

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ**

**BAKALÁŘSKÁ PRÁCE**

**Možnosti etiky ve filosofii Martina Heideggera**  
*Mitsein a etika*

Vypracovala:  
Tamara Anne Wheeler

Vedoucí práce:  
Karel Novotný, M.A. Ph.D.

Praha, 2008

*Téma, kterého se touto otázkou dotýkáme, je velice široké, tj. rozlehlé. Vzhledem ke své šíři zůstává neurčitým. Protože je neurčité, můžeme o něm pojednávat z nejrůznějších hledisek. Vždy se nám při tom naskytne něco správného. Při probírání tohoto rozlehlého tématu se však prolínají všechny možné názory; hrozí proto nebezpečí, že náš rozhovor proběhne bez náležité soustředěnosti.*

*Musíme se tedy pokusit o to, abychom otázku určili přesněji. Tím rozhovor usměrníme. Uvedeme jej tak na nějakou cestu. Říkám: na nějakou cestu. Tím připouštíme, že tato cesta není cestou jedinou. Musí dokonce zůstat otevřeno, zda cesta, na niž bych nás rád v dalším zavedl, je opravdu cestou, která nám dovolí otázku položit a zodpovědět.*

*Jakmile jednou připustíme, že bychom mohli najít cestu k přesnějšímu vymezení otázky, vyvstane ihned závažná námitka proti tématu našeho rozhovoru. Tážeme-li se: „Co je to – filosofie?“, hovoříme o filosofii. Tím, že se tak ptáme, setraváme zjevně na stanovisku, jež je nad filosofií, a tedy mimo ni. Cílem naší otázky je však vniknout do filosofie, pozdržet se v ní a počínat si tak, jak to filosofii odpovídá, tj. „filosofovat“. Naše rozhovory se proto musí nejen ubírat cestou, která má jasný směr, nýbrž tento směr nám musí zároveň zaručit, že se budeme pohybovat uvnitř filosofie, a nikoli mimo ni.*

*Martin Heidegger, Co je to – filosofie?*

## **PODĚKOVÁNÍ**

*Děkuji všem, kteří při mně v mém úsilí vždy stáli – rodičům, Vítkovi, přátelům. Zvláštní poděkování patří i mým kolegům z práce, bez jejichž podpory bych snad nikdy svou bakalářskou práci nedopsala, a také vedoucímu této práce, dr. Karlu Novotnému. Děkuji za Vaši trpělivost a ochotu vést mou práci, i přes všechny peripetie! Můj hluboký a uznalý dík patří také všem, kteří redigovali mou češtinu – jakožto cizinka mám jisté mezery a tendence k nevědomým chybám. Proto mami, Vítku, Moniko, Martino, Terezko – děkuji za vaše nasazení při tak nelehkém úkolu!*

## OBSAH

I. Úvodní.....	6
II. Seznámení se s problematikou.....	8
II.1 Stručný úvod do pojetí člověka jakožto <i>Dasein</i> .....	8
II.2 Nemožnost etiky? Dopis <i>O humanismu</i> .....	14
III. <i>Mitsein</i> a etika.....	17
III.1 Prvotní setkání s druhými .....	17
III.2 Starost o druhé .....	22
III.3 Neurčité „ono se“ .....	24
IV. Lévinas a jeho kritika <i>Dasein</i> .....	25
IV.1 Filosofický projekt E.Lévinase .....	25
IV.2 <i>Mitsein</i> a nemožnost etiky .....	28
IV.3 Meze Lévinasovy kritiky <i>Dasein</i> .....	30
V. Závěr.....	35
VI. Použitá literatura.....	37

## I. UVEDENÍ

Diskuse o filosofii Martina Heideggera se točí především kolem jeho velkolepého projektu ontologické analýzy bytí člověka jakožto *Dasein* z prvního oddílu díla *Bytí a čas*.<sup>1</sup> Jelikož se četná zkoumání této knihy zaměřují právě na tuto stránku fundamentální ontologie, další zajímavé ohledy Heideggerova myšlení jsou tak často opomíjeny. Ve vědecké diskusi je rozboru *Dasein* mnohdy vytýkáno „zanedbání“ etické stránky lidského života, a proto jsem si kladla otázku, zda by se v myšlení Martina Heideggera nenašel prostor i pro jiné typy filosofického rozboru, konkrétně etického. Ve své bakalářské práci se zaměřím na diskusi možností etiky v myšlení Martina Heideggera.

Etické aspekty *Dasein* jsou předmětem několika významných studií z anglosaského filosofického prostředí, k nimž jsem se v rámci rešerše dostala. Badatelé z tohoto milieu přistupují k problematice Heideggerovy etiky skrze otázky svobody, empatie, svědomí, respektu, identity, či odpovědnosti, tedy skrze aspekty, jež vyvstávají tehdy, když je bytí pobytu otevřeno světu a samotnému bytí. Ve své bakalářské práci se chci zaměřit na možnost etiky, která by byla založena v *Mitsein*.<sup>2</sup> Hlubší rozbor *Mitsein* – spolubytí – následuje v druhé kapitole. Zároveň bych chtěla, načrtnutím myšlenek anglosaského univerzitního prostředí, nastavit zrcadlo kontinentálnímu, takřka jednostrannému zaměření vědecké diskuse na ontologickou stránku Heideggerova myšlení.<sup>3</sup> Byť se ve svých statích Heidegger zabýval etikou v poměru k ontologii mnohem méně, z těchto diskusí vychází najevo, že etiku zcela neodmítal a že její zárodky můžeme nalézt i v jeho analýze *Dasein*.

Po krátkém shrnutí styčných bodů Heideggerova myšlení v úvodní kapitole se ve své práci nejprve zabývám koncepcí *Mitsein* a jejími možnými etickými hledisky. Rozborem 4.

---

<sup>1</sup> V českém úzu se Heideggerovo pojetí německého termínu *Dasein* nejčastěji překládá jako *bytí pobytu*, nebo jen jako *pobyt*. Snad lepší překlad tohoto pojmu je „bytí-zde“, nebo „zdebytí“, v němž je zjevný zásadní ráz umístění *Dasein*, což je jeden z klíčových aspektů pobytu (Sokol 2002; 91). Protože jsou překlady specifické terminologie u Heideggera do češtiny stále předmětem živé diskuse, budu se ve své práci snažit používat původní výraz v němčině. V případě, kde to lépe osvětlí myšlenku, či v místě, kde by stylistika textu utrpěla velkou ránu, se budu držet daného úzu v češtině se snahou ho doplnit tam, kde to bude třeba.

<sup>2</sup> Z tohoto prostředí si můžeme poznamenat jednu zajímavost, a to sice, že ač profesor Frederick A. Olafson přistupuje k problematice možnosti etiky u Heideggera přes *Mitsein*, a jeho významný kolega profesor Lawrence J. Hatab zkoumá etično *Dasein* hlavně přes jeho principiální konečnost, oba si za své motto k dílu zvolili stejný citát z Heideggera. Jedná se o citát pozdního „díla“ *Zollikoner Seminare*, semináře, jež se konaly ve Švýcarsku na sklonku Heideggerova života: „*Das unter dem Anspruch der Anwesenheit Stehen ist der grösste Anspruch des Menschen, ist die Ethik*“: „Dostát nároku přítomnosti je ten největší nárok člověka, je to ‚etika‘“ (Překlad do češtiny je od profesora Jana Sokola). Tento citát je pozoruhodný i z hlediska kritiky Emmanuela Lévinase, kterou představím v třetí části své práce.

<sup>3</sup> Ve vtípně naladěné předmluvě ke knížce *Ethics and Finitude* se Lawrence J. Hatab omlouvá své čtenářské obci z kontinentální Evropy, že se ve svém myšlenkovém vývoji „odštěpil“ od vezdejšího všeobecného pohrdání etikou, panující v tomto akademickém kontextu jako důsledek ohromného vlivu Nietzscheova zpochybnění kulturních hodnot daných „zvenčí“; uznávat etiku představuje něco jako ústupek pravého filosofování „pouhé teoretizaci“. Vyslovuje také obavu, že jeho práce bude kontinentálními filosofickými kruhy vnímána jako „korupce Heideggerova myšlení“ (Hatab 2000; xi-xiii).

kapitoly I. oddílu knihy *Bytí a čas* představím čtenáři základní výměr *Mitsein* a s ním související aspekty. Dále poukáži na možné etické důsledky, které z tohoto pojetí *Mitsein* mohou vyplývat. V rámci této analýzy představím i myšlenky profesora Olafsona. Olafson ve své stati zpochybňuje tradiční dualistický pohled na člověka a poukazuje, že *Mitsein* nemůže chápat další jsoucna jakožto pouhopouhé objekty v rámci procesu bytostného odkrývání pravdy světa. Selhání etiky v moderní době souvisí právě s touto častou objektivizací světa.

Po rozboru etických aspektů *Mitsein* stručně představím v další kapitole proslulou kritiku *Dasein* a jeho „ne-etičnosti“ a principiální sobeckosti, kterou razil Emmanuel Lévinas. Ráda bych poukázala na meze této kritiky v souvislosti s tezemi, které jsme rozvinuli v první části práce. Dle mého soudu, je totiž tato kritika založena na neúplném pojetí *Dasein* a bytí vůbec, byť je filosofie E.Lévinase v mnohém inspirativní a průlomová.

V závěru práce jasněji vyplyne, jak doufám, že v Heideggerově myšlení se dá najít prostor pro etiku. Zároveň však vyjde najevo jistá problematičnost (či lépe, omezenost) těchto tezí, zvláště po srovnání s filosofií Emmanuela Lévinase. Má bakalářská práce by měla být pokusem o nalezení společných bodů obou rozdílných filosofických koncepcí.

