.

Ve druhé polovině druhé části předložené práce jsem sledoval, jak Heidegger artikuluje ustavování základu existence v některých textech, které tematicky na *Bytí a čas* úzce navazují. V souboru přednášek *Základní problémy fenomenologie* Heidegger pojednává pod tituly ontologická diference a transcendence některé klíčové struktury, které již získal

---

<sup>1</sup> „Im Dasein liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe.“ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 23, s. 105.



analýzami v *Bytí a čase*. V souvislosti s těmito motivy dochází ovšem k plastičtějšímu popisu přechodů mezi strukturními vrstvami ‘ocitání se v naladění’, rozumění a výkladu. Jako nejvýraznější posun při těchto popisech pak vidím položení otázky po tom, *odkud* ‘zvně’ bytí se bytí dává rozvrhu rozumění na porozumění rozdílným způsobům bytí, v kterémžto rozvrhu rozumění se jako ve světle adekvátně rozvrženým způsobům porozumění bytí může jediné ukazovat jsoučno jako *nějak a něco* jsoučí. Možnou odpověď jsem se pokusil podat na základě přednášky *Co je metafysika?*, kde je transcendence pobytu pojata jako vystavení propadání bezmezného a bezedné indiferenci (bytostné negativitě), v níž a z níž ovšem dochází k obratu na jedinou možnou pozitivitu, kterou je samo celostní nalehnutí faktu ‘býti vůbec tady’. Přednáška *Co je metafysika?* tak posouvá artikulaci konečnosti coby nakročení do nejkrajnější a nepřekročitelné meze bytí pobytu, jak ji můžeme sledovat na základě *Bytí a času*. Komplementární výklad k tematice přednášky *Co je metafysika?* přináší pojednání *O bytostném založení důvodu*, které sleduje souvislost mezi ustavováním transcendence a ontologickou diferencí. Avšak i v tomto pojednání jsme v posledku ohledně nejpůvodnějšího založení transcendence odkázáni na její nezaloženost, resp. na latentní spočívání ve vystavení propadání bezmezného indiferenci (bytostné negativitě), v níž se odehrává obrat na bytostnou pozitivitu (fakticitu), se kterou získává pobyt oporu v jsoučnu jako takovém.

Posun ohledně motivu konečnosti v přednášce *Co je metafysika?* a motiv nezaloženosti „svobody“ jako základu transcendence v pojednání *O bytostném založení důvodu* přinášejí i posun v náhledu do elementárních prostorových určení existence. Na základě výkladů z *Bytí a času* lze říci, že *bytostná tendence pobytu k blízkosti* spočívá v konečnosti existence. Z výkladu obsaženého v přednášce *Co je metafysika?* se ukazuje, že naléhavost faktu ‘býti vůbec tady’, a to znamená i otevřenost blízkosti, se ustavuje jen za latentního a setrvalého vystavení propadání bezmezného a bezedné indiferenci. Jen spolu s tímto vystavením může vyvstávat fakticita bytí pobytu, spolu s níž vyvstává i jeho konečnost jako nepřekročitelná mez. Sama otevřenost faktu ‘býti vůbec tady’ se odehrává ve vystavení v cosi, co tuto fakticitu přesahuje. Bytostná tendence k blízkosti je tak původněji založena ve vystavení bezmezného a bezedné indiferenci, která oproti blízkosti spočívající v nalehnutí faktu ‘býti vůbec tady’ je takto sama *bezmeznou dálavou*, která blízkost jak přináší, tak i odebírá. Pobytu je tak dáována blízkost vlastního bytí, světa, druhých a věcí jen stálým vykročením do bezmezného dálavy.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> K tomu srov. závěr pojednání *O bytostném založení důvodu*: „Und so ist der Mensch, als existierende Transzendenz überschwingend in Möglichkeiten, ein *Wesen der Ferne*. Nur durch ursprüngliche Fernen, die er sich in seiner Transzendenz zu allem Seienden bildet, kommt in ihm die wahre Nähe zu den Dingen ins Steigen. Und nur das Hörenkönnen in die Ferne zeitigt dem Dasein als Selbst das Erwachen der Antwort des Mitdaseins, im Mitsein mit dem es die Ichheit darangeben kann, um sich als eigentliches Selbst zu gewinnen.“ M. HEIDEGGER, „Vom Wesen des Grundes“, in *GA, Bd. 9, Wegmarken*, s. 175.