Ke každému pokusu „zavést“ možnost etiky do myšlenkových koncepcí Martina Heideggera patří poznámka k jeho kontroverzní osobnosti. Věřím, že jeho nešťastné rozhodnutí přitakat nacismu začátkem 30. let minulého století nemá jakýkoliv vliv na etické možnosti, jež vyplývají z jeho analýzy *Dasein*. Sám Heidegger krátce na to, co se veřejně přihlásil k této myšlence, reviduje svůj postoj a již se k tomu ve zbytku svého profesního života nevrací. Proto nechci ve své práci vynést soud o tomto jeho rozhodnutí, a ani nechci prokázat provázanost tohoto životního kroku s jeho myšlením.

## II. SEZNÁMENÍ SE S PROBLEMATIKOU

V této kapitole se pokusím krátce uvést styčné body Heideggerova rozvržení struktury bytí, kterému říká *Dasein*, a tím zároveň hlouběji pronikneme do jeho celkového filosofického „projektu“. Není však možné, abychom v rámci bakalářské práce postihli všechny aspekty *Dasein*, omezíme se na to, co nám pomůže v našem dalším zkoumání etických možností pobytu. V druhém oddílu kapitoly představuji problematiku etiky z hlediska slavného Heideggerova dopisu *O humanismu*, přičemž polemizuji s častým tvrzením, že Heidegger v tomto díle výslovně odmítá možnost etiky.

### **II.1. Stručný úvod do pojetí člověka jakožto *Dasein***

Jakýkoliv pokus stručně a jasně podat Heideggerovo komplexní pojetí *Dasein* se zdá být takřka nadlidským úkolem. Heidegger, podobně jako Nietzsche, totiž vyžaduje naprosto jiný způsob uvažování, než na který jsme zvyklí. Vodítkem pro myšlení Martina Heideggera nám budiž jeho důraz na *způsob* bytí jsoucen, na rozdíl od zaměření (nejen) novověkého myšlení, jež se především zabývá tím, *co* jest (Petříček 1997; 69-70). René Descartes, jeden z předních myslitelů raného novověku, svým „objevením“ *cogita* dal impuls ke zkoumání a popisu světa skrze abstraktní ideje. Skepsí totiž dokazuje, že jedinou jistotou v zakoušeném světě je myslící subjekt, jenž sice může zpochybnit existenci tohoto hmotného světa, dokonce i existenci vlastního těla, nemůže však zpochybnit existenci tohoto pochybujícího subjektu. Tento fakt je vyjádřen v oné slavné větě *Cogito, ergo sum* – myslím, tedy jsem<sup>4</sup>. Z toho pak vyplývá, že to, co se nedá vysvětlit tímto jistým, racionálně uvažujícím rozumem jakoby pro nás neexistovalo. Proto je novověká věda posedlá myšlenkou, že se celý svět dá uchopit jedinečnými matematickými vzorci a abstrakcí – abychom byli s to nabýt jistotu o světě, musíme ho zasadit do souřadnic a tím „dokázat“, že jest. Myslící subjekt – *cogito* – tak vzhlíží na svět jakožto na sféru racionálně uchopitelných, pasivních objektů, které pozbývají veškerý existenciální význam. Významy a hodnoty jsou pouze záležitostmi lidské mysli, produkty racionálně uvažujícího lidského subjektu (Hatab 2000; 9-10, Sokol 2002; 106-107). Právě tuto jednostrannou dichotomii subjektu a objektu se Heidegger snaží svou filosofií prolomit.

Tento záměr překonat dualistické pojetí jedince jakožto subjektu, který se vymezuje vůči objektům, je evidentní již ve volbě „termínu“ označujícího jsoucího člověka – *Dasein*. *Dasein* není pouhým myslícím subjektem, nýbrž je jsoucнем, jenž *rozumí* faktu, že jest

---

<sup>4</sup> René Descartes, *Meditace o první filosofii*, Meditace druhá.

ek-sistující ve světě.<sup>5</sup> Opět je zde důležité zdůraznit, že *Dasein* není nějaká věc, nějaké „co“ (*res*), nýbrž je to jsoucnost, které *jest nějakým způsobem*. Je dynamickým bytím. Heidegger počíná svou analýzu v díle *Bytí a čas* tím, že „obnoví“ otázku po smyslu bytí, s pomocí fenomenologického rozboru se pokouší o návrat k před Sokratovskému myšlení o bytí samotném. Když se však tato otázka po bytí klade, je zjevné, že „každý... již (tomuto pojmu; T.W.) vždy rozumí“ (Heidegger 2002; 17). Nebo lépe řečeno, „jestliže formuluji a jestliže vůbec jsem schopen formulovat otázku po bytí, pak to znamená, že již *předem* nějak rozumím tomu, nač se táži. *Bytí vždy již nějak rozumím, jinak bych se na ně nemohl tázat*“ (Petříček 1997; 70). Ale jak dále podotýká Heidegger: „To, že v jistém porozumění bytí již vždy žijeme a že smysl bytí zůstává přitom zahalen v temnotě, dokazuje zásadní nutnost obnovit otázky po smyslu ‚bytí‘“ (Heidegger 2002; 20). Východisko pro toto tážení je pak „exemplární jsoucnost“, které vypracováním této otázky po bytí „učiníme průhledným... v jeho bytí“; tímto exemplárním jsoucнем je člověk (23). Tážeme se po bytí pomocí lidství, neboť je to pro nás, pro lidi, fenomenologicky nejkratší cesta k jádru fenoménu bytí. Toto jsoucnost – člověk – je zároveň bytostně určeno tím, že se po tomto svém bytí ptá; „toto jsoucnost, kterým my sami každý jsme a které má mimo jiné bytostnou možnost tázat se, postihujeme terminologicky jako *pobyt*“ (23). Abychom pronikli do smyslu bytí (a to nikoliv v nějakém existenciálním slova smyslu), musíme tedy nejprve zkoumat *Dasein*, jež svému bytí rozumí.

Čím se *Dasein* ještě vyznačuje? „Pobyt není jsoucnost, o kterém lze říci, že se mezi jiným jsoucнем jen vyskytuje. Toto jsoucnost se onticky vyznačuje spíše tím, že mu v jeho bytí o toto bytí samo jde. K této bytostné skladbě pobytu pak ale patří, že má ve svém bytí k tomuto bytí bytostný vztah“ (28)<sup>6</sup>. Nebo, řečeno jinak, pobyt je *interesován* na svém bytí; jde mu o to, *aby* byl (Petříček 1997; 71). Dalším bytostným určením *Dasein* je fakt, že tento pobyt je „jsoucnost, které jsem vždy já sám“, je to „vždy moje“ jsoucnost (Heidegger 2002; 61, 73). „Moje“ existence, „můj“ pobyt je možností, modalitou bytí. Rozumím, že toto bytí není daností či samozřejmostí – není to pouhý výskyt nějakého jsoucna, nějakého objektu ve světě

---

<sup>5</sup> Ve snaze hlouběji rozlišit své myšlení od toho tradičního, Heidegger zavádí termíny „ek-sistence“, „ek-sistující“. V tomto neologismu je patrný odkaz na řecké „ek-“, (vyčnívající) a latinské „sisto“ („stát“ – obdobně řecky *histemi*), což zároveň podtrhává způsob, jak *Dasein* „vyčnívá“, „přečnívá“ do svého bytí (Olafson 1998; 20). Nebo, jak říká sám Heidegger: „Ek-sistence je vy-stavení do odkrytosti jsoucna jako takového“ a „počíná v onom okamžiku, kdy se první myslitel tázavě staví vůči neskrytosti jsoucna s otázkou, co to jsoucnost je“ (Heidegger 1993; 39-41).

<sup>6</sup> „Ontický: týkající se jsoucího v jeho faktickém výskytu. Dvojicí pojmů ontický-ontologický, které byly ve filosofické tradici obvykle zaměňovány, zavádí M.Heidegger, protože na rozdíl od ontické stránky jsoucna potřebuje rozlišit ještě jeho stránku ontologickou, jež vyjadřuje status jsoucna, pokud je už dotčeno racionálním výkladem a tak vázáno do nových souvislostí“ (kol. autorů. *Filosofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998. str. 298). „Ontický (z řec. *ontos*, jsoucího), týkající se jednotlivého jsoucna jako takového, ne však jeho bytí (na rozdíl od ontologického)“ (Sokol 1998; 334). Rozdíl mezi ontickým a ontologickým tedy patří k zásadním klíčům pro pochopení Heideggerova myšlení.



(Sokol 2002; 106).<sup>7</sup> „Pobyt existuje“ (Heidegger 2002; 73). Důležitým zřetelem tohoto mého bytí je skutečnost, že je bytostně zasazené do světa – neexistuji v nějakém abstraktním časoprostoru, nýbrž jsem „ve světě“; *Dasein* je „bytí-ve-světě“, *In-der-Welt-sein* (Heidegger 2002; 73n, Petříček 1997; 74, Sokol 2002; 107). Tím zase zmizí polarita mezi subjektem a objektem. Předložka „ve“ však v tomto případě neznačí nějaké konkrétní prostorové umístění *Dasein* – to by vyjadřovalo pouhý výskyt jsoucna. Heidegger předkládá jazykový rozbor slovního spojení „bytí ve“, který nám leccos ohledně rázu bytí pobytu vysvětluje:

„Bytí ve“ neznamená prostorový výskyt jednoho jsoucna „v“ druhém, a to právě tak, jako německé „in“ („v“) původně vůbec neznamená prostorový vztah zmíněného druhu: „in“ pochází z *innan-*, *wohnen*, *habitare*, *bydlet*, *prodlévat*; německé „an“ („na“, „u“) znamená: jsem zvyklý, jsem s něčím důvěrně obeznámen, v něčem zběhlý, něčeho si hledím, o něco pečuji: jsou to významy latinského *colo* ve smyslu *habito* a *diligo*. Toto jsoucno, kterému přísluší „bytí ve“ v tomto významu, jsme charakterizovali jako jsoucno, kterým jsem vždy já sám. Německý výraz „bin“ („jsem“) souvisí s německým „bei“ („u“, „při“; a toto „ich bin“ („já jsem“) zase znamená: bydlím, prodlévám u... světa, jako u něčeho, s čím jsem tak a tak důvěrně obeznámen (Heidegger 2002; 74-75).

*In-der-Welt-sein* tedy není pouhý výskyt dvou jsoucna „vedle sebe“ v prostoru (na karteziánském „grafu“) (75).<sup>8</sup>

Můžeme „být ve“ světě různými způsoby. Můžeme například „mít s něčím co dělat, něco zhotovovat, něco zařizovat a o něco pečovat, něco používat, od něčeho upustit a nechat si něco ujít, něco podnikat, prosazovat, zjišťovat, na něco se ptát, o něčem uvažovat, hovořit, něco určovat atd.“ (77). Z těchto příkladů je evidentní, že se vždy toto naše bytí nějak organizuje, zařizuje – „obstarává“.<sup>9</sup> Pobytu samému o své bytí jde, a proto se musí o své bytí

---

<sup>7</sup> Ráda bych na tomto místě zmínila zajímavé a originální pojetí bytí u filosofa Hanse Jonase. Ve svém článku „Evoluce a svoboda“ pojednává o životu a o základu bytí převážně z biologického hlediska. V této souvislosti považuje buněčný systém látkové výměny za základní rovinu obstarávání bytí, která je pro *Dasein* charakteristická. Již živá buňka se totiž vymezuje vůči svému okolí, ale zároveň je na něm závislá kvůli své „obživě“. Pokud ve své látkové výměně selže, pokud je komunikace se svým okolím nějak přerušena, zemře. „Protože tak balancuje mezi bytím a nebytím, má organismus své bytí jen podmíněčně a do odvolání. Tímto podvojným aspektem látkové výměny – jako své možnosti i potřeby – vstoupilo do světa *nebytí* jako alternativa, obsažená v bytím samém, a teprve tím dostává „být“ svůj zdůrazněný smysl. Nejvnitřněji kvalifikováno hrozbou své negace, musí zde bytí samo odolávat, udržovat se a bránit, a takové bytí je existence jako zájem, naléhavá potřeba (*das Anliegen*)“ (Jonas 1992; 2). Prof. Sokolovi děkuji za laskavé poskytnutí své pracovní verze překladu článku z němčiny do češtiny, kterou zde cituji.

<sup>8</sup> Tento základní rys „bytí-ve-světě“ se později ukáže být velmi důležitý pro naši „etickou“ interpretaci *Mitsein*.

<sup>9</sup> Je zajímavé, že k obstarávání *Dasein* patří i tzv. „deficientní“ modalita, například „nechat něco být, něco zanedbat, od něčeho upustit, zůstat v klidu, všechny mody typu „už jen...““ (Heidegger 2002; 77). Avšak to, že se tyto modalita označují jakožto deficientní neznamená, že by měly nějakou „nižší“, „horší“ hodnotu. Naopak – v díle *O pravdě a Bytí* uvádí Heidegger možnost „nechat něco být“ (*Gelassenheit*, nebo také *Sein-lassen*) jakožto podmínku pravdy (pravda jako odkrytost, *ta alétheia*) a svobody: „Nechání být znamená sebeoddání jsoucnu... Nechání být – totiž jsoucno být tímto jsoucnem, jímž je – znamená oddat se otevřenému poli a jeho otevřenosti, do níž přečnívá každé jsoucno, které ona jaksi nese s sebou. Toto otevřené pole pojalo západní myšlení na svém počátku jako *ta alétheia*, neskryté... Sebeoddání odkrytosti jsoucna se v této odkrytosti neztrácí, nýbrž vede

starat (*Sorge*). Musíme se vyvarovat negativních konotací, které nám obvykle vytanou při vyslovení slova „starost“ – *Sorge* „nemá nic společného s „trampotami“, „zasmušilostí“ a „životními starostmi“ (78). Je to struktura bytí pobytu, nikoliv vlastností pobytu (Petříček 1997; 76).

Lawrence J. Hatab zdůrazňuje ráz činnosti, jednání, které s sebou *Sorge* nese (Hatab 2000; 16). Zároveň poukazuje na trojdílnost světa, ve kterém *Dasein* jest a jedná; toto schéma nám může navodit hlubší porozumění charakteru *Dasein* a jeho vztahování se k okolí. První „svět“ nazývá „Self-World“, *Selbstwelt*, „svět-mého-já“, což odpovídává modalitě bytí, v němž se primárně zohledňuje fakt, že toto bytí je „vždy moje“. Skutečnost, že Hatab (a Heidegger) spojuje tento fakt se slovem „svět“ je opět poukazem na to, že „jáství“ nemá být pochopeno jako subjektivita v tradičním slova smyslu. Nejde o pojetí nějakého Ega či metafysického, transcendentního Já, nýbrž o něco, co je vyjádřeno slovem *Jemeinigkeit*. Předpona „je“ značí pluralitu a specifickou příležitost pro naši starost; zároveň je zde zřetel „svojskosti“, „já“ se nemůže odříznout od filosofických úvah jeho se týkajících. *Dasein* je vždy zasaženo do nějakého kontextu, který je zcela můj a ze kterého pak ve své starosti vycházím (17).<sup>10</sup>

Dalším „světem“ je tzv. „Environing-World“, jakýsi *Umwelt*, což je prostředí, v němž *Dasein* jedná na úrovni své každodenní, běžné praxe. Je to sféra užití a produkce, sféra nástrojů, pracovních prostředků a účelové starosti. Důležité hledisko tohoto „prostředí“ je skutečnost, že v rámci své praxe vykazuje *Dasein* různé mody vztahování se ke světu, jako například „kvůli čemu“ – odkazuje tudíž k jistým možnostem jednání a bytí, k jisté potencialitě<sup>11</sup>. „*Dasein* jakožto moci-být je bohatou a komplexní sítí významů, okolností, tužeb, úkolů, břemen, mezí, starostí a činů“ (17-20). Toto prostředí je tedy spjato s úmysly, hodnotami, účely, zájmy.

Třetí „svět“, který Hatab zmiňuje, je „With-World“, *Mitwelt*, neboli svět *Mitsein*, svět „bytí s“ druhými pobytí. Sociálnost *Dasein* se dá nalézt i v ostatních sférách – například v praxi každodenního života, které sdílíme s ostatními lidmi. *Mitsein* však jde o něco „dále“ – je to „spolupobyt“ v ontologickém slova smyslu, nikoliv v tom ontickém smyslu výskytu „vedle sebe“ ve světě. „Svět našeho pobytu tedy uvolňuje jsoucnost, které je nejen odlišné od

---

k jistému poodstoupení od jsoucnosti, aby se toto jsoucnost zjevilo jako to, čím je a jak je... Necháni-být, tj. svoboda je v sobě se vy-stavující, ek-sistentní“ (Heidegger 1993; 37-39). Opět, je zde jasný zřetel na fakt, že ostatní jsoucnosti ve světě nejsou pouhé pasivní „objekty“, nad kterými máme jakousi „nadvládu“, s kterými manipulujeme, ale jsou také něčím, co existuje – zjevují se „jako to, čím j(sou) a jak j(sou)“.

<sup>10</sup> Hlubší rozbor tohoto rysu tzv. „vrženosti“ předkládám dále v tomto stručném úvodu.

<sup>11</sup> „Ono „kvůli čemu“ znamená jisté „k tomu a tomu“, to zase určité „k něčemu“, to opět „na co máme stačit“ a „s čím“ na to vystačíme“ (Heidegger 2002; 111-112).

prostředků a věcí vůbec, nýbrž které v souladu s charakterem svého bytí, *jako pobyt*, je po způsobu „bytí ve světě“ samo „ve“ světě... Toto jsoucno není ani výskytové ani příruční, nýbrž je *tak, jako sám pobyt*, jenž je uvolňuje - *je také a spolu s ním tu*“ (Heidegger 2002; 148). *Mitsein* je nedílnou součástí prodlévání pobytu, tkví v bytí pobytu jako takového. „Svět pobytu je *spolusvět*. „Bytí ve“ je spolubytí s druhými. Jejich nitrosvětské bytí o sobě je spolupobyt“ (148). Bytí spolu s druhými není vědomým rozhodnutím či úmyslem mysli; *Mitsein* je původnější koncept, než je individualizovaný model vědomého já (Hatab 2000; 20). *Mitsein* může tedy sloužit jako východisko pro etiku v rámci bytí pobytu. Ek-sistence *Dasein* má tedy strukturu, která se dá vyjádřit slovy *ve/zde/se* – prodlévání *ve* světě, „*zde*“ prostředí mého každodenního bytí, spolubytí s jinými *Dasein* (21).<sup>12</sup>