## POUŽITÁ LITERATURA

- H. ARENTOVÁ**, *Mezi minulostí a budoucností*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002 (překl. T. Suchomel a M. Palouš).
- ARISTOTELÉS**, *Etika Nikomachova*, Praha: Rezek, 1996 (překl. A. Kříž).
- ARISTOTELÉS**, *Rétorika / Poetika*, Praha: Rezek, 1999 (překl. A. Kříž).
- L. BENYOVSZKY**, „Dvě cesty za bytností záporu ve fundamentální ontologii“, in *Reflexe*, 18, Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 6 (1 – 24).
- L. BENYOVSZKY**, „‘Ego cogito’ a transcendence pobytu“, in *Acta oeconomica pragensia*, 5., roč. 4., *K filosofii René Descartesa*, Praha, VŠE, 1996, s. 44 – 64.
- L. BENYOVSZKY**, „Negativita a vrženost“, in *Filosofický časopis*, 47/1999, 3, Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1999, s. 357 – 371
- R. DESCARTES**, *Meditationes de prima philosophia – Meditace o první filosofii*, Praha: OIKOYMENH, 2001 (překl. P. Glombíček, T. Marvan).
- G. FIGAL**, *Heidegger zur Einführung*, Hamburg: Junius, 1996.
- G. FIGAL**, *Martin Heidegger, Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main: Hein, 1991.
- E. FINK**, *Oáza štěstí*, Praha: Mladá fronta, 1992 (překl. J. Černý a V. Koubová).
- E. FINK**, *Hra jako symbol světa*, Praha: Český spisovatel, 1993 (překl. M. Petříček).
- H.-G. GADAMER**, *Aktualita krásného. Umění jako hra, symbol a slavnost*, Praha: TRIÁDA, 2003 (překl. D. Filip).
- H.-G. GADAMER**, *Člověk a řeč*, Praha: OIKOYMENH, 1999 (překl. J. Sokol a J. Čapek).
- H.-G. GADAMER**, *Gesammelte Werke, Band 1, Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- H.-G. GADAMER**, *Problém dějinného vědomí*, Praha: Filosofický ústav AV, 1994 (překl. J. Němec a J. Sokol).
- J. GRONDIN**, *Úvod do hermeneutiky*, Praha: OIKOYMENH, 1997 (překl. B. Horyna, P. Kouba).
- G.W.F. HEGEL**, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Mainer, 1988.
- M. HEIDEGGER**, *Gesamtausgabe, Band 7, Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- M. HEIDEGGER**, *Gesamtausgabe, Band 9, Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004 (3. vydání).
- M. HEIDEGGER**, *Gesamtausgabe, Band 20, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 (3. vydání).
- M. HEIDEGGER**, *Gesamtausgabe, Band 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie, Marburger Vorlesung Sommersemester 1927*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997 (3. vydání).
- M. HEIDEGGER**, *Gesamtausgabe, Band 29/30, Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (Wintersemester 1929/30)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004 (3. vydání).
- M. HEIDEGGER**, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1993 (17. vydání).
- M. HEIDEGGER**, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1976.
- M. HEIDEGGER**, *Básnický bydlí člověk*, Praha: OIKOYMENH, 1993 (překl. I. Chvatík).
- M. HEIDEGGER**, *Bytí a čas*, Praha: OIKOYMENH, 1996 (překl. I. Chvatík a kol.).
- M. HEIDEGGER**, *Co je metafyzika?*, Praha: OIKOYMENH, 1993 (překl. I. Chvatík).
- M. HEIDEGGER**, *Věda, technika a zamyšlení*, Praha: OIKOYMENH, 2004 (překl. J. Michálek, J. Kružiková a I. Chvatík).
- F.-W. v. HERRMANN**, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“*, Band 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.
- G.W. LEIBNIZ**, *Monadologie a jiné práce*, Praha: Svoboda, 1982 (překl. J. Husák).