Proč se však musí *Dasein* starat o své bytí v těchto sférách? Protože jeho bytí není samozřejmostí. Je především určeno tím, že je konečné; pobyt se vyznačuje radikální konečností, smrtelností. Ke každému bytí bytostně patří i možnost ne-bytí.<sup>13</sup> Z tohoto uvědomění „nejvlastnější“ možnosti bytí pobytu pramení úzkost. „To, z čeho je nám úzko, je vržené „bytí ve světě“; to, oč nám v úzkosti jde, je „moci být ve světě““ (Heidegger 2002; 226). Úzkost „probouzí“ *Dasein* ze „spánku“ každodenního, „bezmyšlenkového“ režimu, do něhož má tendenci „upadat“ (Hatab 2000; 24-25). V tomto uvědomění si vlastní smrtelnosti, vlastní možnosti ne-bytí, se začínáme starat o své bytí tak, že jsme po způsobu „bytí-k-smrti“, „bytí ke svému nejvlastnějšímu „moci být““ (Heidegger 2002; 226). Tento rys pobytu vede k „bytí v předstihu před sebou“ (226), jako „sebeředstih“ nejisté budoucnosti (Petříček 1997; 80). Vyvstává jasný časový charakter bytí pobytu – v rámci svého obstarávání si rozvrhuje ty možnosti a modality bytí, jež jsou mu k dispozici, a to tak, aby co nejvíce „mohl být“. Zde je také klíčová skutečnost, že si své možnosti nemůžeme volit libovolně – vždy jsme *již* ve světě, vždy jsme *již* „vrženi“ do toho kterého určitého světa, do určitého kontextu. Máme různé příležitosti a možnosti, ale zároveň jsme omezeni. Protože *Dasein* rozumí svému bytí, a tedy i nejvlastnější možnosti moci-bytí, rozvrhuje své možnosti v časové struktuře „vždy již-ještě ne-u něčeho“ (80).

Heidegger zmiňuje dvě modality bytí pobytu, které bytostně souvisí s vrženým rozvrhováním. První možností je tzv. útek před „tísnivou nehostinností“ do úlevného (a tudíž

---

<sup>12</sup> S pomocí této struktury *Dasein* „odemyká“ svět, odkrývá pravdu bytí.

<sup>13</sup> Hans Jonas, opět v článku „Evoluce a svoboda“, vyjadřuje tento rys smrtelnosti takto: „Takto v možnosti balancující bytí je tak veskrze faktem *polarity*, již život neustále dává najevo v těch základních antitezích, mezi nimiž je napjata jeho existence: v antitezích bytí a nebytí, tvaru a látky, svobody a nutnosti. Polarita bytí a nebytí je ze všech nejzákladnější. Na ní se identita vydobývá v krajním a trvalém úsilí odkládat, odsouvat přesto předem určený konec... Život není smrtelný přesto, nýbrž protože je to život, svojí nejpůvodnější konstitucí, neboť tuto odvolatelnou, nezaručenou povahu má vztah tvaru a látky, na němž spočívá“ (Jonas 1992; 2).

neautentického) způsobu bytí, který Heidegger označuje jako „*das Man*“ – „ono se“ ve smyslu, že „ono se“ říká to a to, „ono se“ to tak dělá (Heidegger 2002; 226-227). Způsob bytí neurčitého „ono se“ je ono bytí, které se pohybuje na úrovni odstupu, průměrnosti a vyrovnávání „veškerých bytostných možností“, na úrovni toho, co běžně označujeme jakožto „veřejnost“ (157). V *das Man* nemusí pobyt vykládat svět a bytí, neboť „veřejnost“ se za něho tohoto úkolu již zhostila. „Veřejnost“ pravdu světa „zatemňuje“, zakrývá, neboť je příliš komplexní a závažná. Pobyt je tudíž ulehčen svého břemene odpovědnosti, neboť „ono se“ za něho rozhoduje a soudí; „neurčité „ono se“ tak jednotlivému pobytu v jeho každodennosti odlehčuje“ (158). Nutno však podotknout, že modalita *das Man* také ulehčuje bytí pobytu, v tom smyslu, že nemusí zabředávat do každodenní praxe, je to forma nutné socializace člověka, není tedy zcela záporným, „smazatelným“ rysem *Dasein*. Pobyt se prostě musí vyvarovat toho, aby modalita „ono se“ jeho bytí zcela ovládla. Heidegger však zvlášť odsuzuje takový způsob bytí, jenž již nahlédl pravou tvář režimu *das Man*, a přesto v něm setrvává.

Druhá modalita bytí je tzv. „autentické“ bytí (*Eigentlichkeit*). Autentická existence spočívá v přihlášení se k vlastní možnosti ne-bytí, předstihnout smrt, „předběhnout se ke své smrti, a takto být cele. Neboť konečnost, moje smrt je ona poslední, nejvlastnější a nepředstižitelná možnost, kterou musím přijmout, chci-li být cele. A teprve přijetím této možnosti a přihlášením se k ní je tu autentická, to jest celá a opravdová existence“ (Petříček 1997; 81). Autentičnost nemá co do činění s originalitou jednání; neautentické *das Man* nepředstavuje nějakou tyranskou moc, jež potlačuje „osobnost“ subjektu.<sup>14</sup> Autentická existence je tedy „přečnávání“ do otevřeného pole bytí ze sféry *das Man*. Autentický pobyt proto, dle mého názoru, neznamená rozkol s *das Man*, jakési naprosté „buď, anebo“, nýbrž se spíše dá charakterizovat jako napětí, které vzniká mezi socializací a individualizací. Autenticitu můžeme chápat jako jistou konfrontaci s možností bytí v rámci dané určitosti a tendenci k „ustrnulosti“ režimu *das Man* (Hatab 2000; 27).

*Dasein* má mnoho dalších důležitých aspektů, avšak tento stručný úvod našim účelům postačí. Chápu jej jako představení základní orientace v problematice *Dasein*; má práce z tohoto mého rozumění v následujícím vychází. Za klíčové považuji vnímat koncepci *Dasein* nejen v kontextu díla *Bytí a čas*, nýbrž v kontextu celku Heideggerovy práce, obzvlášť z hlediska odemykání bytí a odkrývání pravdy.

---

<sup>14</sup> Takové chápání autentického a neautentického bytí nás opět odvádí od ontologického tázání a zavádí k intencím „moderního“ (či snad lépe řečeno, módního) existencialismu 20.století.

## II.2. Nemožnost etiky? Dopis *O humanismu*

Nejčastěji „tasenou zbraní“ kritiků ideje možnosti etického ohledu Heideggerova myšlení je jeho pozdní dílo *Brief über den Humanismus*, česky *O humanismu*, v němž se po více jak dvaceti letech vrací k motivům z díla *Bytí a čas*. Je v něm evidentní jakýsi „obrat“ (*Kehre*) v myšlení bytí pobytu oproti době, kdy vznikl původní myšlenkový „program“ předložený ve spise *Bytí a čas*. Dopis *O humanismu* je často interpretován jakožto Heideggerovo přiznání dřívějšího selhání, a také jakožto pohyb směřující pryč od principiální „lidskosti“ *Dasein* k ne-lidskému základu pobytu (Hatab 2000; 29). Znamená však takový obrat úplné odmítnutí Heideggerových raných koncepcí? Takový důraz na *lidskost* při interpretaci *Dasein* přece až příliš připomíná onu novověkou subjektivitu, kterou Heidegger tak resolutně odmítá (30). Navíc, dílo *Bytí a čas* bylo od začátku koncipováno jako první díl rozsáhlejšího projektu odemykání bytí skrze časovost, který zůstal nedopracován. Ačkoliv Heidegger již v době psaní dopisu *O humanismu* užívá radikálně odlišnou rétoriku a zdůrazňuje jiné ohledy bytí a pravdy, jeho jiný přístup nepředstavuje negaci všeho, co řekl „na začátku“. Jistě, vyzrálý autor činí drobné revize dříve načrtnutých struktur, myslím však, že se jedná spíše o nový způsob, jak vyjádřit to, co již bylo Heideggerem představeno v minulosti.

Proč tedy vyplývá z dopisu *O humanismu* „nemožnost etiky“? Heidegger se v něm výslovně ptá: „Jestliže má však humanita pro myšlení bytí tak bytostný význam, nemusí být pak ‚ontologie‘ doplněna ‚etikou‘?“ (Heidegger 2000; 42). A dodává:

Tam, kde je myšlena bytnost člověka tak bytostně, totiž jediné z otázky po pravdě bytí, přičemž se však člověk přesto nepozvedá na centrum jsoucná, musí být probouzena touha po závazném návodu a po pravidlech, která říkají, jak má osudově žít člověk, jež zakouší bytí z vlastní ek-sistence. Přání etiky usiluje o své uspokojení o to horlivěji, o co více se stupňuje očividná bezradnost člověka, jež je zamlčovávána v nezměrnosti. Tam, kde může člověk techniky, vystavený masovosti, dosáhnout vcelku ještě spolehlivé stálosti opět pouze pomocí shromažďování a pořádku svého plánování, jež je obdobné technice, musí být tomuto etickému poutu věnována veškerá starost (42).

Důležité je si všimnout, že v tomto kontextu mluví Heidegger o *etice* (a ostatně i o *ontologii*) v uvozovkách. Zpravidla to značí distancování se mluvčího od něčeho, od nějakého pojetí; Heidegger se zjevně neztotožňuje s touto „etikou“. Která „etika“ se však skrývá za těmito uvozovkami? Od čeho se přesně Heidegger distancuje?

Heidegger v textu dále rozebírá historii „etiky“; jako disciplína (čili ne jako bytostné myšlení, které je středobodem Heideggerova úsilí) vzniká, spolu s dalšími disciplínami jako jsou například „logika“ či „fysika“, v době Platónovy Akademie. Tehdy vzniká vědecká

disciplína, věda. Co je to věda? Ve svém *Slovníku filosofických pojmů* vymezuje Jan Sokol vědu takto: Věda je „soustavná, kritická a metodická snaha o pravdivé a obecné poznání v určité vymezené oblasti skutečnosti“ (Sokol 1998; 374). Z toho tedy vyplývá, že věda usiluje o poznání.<sup>15</sup> Jak jsme poznamenali výše, „bytí-ve-světě“ se netýká pouhého poznání nějaké objektivní pravdy. „Bytí-ve-světě“, „zdebytí“, je bytostné myšlení, není to nějaké uvažující *cogito*, stojící v odstupu vůči světu uchopitelných, poznatelných objektů. Vznikem vědy zaniká myšlení (Heidegger 2000; 43). Věda je tedy způsobem uvažování o „etice“, „logice“ či „fysice“ tak, že se vědec nepohybuje uvnitř filosofie samé, nýbrž bádá jaksí „mimo ni“.<sup>16</sup> Věda dělá to, co Heidegger zamítá již v úvodu svého spisu *Bytí a čas*, věda totiž „vypráví příběhy“.<sup>17</sup> Je zjevné, že Heidegger naprosto odsuzuje spojení *Dasein* s povrchními způsoby uvažování, jež se spojují s pozitivistickou tradicí, která ze subjektu činí bezmála vševědoucího poloboha.

Jak jsme uvedli výše, *Bytí a čas* svým odlišným způsobem tázání se „vyprošťuje“ z takových „vědeckých bádání“. Odmítá „tyto názvy“, které „právě... musely bezprostředně a nevyhnutelně přivádět na scestí“, neboť čtenář užívá běžné pojmosloví bez „znovu-promyšlení“ bytí z bytí samotného (46). Z tohoto hlediska Heidegger vsutku odmítá jakoukoliv „vědu“, dokonce i „etiku“ (i „ontologii“), která by člověku rovnou předkládala pravidla, návody k jednání, přičemž by se neptala po *pravdě* bytí. Takové myšlení pravdy bytí však „není ani teoretické ani praktické. Děje se před tímto rozlišením (do disciplín)“ (46). Musíme se tedy oprostít od tradičních myšlenkových „nánosů“ při zkoumání možnosti „etiky“, a uvědomit si přitom, že „etika“ je jakási jiná perspektiva náhledu na celek pravdy bytí, jenž je ontologií. „Pokud by mělo tedy slovo etika přiměřeně základnímu významu slova *éthos* vyjadřovat tolik, co snahu promýšlet pobývání člověka, pak je takovéto myšlení, jež myslí pravdu bytí jakožto počáteční živel člověka coby ek-sistujícího, samo v sobě již původní etikou. Toto myšlení pak ovšem není prvotně etikou, poněvadž je ontologií. Neboť

---

<sup>15</sup> V přednášce „Věda a zamyšlení“ definuje Heidegger vědu následovně: „Věda je teorií skutečného... Jménem „věda“ se ve větě „věda je teorií skutečného“ míní vždy a pouze novověká moderní věda... Bytnost moderní vědy... se nicméně zakládá v myšlení Řeků, jež se od Platóna nazývá filosofií“ (Heidegger 2004; 37-38). Dále poukazuje, v čem se moderní věda liší od té antické: „Skutečné je sebe samo do přítomnosti stavějící (*sich herzustellen*), přítomné. To se mezitím v novověku ukazuje tak, že přítomné si svou přítomnost zajišťuje jakožto předmětnost... Věda ustanovuje (*stellen*) skutečné... Skutečné je zajištěno (*sicherstellen*) ve své předmětnosti. Z toho vyplývají oblasti předmětů, na které si může vědecké pozorování svým způsobem políčit (*nachstellen*)... čímž je vše skutečné předchůdně přepracováno v množinu předmětů (46-47). Antická věda se však soustředilo na „uchovávání se v zavrženosti (totiž v zavržené přítomnosti)“ – v duchu aristotelské *energeia* či *enetelecheia* šlo o „vlastní přítomnost přítomného“, nežli o zpředmětňování skutečného (41).

<sup>16</sup> Viz. například přednášku „Co je to – filosofie?“ in: Heidegger, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH, 2006. Úvodní pasáže této přednášky jsem zvolila jako neformální motto své práce.

<sup>17</sup> „Nebudeme „vyprávět žádné příběhy“, tzn. určovat původ jsoucna jakožto jsoucna tím, že bychom je předváděli na jiné jsoucno, jako kdyby bytí mělo charakter nějakého možného jsoucna“ (Heidegger 2002; 22).

ontologie myslí vždy pouze jsoucno (*on*) v jeho bytí“ (45). Myšlení pravdy bytí, které se Heidegger snaží navodit, je tak původnější než metafyzika, než filosofie (52). Bez bytí samotného by jakákoli etika byla bezpředmětná. Protože nedisponujeme jinou terminologií, která by mohla postihnout etiku v pravdě bytí, i nadále budeme užívat v tomto rozboru slovo „etika“, nikoliv však ve výše kritizovaném významu.

Heideggerovo odmítnutí „etiky“ neznačí naprostou nemožnost etiky v bytí pobytu. Ba naopak, dá se snad říct, že samotné odemykání, odkrývání pravdy bytí je etické ve svém samotném základu. Vraťme se k definici svobody z díla *O pravdě a Bytí*, kterou jsme uvedli v poznámce 9: svoboda je „nechání-být“, je to sebeoddání se odkrytí jsoucna jako takového. Svoboda není vlastností člověka, nýbrž modalitou bytí pobytu. V odkrývání pravdy bytí nevlastní člověk tuto pravdu, „nemá“ pravdu. Při odkrývání pravdy zaniká *cogito*, které, když je „aktivní“, tak si jsoucno „přivlastňuje“, „nenechá“ jsoucno být, a proto je pravda světa zkreslená, zakrytá, zneprístupněná, a rodí se „zdání“. Proto platí: „svoboda, ek-sistentní, odkrývající pobyt-zde má člověka, a to s takovou původností, že jedině *svoboda* poskytuje lidem návaznost na jsoucno vcelku jako takové“ (Heidegger 1993; 41). Etika tedy netkví v ustanovení nějakých pravidel chování, spíše spočívá v ek-sistenci, v docházení pravdy bytí. *Dasein* nese závazek, že v bytí zůstane „zakotvené“, že si najde oporu v pravdě bytí pro veškeré své jednání (Heidegger 2000; 49).<sup>18</sup> „Opora“ znamená v naší řeči „ochrana“. Bytí je ochranou, jež člověka v jeho ek-sistentní bytnosti ochraňuje ke své pravdě proto, že poskytuje ek-sistenci v řeči přístřeší. Zejména proto je řeč domem bytí a přístřeším lidského bytování“(49).<sup>19</sup> „Závazek“, „ochrana“, „opatrování“ – to jsou nepochybně základní rysy „etiky“. Pokud *Dasein* dostává tomuto závazku být autentickým, svobodným – závazku ek-sistence a při-tomnosti pravdy – pak je zásadně etickým. Jakékoliv pojednání o možnosti etiky u Heideggera nutně musí zohledňovat tuto skutečnost. Jinak by takové pojednání pouze „vyprávělo další příběh“ a pravdu bytí by zatemňovalo.

---

<sup>18</sup> *Nomos* – závazek – nejen jako pouhý zákon, „nýbrž (jako) původnější příkaz, ukrytý v udílení bytí“ (Heidegger 2000; 49).

<sup>19</sup> Poslední citovaná věta již odkazuje k silnému motivu Heideggerova pozdního myšlení, k vrstvě existence řeči. V přednášce „Řeč“ („*Der Sprache*“, viz sbírku přednášek *Básnický bydlí člověk*), proslovená poprvé v roce 1950, Heidegger říká: „Přemýšlet o řeči znamená: dostat se nějakým způsobem k tomu, jak a co řeč mluví, aby se její mluvení událo a uvlastnilo jako to, co skýtá příbytek pro bytování smrtelníků“ (Heidegger 2006; 49). Anebo také: „Vyložit řeč – určit její místo – znamená přivést ani ne tak ji samu, jako spíše nás k místu její bytnosti: dospět k usebrání v událost úvlasti“ (47). Opět můžeme tedy sledovat námi známé motivy, čili odkrývání pravdy bytí.

### **III. MITSEIN A ETIKA**

V této kapitole se podíváme blíže na koncepci *Mitsein*, kterou Heidegger popisuje ve 4. kapitole I. oddílu knihy *Bytí a čas*. Ustanovíme, jak se *Dasein* ocitá ve „spolubytí“ s druhými a zároveň stručně uvedeme jevy, jež souvisí s *Mitsein – Fürsorge* a *das Man*. Při tomto uvedení koncepce *Mitsein* vyvstanou možné „etické“ souvislosti „spolupobytu“.

#### **III.1 Prvotní setkání s druhými**

Dříve, než začneme analyzovat etický základ *Mitsein*, musíme osvětlit základní rysy našeho „bytí-ve-světě“. Vodítkem k pochopení *Mitsein* může být myšlenkový postup, v němž se pokusíme postihnout prvotní uvědomění si skutečnosti, že se ocitáme ve svém bytí-ve-světě spolu s druhými *Dasein*. V souladu s fenomenologickou metodou zkoumáme ten způsob bytí, „v němž se pobyt zdržuje zprvu a většinou“ (Heidegger 2002; 147). „Vyjasnění ‚bytí ve světě‘ ukázalo, že zprvu ‚není‘ a ani není dán pouhý subjekt bez světa. A právě tak není nakonec dáno nějaké zprvu izolované já bez druhých“ (146). Co však znamená *Mitsein* a co obnáší?