- E. LÉVINAS**, *Totalita a nekonečno*, Praha: OIKOYMENH, 1997 (překl. M. Petříček a J. Sokol).
- V. MACHEK**, *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha: Nakl. Lidové noviny, 1997.
- K. MARX**, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band*, Wien- Berlin: 1932.
- J. PATOČKA**, *Úvod do fenomenologické filosofie*, Praha: OIKOYMENH, 1993.
- J. PEŠEK**, *Dialektika dělby práce, sebestrukturace a perspektivnost člověka*, Praha: UK, 1966.
- M. PĚTOVÁ**, „Město, místo a bydlení“, in *Vita contemplativa, Mezi etikou a technikou* (in *Vita activa, Vita contemplativa. Janu Sokolovi k sedmdesátým narozeninám*), Praha: FHS UK, 2006, s. 56 – 69.
- M. PĚTOVÁ**, „Součtveří, věc a prostor“, in *Fenomenologické studie k prostorovosti 1.*, Praha: FHS UK, 2005, s. 144 – 165.
- PLATÓN**, *Ústava*, Praha: OIKOYMENH, 1996 (překl. F. Novotný).
- J. SOKOL**, *Filosofická antropologie, Člověk jako osoba*, Praha: Portál, 2002.

## ABSTRAKT

**J. NOVOTNÝ, *Krajina, řeč a otevřenost bytí, Studie k Heideggerovu existenciálnímu pojetí prostorovosti (Disertační práce)***

Záměrem předložené studie je rozpracování a výklad Heideggerova pojetí existenciální prostorovosti. Součástí tohoto záměru je pokus o samostatnou interpretaci získaných existenciálních určení a konstitutivních struktur lidské prostorovosti.

Základními zdroji pro moji práci jsou Heideggerovy texty *Sein und Zeit* (1926), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), *Was ist Metaphysik?* (1929) a *Vom Wesen des Grundes* (1929).

Metoda práce je kombinací několika přístupů. Jde především o interpretaci Heideggerových analýz prostorovosti lidské existence na základě uvedených textů. Tato interpretace musí na jednu stranu korespondovat se strukturou výkladů těchto textů, avšak na druhou stranu musí také vycházet z vlastního porozumění fenoménům, které jsou v Heideggerových textech analyzovány. V tomto ohledu je předložená práce hermeneutická. Aby ovšem její výklad mohl vycházet z vlastního porozumění fenoménům, musí interpret souběžně podnikat samostatné fenomenologické analýzy příslušných fenoménů. Samostatná fenomenologická analýza pak umožňuje i další interpretační rozvinutí původních výkladů z Heideggerových textů.

První část práce vychází z Heideggerových analýz naší každodennosti a sleduje odkrývání skrytých předpokladů našeho každodenního vztahu k věcem. Na tyto analýzy pak navazuje sledování prostorových určení našeho každodenního vztahu k věcem a opět postupné odrývání skrytých předpokladů naší každodenní prostorové orientace. Získaná konstitutivní struktura existence je pak analyzována v opačném sledu po strukturálních vrstvách 'ocitání se v naladění', rozumění, výkladu a řeči. Při těchto analýzách se ukázalo, že zvláštní roli hraje řeč a mluva jako její vyslovená podoba. Naše každodenní orientace ve světě a krajina jako otevřené pole našeho vidění se prostorově a významově utvářejí v řeči. Spolu s motivem řeči se také dostává do zřetele vztah k druhému a situovanost v tradici. Tyto motivy nás odkazují do sféry otázek etiky. – Ve druhé části práce sleduji Heideggerovy pokusy o hlubší proniknutí do základů existence a jejích prostorových určení. Přitom se pokouším na motivech konečnosti, transcendence a ontologické diference zachytit možný začátek posunu v Heideggerově tázání po bytí.