Jak tedy líčí prvotní uvědomění dalších jsoucen-pobytů sám Heidegger? V §25 knihy *Bytí a čas* popisuje, jak *Dasein* získává orientaci ve svém bytí z „bytí-ve-světě“, a tak se připravuje pole pro odpověď na otázku, „kdo je pobyt“. Opět nastoluje otázku, zda tento „kdo“, který se nachází v pobytu, je ontickým „subjektem“, nějaké „já“. Do jisté míry je, říká Heidegger: *Dasein* v sobě obsahuje „hrubý“ údaj subjektu, jenž podržuje „identitu“ pobytu pohromadě „ve střídě postojů a prožitků“ (144). Ale, jak se ustanovilo výše, „esence“ *Dasein* tkví v tom, že jest *existující*. Proto „jestliže ‚já‘ je esenciální určení pobytu, pak musí být interpretováno existenciálně. Otázku „kdo je pobyt“ je pak možno zodpovědět jedině fenomenálním vykááním určitého způsobu bytí pobytu... ‚Substance‘ člověka není duch ve smyslu syntézy duše a těla, nýbrž *existence*“ (146-147).

K této existenci se musíme dobrat fenomenologickou metodou. Heidegger vychází ze zkoumání každodennosti pobytu, neboť „nejenže vůbec (pobyt) ve světě jest, nýbrž jistým převládajícím způsobem svého bytí se ke světu vztahuje. Pobyt je prvotně a většinou svým (tj. každodenním; T.W.) světem pohlčen“ (143). Zdá se tedy, že prostřednictvím námi velmi dobře známé každodennosti vede nejkratší cesta k fenoménu *bytí*. V rozboru nejbližšího světa a okolí pobytu, jenž Heidegger předepisuje popisem „bytí-ve-světě“, zároveň vyvstává pojetí tzv. „příručního jsoucná“, tedy jsoucná, které „spoluvystupuje“ v každodenním, běžném jednání *Dasein*. Například při práci v řemeslnické dílně s pracovními prostředky se objevují „druzí, pro něž je ‚dílo‘ určeno“, vyvstává „bytočný odkaz na možné uživatele“ (147). V našem „bytí-ve-světě“ se setkáváme se situacemi, přičemž vyvstávají asociace – na



procházce projdeme kolem nezoraného pole, a napadne nás, že toto pole někomu patří. Nebo „člun kotvicí na pláži odkazuje ve svém ‚bytí o sobě‘ na jistého známého, který na něm podniká výlety“ apod. (147). Tato další jsoucna nejsou nějakou teoretickou konstrukcí, kterou „přilepíme“ k objektům, jež se nám vyskytují „při ruce“, „nýbrž tyto ‚věci‘ vystupují ze světa, v němž jsou po ruce pro druhé a který je již předem vždy také můj“ (148). Další jsoucna jsou tedy odlišná od těchto věcí a pracovních prostředků. Toto další jsoucno, které vyvstává ze světa, „není ani výskytové ani příruční, nýbrž je tak, jako sám pobyt, jenž je uvolňuje – je také a spolu s ním tu“; „je po způsobu ‚bytí-ve-světě‘ samo ‚ve‘ světě, v němž zároveň nitrosvětsky vystupuje“ (148).

Heidegger uznává, že v tomto rozboru stále vycházíme z *vlastního* pobytu; je tu zdánlivá „sebe-střednost“, jakési soustředění na „jáství“ pobytu, které se „vymezuje“ vůči dalším jsoucnům. Tento jev se mi však zdá být nutným zlem – je důsledkem fenomenologické metody. Bytí je nám primárně zpřístupněno právě z našeho vlastního bytí, bez kterého bychom nebyli s to pochopit význam bytí dalších jsoucen. Naše „před-rozumění“ vlastnímu bytí je nezbytné pro hlubší rozbor bytí vůbec. V rámci analýzy bytí si však musíme uvědomit, že náš výchozí bod – naše „já“ – není nijak nadřazeno ve svém bytí nad druhými pobytí; nevyskytujeme se, nýbrž *existujeme* spolu. „Toto ‚spolu‘ je v řádu pobytu; oním ‚také‘ míníme, že jde o stejné bytí, totiž o praktické obstarávající ‚bytí ve světě‘...S druhými se nesetkáváme tak, že bychom předem pojali rozlišení našeho vlastního, nejbližší se vyskytujícího subjektu od ostatních, také se vyskytujících subjektů...Druzí vystupují ze *světa*“ (148-149). Od tohoto prvotního uvědomění se ve sféře obstarávání pak *Dasein* může „přesunout“ do jiných sfér.

Prvotní sféra, v němž se *Dasein* ocitá s druhými, je tzv. *Mitwelt*; pobyt se nachází ve „spolupobytu“ s dalšími jemu podobnými jsoucnými, spolu-odkrývají tento svět. Jak říká Frederick A. Olafson ve svém pojednání o možnostech etiky v Heideggerově filosofii, *Mitwelt* je „fórum, v němž jsme zásadně spolu s druhými a ne pouze vedle sebe“ (Olafson 1998; 21). Užití slova „fórum“ je v této souvislosti velmi zajímavou skutečností – při vyslovení slova „fórum“ si vybavujeme představu otevřeného, volného prostoru, ve kterém se dá „demokraticky“ setkávat a diskutovat s dalšími, rovnocennými bytostmi. Věřím, že ho Olafson s touto intencí vědomě užívá. *Mitsein* je pro něho místo, kde se jeden pobyt může „demokraticky“ setkat ve „spolubytí“ s druhými pobytí. Zároveň Olafson poukazuje na nemožnost splynutí dvou takových jsoucen-*Dasein*, pohybující se v *Mitwelt*: inherentní konkrétnost a konečnost každého *Dasein* zaručuje, že ač jsou pobytí „spolu“ ve světě, vždy jsou stále odděleni. Jak říká Heidegger: „je třeba dát pozor, v jakém smyslu se zde mluví o

„druhých“. „Druzí“ zde neznamenaají tolik co: celý zbytek ostatních kromě mne, z něhož se pozvedá moje já; druzí jsou spíše ti, mezi nimiž také jsme a od nichž se sami většinou neodlišujeme“ (Heidegger 2002; 148).<sup>20</sup>

Olafson zkouší nalézt cesty k *Mitsein*, které vychází z „tradičnějších“ metod uvažování, než nastoluje Heidegger. Jeho postup je možná v lecčems napadnutelný, ale současně může nabídnout nezasvěcenému čtenáři „uchopitelnější“ diskurs. Olafson nejprve zkoumá „tradiční“ pojetí našeho bytí ve světě, čili to, co Habermas označuje jakožto *monologický přístup* k vědění, k bádání, k osvětlení světa. Za tímto označením nacházíme ono pojetí myslícího subjektu, které známe z výkladu René Descarta. Každý v něm „vlastní“ *logos* světa individuálně a vzniká tak problém, kterému Olafson říká „problém jiných myslí“. Pokud já jsem racionálně uvažující *cogito*, mám jistotu jen v tom, co mohu rozumově vysvětlit. Jak však vysvětlit něco tak abstraktního jako je další *cogito*, další „mysl“? Jistě, můžeme s vědeckou neomylností prokázat existenci dalšího lidského *těla* jakožto objektu, nacházejícího se a rozprostírajícího se v prostoru, který označujeme jako svět. Jak však s určitostí prokázat, že k tomuto *res extensa* náleží i *res cogitans*, které se nám zásadně co do svého ontologického statutu podobá? Ať je tomu jakkoliv, takové chápání subjektu vede k nastolení pojetí světa jako sféry objektů (*res extensa*), jež existují prostorově „vedle sebe“, odděleně.<sup>21</sup> Mysl je oddělena hrází od tohoto světa objektů; stává se z ní jakási soukromá „zóna“, vymežující se vůči doméně „veřejnosti“. Každý „má“ vlastní svět, vztahuje se k druhým (objektům) na rovině „exteriority“ – vztahy jsou výhradně vnějškové. Jsoucná jsou takto chápána jako samostatné substance, jež k svému přežití nepotřebují další jsoucná. Svět je v tomto karteziánském pojetí jakási ko-existence *res cogitans* a *res extensa* ve vzájemné vnějškovosti (Olafson 1998; 15-17). Jak již víme, Heidegger napadá tuto koncepci člověka. Pokud takto chápeme lidskou bytnost, bytí-ve-světě člověka se „vstřebá“, asimiluje do světa objektů a substancí. Chápeme-li mysl jakožto „duševní substancí“, pak pojmáme vnímání a uvažování ne jako odkrývání pravdy světa – což je úkol bytí – nýbrž jakožto teorii representace. Teorie representace redukuje nejvlastnější lidské funkce na pouhé fyziologické procesy v mysli subjektu. „Vnější“ svět je representován v mysli, „odehrává“ se *uvnitř* myslícího subjektu.

Olafson podotýká, že bytí bychom takto redukovali náš svět a naše bytí v něm, nevylučuje to možnost *spolupráce* s druhými na prvoplánové úrovni nabývání znalostí o

---

<sup>20</sup> Opět, tento rys *Dasein* se mi zdá být jeden z klíčů k vyvrácení kritiky, že se Heidegger ve své koncepci pobytu soustřeďuje na „sebe-střednost“ *Dasein*. Další komentář o této kritice ze strany E.Lévinase viz následující kapitola.

<sup>21</sup> Heidegger označuje takovou existenci jako *nebeneinander* – bytí „vedle sebe“ (Olafson 1998; 17).

tomto světě a o tomto bytí. Prokazuje, že ve svých soudech a poznáních jsme epistémicky závislí na druhých – nejsme s to si sami ověřit vlastní znalosti a soudy o chodu světa. „Potřebujeme“ rozumové schopnosti druhých z tohoto praktického hlediska poznání světa, či lépe řečeno, k nabývání pozitivních „faktů“ o světě. Je naprosto jasné, že nejsme s to existovat (ani ek-sistovat) bez druhých. Nachází se něco z etického na této rovině vztahování se ke světu a k bytí? Olafson tvrdí, že by se snad dal vydedukovat jakýsi „primitivní“ etický ohled z té skutečnosti, že při přivlastňování poznatků druhých subjektů tyto poznatky již předem soudíme co do jejich epistemologické hodnoty. Pokud se s nějakým poznatkem ztotožníme, znamená to, že vnímáme poznatek jako „pravdivý“ (v souladu s adekvátní teorií pravdivosti). Tímto soudem se stáváme spolu odpovědnými za důsledky tohoto soudu (18). Nejsm si zcela jistá, zda je tento Olafsonův závěr prvotní etiky na epistemologické rovině podložen, kloním se k názoru, že spíše ne. Pokračujme však ve sledování jeho argumentace.

Monologické chápání světa je zpochybněno v případě, kdy zpětná vazba ze strany ostatních jsoucen selže, když se naše soudy a znalosti nepotvrdí. Dále jsou znalosti každého jedince nutně omezené: v rámci vlastní socializace předáváme a přebíráme fond poznatků nutných k „přežití“. Bez pomoci druhých bychom vždy museli začít nabývat tyto poznatky od samého začátku, byli bychom jakousi *tabula rasa*. Avšak skutečnost, že v rámci této socializace užíváme stejný nástroj komunikace – stejnou řeč – již vyvrací tuto hypotézu „čistého epistémického štítu“. Použití společného jazyka znamená, že se pohybujeme ve společném sémantickém rámci, a musíme spolupracovat při předávání tohoto námi společného systému významů. Olafson vidí v tomto faktu nutný důsledek: pokud jsme schopni nějak formulovat myšlenky a dotazy v nějakém sdíleném jazyce, znamená to nezbytné zasazení subjektu do širšího pole dalších subjektů jemu podobných. Skutečnosti „zasazení“ předchází jakýkoliv pokus o nabytí znalostí o světě. Pokud vnímáme takto „zasazený“ subjekt jako *Dasein* v tom smyslu, jak jsme pobyt vylíčili výše, stává se toto jeho „odkrývání“ dalších jsoucen, toto jeho tázání modalitou *Mitsein* (20).

Stále však přetrvává tendence postihnout existence druhých rozumovými nástroji. Olafson tento fakt využívá k racionálnímu popisu základu mezilidských vztahů jako další z možností, jak osvětlit charakter *Mitsein*. Kupříkladu se jednání člověka „racionálně“ vysvětluje z hlediska účelovosti tohoto jednání. Snažíme se jednat tak, abychom se vyhnuli nechtěným důsledkům. Můžeme předvídat konsekvence našich činů na základě našich předchozích zkušeností. Subjekt se touto reflexí vymaní z „přírodních procesů“, zajistí si od svého chování a jednání odstup. Zároveň chápeme, že druzí vnímají své jednání stejným způsobem, jako my – účelově. Olafson podkládá tuto tezi příkladem, který je nám známý

z analýz vývojové psychologie. Po narození jsme na druhých tak závislí, že se naprosto všechny naše potřeby uspokojují přes ně. Vztahujeme se k druhým tedy s účelem uspokojit co nejvíce tyto své potřeby – hlad, žízeň, únava apod. Implicitně tedy chápeme, že druzí se ocitají ve stejném světě, jako my a že vnímají stejné podněty, jako my. Olafson dále rozvádí tento příklad a poukazuje na skutečnost, že se tímto účelovým chováním zároveň učíme chápat jinakost druhých. Když mé potřeby nejsou uspokojené druhými, vnímáme, že se něco/někdo vymyká naší kontrole. Nemám druhého ve své moci, není a nemůže být pouhým prostředkem k dosažení mých cílů. V každém případě nelze označit toto vnímání světa a druhých jako pozitivistické rozvrhování *res extensa*. Člověk sice ještě jako nemluvně nedisponuje adekvátními slovy a termíny, aby své vztahování se ke světu označil a popsal, ale již transcenduje své tělesno (Olafson říká, že transcenduje svůj „tělesný obal“) a směřuje k dalším jsoucnům – účelové vztahy jsou tedy podle Olafsona základem bytí-ve-světě jakožto *Dasein* (25). Toto ustanovení identity a rozdílnosti se stává základem pro veškeré další pojmání světa.

Olafson tedy svérázným způsobem dokazuje, že naše prvotní setkání s druhými se odehrává skrze „svět“, skrze uspokojování základních potřeb našeho života. Již své bytí obstaráváme, o toto naše bytí nám tedy jde. Na této rovině účelovosti se však stále snažíme tuto skutečnost postihnout onticky, a nikoliv ontologicky. Musíme si nutně uvědomit, že naše odkrývání světa se neodehrává pouze v našich myslích – takové pojetí odpovídá výše kritizované teorii representace. Je taktéž nutné si uvědomit, že „nevlastníme“ tento svět, nýbrž patříme k němu. Všichni jsme součástí stejného světa, stejné pravdy; svět „nepatří“ malé skupině vyvolených, kteří ho chápou a osvětlují. Tento ráz „decentralizace“ subjektivního světa je pro Olafsona klíčový. Setkání s druhými má význam proto, že se navzájem stáváme součástí svých „světů“. Olafson dále podotýká, že naše setkání s druhými nemusí vždy mít charakter setkání „tváři-v-tvář“<sup>22</sup>; i ne-přítomnost druhého je jakási forma přítomnosti.<sup>23</sup> Zároveň nefigurujeme v životech druhých jako „agenti“, naše bytí není konstituováno jen naším jednáním. Vnímat motivy našeho jednání jako soukromou záležitost by opět implikovalo rozdělení mysli a těla. Naše tělesno se musí chápat jen v kontextu bytí-ve-světě.

---

<sup>22</sup> Olafson zde nemá na mysli setkání tváři-v-tvář v Lévinasovském slova smyslu. Snaží se touto frází postihnout fakt fyzického setkání dvou jsoucn.

<sup>23</sup> Heidegger tuto skutečnost vyjadřuje takto: „Spolubytí však existenciálně určuje pobyt i tehdy, když se druhý fakticky nenaskýtá a není vnímán. I osamocenosť pobytu je spolubytí ve světě. *Chybět* může druhý *jen ve* spolubytí a *pro* spolubytí. Osamocenosť je deficientní modus spolubytí, její možnosť je pro ně důkazem... Chybět a „být pryč“ jsou módy spolubytu a jsou možné jen proto, poněvadž pobyt jako spolubytí nechává ve svém světě vystupovat pobyt druhých“ (Heidegger 2002; 150-151).

### III.2 Starost o druhé

Velmi zajímavým rysem *Mitsein* z etického hlediska je fenomén starosti. Kdybychom chápali ostatní jsoucná jako pouze se vyskytující ve smyslu *res extensa*, neměla by tato jsoucná charakter pobytu, nýbrž „příručního jsoucná“. Využívali bychom je jako objekty, podporující naši snahu své vlastní bytí obstarávat. Jelikož však víme, že v rámci *Mitsein* nemají tato jsoucná takový způsob bytí, nýbrž jsou rovněž pobyt, *nemůžeme* a *nesmíme* je redukovat na příruční jsoucná. Zároveň nepředstavují objekt, o který se máme „starat“ ve smyslu Descartova pojetí subjektu jako „pána a správce světa“.<sup>24</sup> „Toto jsoucná není obstaráváno, nýbrž *staráme* se o ně, je v naší *péči*“ (Heidegger 2002; 151). Tato „péče“ o druhé, německy *Fürsorge*, má pozoruhodné ohledy, byť se s touto formou starostí Heidegger zabývá minimálně.

Heidegger popisuje tento jev v §26 v knize *Bytí a čas*. Zdůrazňuje skutečnost, že pobyt pociťuje nutnost a naléhavost „péče“ a starání se, neboť „pobyt především a většinou setrvává v deficientních modech starání. Být jeden pro druhého, proti druhému, bez druhého, jeden druhého mít, nemít spolu nic společného, vzájemně se o sebe nestarat, jsou možné způsoby starání“ (151). Každodenní – Heidegger říká „průměrné“ – spolubytí se vyznačuje zejména posledními mody „indiference“, „lhostejnosti“. Způsob, jakým se Heidegger vyjadřuje o těchto modech bytí, nás vede k opatrnosti: „Tyto indiferentní mody ‚bytí spolu‘ svádějí ontologickou interpretaci snadno k tomu, aby toto bytí vykládala zprvu jako ryzí výskyt více subjektů“ (152). Slova, jako „svádět“ či „zdát se“ by měla čtenáře upozornit na možnost chybné, většinou ukvapené interpretace indiference.

Heidegger však věnuje větší pozornost tzv. „pozitivním“ modům „bytí spolu“, jež představují dva extrémy. První pól pozitivní starosti by se dal charakterizovat jako „zaskakování“. Jde o odnímání „starosti“ druhému, „obstarávání“ a ujmoutí se tohoto úkolu místo něho. Taková „starost“ by se dala označit spíše jako starost *za* druhého, nežli *pro* něho. Vnímám takový způsob péče jako neetický, neboť odebráním starosti odnímáme určující modus bytí *Dasein*, který je „ze svého místa odstrčen, ustupuje do pozadí, aby posléze to, co bylo obstaráno, převzal jako hotové, příp.se toho zcela zprostil“ (152). Nejenže se takto druhý pobyt „umrtví“, ale „při takovém starání se druhý může stát závislým a ovládaným, i když se toto ovládání může dít i mlčky a zůstat ovládanému skryto“ (152). *Dasein* se tedy musí takovému pokušení za druhého „zaskakovat“ vyvarovat, byť by to snad bylo v dobré víře, že tak druhému „ulehčuje“ jeho úděl.