Přínos práce vidím především v rozpracování existenciální role řeči v souvislosti s utvářením prostorové orientace lidské existence. Na existenciální roli řeči se zároveň ukazuje sepjetí mezi ontologickou fenomenologií a etikou. Další přínos práce vidím v explikaci souvislosti konečnosti, transcendence a ontologické diference. Sledování této souvislosti na několika Heideggerových textech z téhož období umožňuje uvažovat o tom, zda již v těchto motivech a textech lze zachytit počátek posunu v Heideggerově porozumění otázce po bytí.

## ABSTRACT

### **J. NOVOTNÝ, *Scene of Existence, Language and the Openness of Being, Heidegger's Concept of Existential Spatiality – A Study (Doctoral Thesis)***

The purpose of the submitted thesis is to develop an explication of Heidegger's concept of existential spatiality. One of the components of this purpose is an attempt at independent interpretation of existential characteristics attained in the process and of constitutive structures of human spatiality.

The primary sources used in writing my thesis are Heidegger's texts *Sein und Zeit* (1926), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), *Was ist Metaphysik?* (1929), and *Vom Wesen des Grundes* (1929).

The method applied in my thesis represents a combination of several approaches. It concentrates mainly upon interpreting Heidegger's analyses of spatiality of human existence on the basis of the above-mentioned texts. Such interpretation has, on the one hand, to correspond with the structure of the explications made in the texts; on the other hand, however, it has also to be based on one's own understanding of phenomena which are analysed in Heidegger's texts. In this respect, the submitted thesis is hermeneutic. Of course, in order to base his explication on his own understanding of phenomena, the interpreter has simultaneously to make independent analyses of relevant phenomena. Independent phenomenological analysis subsequently facilitates further interpretative development of the original explications found in Heidegger's texts.

The first part of my thesis is based on Heidegger's analyses of our everyday lives and follows the track of his revealing of the hidden prerequisites of our everyday relationship to things. After these analyses I proceed to the tracing of spatial characteristics of our everyday relationship to things and further to the successive revealing of hidden prerequisites of our everyday spatial orientation. The constitutive structure thus attained is subsequently analysed in reverse order according to its structural strata of 'falling into a mood', understanding, explication, and language. In the course of these analyses it turned up that a special role is assigned to language, and to speech as its expressed form. It is in language that both our everyday orientation in the world and the scene of existence as an open field of our sight are being shaped in regard to their spatial characteristics and their meaning. Along with the motif of language the relationship to the other and the situatedness in tradition are also taken into consideration. These motifs refer us to the sphere of ethical topics. – In the second part of my thesis I am tracing Heidegger's attempts to find access into the foundations of existence and of its spatial characteristics. Simultaneously I am making attempts, based on the motifs of finality, transcendence, and ontological difference, at detecting a possible beginning of the shift in Heidegger's way of raising the question of being.

I hope that the development of the topic of the existential role of language with regard to the shaping of spatial orientation of human existence can be considered the main contribution of my thesis. At the same time, the existential role of language reveals a close interrelationship between ontological phenomenology and ethics. Another contribution of my thesis, as far as seen from my point of view, can be found in the explication of the interrelationship between finality, transcendence, and ontological difference. The tracing of this interrelationship as considered in the several texts, all written by Heidegger in one and the same period, makes it possible to reflect upon the possibility of detecting the beginning of the shift in Heidegger's understanding of the question of being in his work as early as these motifs and texts.