---

<sup>24</sup> Viz René Descartes, *Rozprava o metodě*.

Druhý extrém pozitivní starosti by se dal označit jako starost „pro“ druhého. Zde starost nezaskakuje za druhého, ale spíše ho „v jeho existenciálním ‚moci být‘ *předbíhá*“ (152). Nejedná se o odnímání, ulehčování starosti druhému, nýbrž o to, že se mu tato starost „přenechá“. *Dasein* v tomto extrému pozitivního starání se o druhé „dopomáhá druhému k tomu, aby se stal ve své starosti sám sobě průhledným a *pro* ni *volným*“ (152). Jak se taková starost ustavuje? Tkví v tzv. „autentickém spojení“. V čem spočívá toto spojení? Na rozdíl od prvotních tendencí chápat společné bytí jako spjaté s pouhým společným každodenním obstaráváním vlastního bytí, tak „bytí spolu“, které pramení z toho, že se účastníme téhož díla, nejen že se většinou drží na vnější hranici (obstarávaného světa; T.W.), nýbrž přechází do modu odstupu a rezervovanosti...Společné zasazení se o tutěž věc je...určeno pokaždé v tom či onom smyslu autenticky uchopeným pobytem“ (152). Rozdíl zde tkví v tom, zda jsou pobyty *zaměstnány* touž věcí<sup>25</sup>, či zda se společně *zasazují* o tutěž věc. Být zaměstnán něčím značí plné oddání se věci, zasazení se o něco naopak značí odstup, reflexi. Pokud zaujmu k něčemu odstup a reflektuji to, mám možnost uvažovat, soudit, vybírat si. Takový odstup umožňuje „etiku“ nejen v klasickém slova smyslu, ale také „umožňuje...pravou věcnost, která druhého uvolňuje v jeho svobodě k němu samému“ (152). Taková slova asociují představy etiky v tradičním slova smyslu, nejvíc však jsou v souladu s pojetím *Gelassenheit*, čili nechání-jsoucná-být.<sup>26</sup> Jak jsem uvedla výše, „nechání-být“ je nezbytné k tomu, abychom byli s to odkrýt pravdu, abychom byli s to „odemykat“ bytí.<sup>27</sup>

Zároveň se přísluší na tomto místě zmínit fakt, že bytí „je starání vedeno *ohleduplností* a *shovívavostí*“, tak „oba tyto rysy mohou spolu se staráním probíhat škálou odpovídajících deficientních a indiferentních modů až k *bezohlednosti* a *přezírání*, jímž je vedena lhostejnost“ (153).<sup>28</sup> Protože, jak říká Heidegger, ve starosti tendujeme k deficientním modům, k lhostejnosti, „k nejbližší a bytostné obeznámenosti s druhými (je) zapotřebí určitého seznamování“, aby se vzájemná obeznámenost neztrácela „do modů zdrženlivosti,

<sup>25</sup> Tento způsob obstarávání se dle Heideggera často „žije pouze nedůvěrou“ (Heidegger 2002; 152).

<sup>26</sup> Viz poznámku 9.

<sup>27</sup> Olafson (snad poněkud překvapivě) přirovnává *Fürsorge* k novozákonnímu pojetí *agapé* (Olafson 1998; 83n). Tato souvislost však dobře zachycuje skutečnost, že *Fürsorge* nemá vášnivě emotivní konotace, jež často „péči o druhé“ propůjčujeme. *Agapé* – „na rozdíl od *erós* láska bez motivu, k potřebným, k bližním“, jak ji definuje Jan Sokol – netouží po druhém, nemá základ v živočišnosti (Sokol 1998; 267). Olafson vnímá podobnost s *Fürsorge* v tom, že *agapé* „uznává naši společnou životní situaci a naši hlubokou podobnost“ (Olafson 1998; 83). Nejsme si však jistá, zda by sám Heidegger připustil toto přirovnání. Jak jistě vyplývá z toho, co jsme si řekli o jeho myšlení, „etika“ v tomto křesťanském kontextu je spíše soubor pravidel chování, nežli bytostné myšlení, nežli odkrývání pravdy ve smyslu *alétheia*. Olafson však již ve svém úvodu zmiňuje užití slova *alétheia* v novozákonních Pavlových listech (Ef 4,25). Ač víme, že v první části svého života byl Heidegger těsně spjat s křesťanským prostředím, spojovat jeho koncepce *Mitsein* s křesťanskou myšlenkou lásky k bližním se mi zdá být násilnou spekulací. Heideggerův myšlenkový projekt spočívá na zcela jiných základech.

<sup>28</sup> „Toto ‚bezohledné‘ spolubytí ‚počítá‘ druhé, aniž by chtělo vážně ‚s nimi počítat‘, nebo alespoň ‚s nimi něco mít‘“ (Heidegger 2002; 156).

skrývání a přetvářky“ (154). Pravé „rozumění“ nesmí být potlačeno, pobyt se nesmí obracet k „náhražkám“ – to je úkol *Fürsorge* (155).

### III.3 Neurčité „ono se“

Další zásadní rys *Mitsein* je režim *das Man*, který jsme již popsali důkladněji výše. „Ono se“ je režim průměrnosti, v rámci něhož spolubytí „jako takové obstarává *průměrnost*“ (157). Diskurs *das Man* se odehrává na úrovni „řečí“, „tlachání“ – Heidegger ho označuje jako *das Gerede*. Tento způsob komunikace se zásadně liší od existenciální řeči, kterou jsme stručně popsali v poznámce 14. V tomto neautentickém diskursu předáváme poznatky anonymní veřejnosti ve smyslu „ono se“ říká nebo „ono se“ to tak dělá. Nebezpečí tohoto diskursu tkví v tom, že pokřivuje naše odkrývání světa a činí z tohoto odkrývání naopak zakrývání pravdy. Heidegger by řekl, že „veřejnost všechno zatemňuje a vydává to, co je takto zastřené, za známé a každému přístupné“ (158). Struktura „ono se“ je také nebezpečná z toho ohledu, že snímá odpovědnost z člověka a svádí ji na anonymního původce.<sup>29</sup> Čteme:

Protože („ono se“) však předstírá, že všechno posuzuje a o všem rozhoduje, odnímá pobytu jeho případnou odpovědnost. Neurčité „ono se“ si může takříkajíc dovolit, aby se na ně „člověk“ stále odvolával. Všechno si lehce zodpoví, protože není nikým, kdo by za něco musel ručit. Vždycky za to „mohlo“, a přece lze říci, že to nebyl „nikdo“. V každodennosti pobytu se většina věcí děje tak, že musíme říci: nikdo za to nemůže, nikdo to nebyl... Neurčité „ono se“ tak jednotlivému pobytu v jeho každodennosti odlehčuje. A nejen to; tímto odlehčováním bytí vychází neurčité „ono se“ pobytu vstříc, pokud je v pobytu tendence k lehkomyšlnosti a ledabylosti (158).

Tato pasáž se nedá označit jinak než jako etická, byť by se Heidegger proti takovému označení možná ohrazoval. Aby byl *Dasein* autentický, musí se hlídat, aby nepropadnul tendenci k ledabylosti. Autentický pobyt se odlišuje od každodenního tím, že je „výslovně uchopením ‚bytí sebou‘“ (159). Nerozptyluje se v neurčitém. „Jestliže pobyt výslovně svět odkryje a přiblíží si jej, jestliže se mu odemkne jeho vlastní, autentické bytí, pak se toto odkrývání ‚světa‘ a odemykání pobytu provádí vždy jako odstraňování příkrovu a zatemnění, jako prolamování přetvářek, jimiž se pobyt před sebou samým zavírá“ (160). Takto tedy může *Mitsein* být nejen ontologického rázu, ale současně i etického.

---

<sup>29</sup> Proto Olafson odmítá jakékoliv jednání v režimu *das Man* a odsuzuje jeho neautentičnost a nebezpečnost.

## IV. LÉVINAS A JEHO KRITIKA *DASEIN*

Na tomto místě bych ráda nastínila proslulou polemiku, kterou vedl Emmanuel Lévinas s Heideggerem. V této kapitole krátce přiblížím Lévinasův filosofický projekt a styčné body jeho kritiky *Dasein*. Poukáží na silné, ale zároveň i na slabé stránky této kritiky.

### IV.1 Filosofický projekt E.Lévinase

Filosofie Emmanuela Lévinase se nedá jednoduše popsat, jelikož se od tradičního pojetí západní filosofie liší. Výchozím bodem pro jeho filosofický projekt je tradice židovského myšlení a jeho dílo je prostoupeno jazykem, který má až náboženský ráz. Volá po obnovení metafysiky, ale jeho pojetí metafysiky se vůbec nepodobá té metafysice, kterou nacházíme u Platóna. Hlavně však staví svou filosofickou koncepci proti koncepci Heideggera, kterou považuje za zásadně „egoistickou“ (byť se Heidegger takovému označení brání) a totalizující.<sup>30</sup>

V čem spočívá rozdíl mezi židovským myšlením a myšlením tradice západní filosofie? Principiálně jde o rozdíl v důrazu na smysly. Západní myšlení se vyjadřuje v metaforách týkajících se zraku a vidění – mluví o rozumu, který osvětluje, vysvětlí, vyjasňuje (Petříček 1997; 154). Vztahujeme se k horizontu našeho světa, k ob-zoru našeho bytí. Dokonce úkolem novověké vědy je svět osvětlit tak, aby vše v něm bylo, podle slov Descarta, *clare et distincte* – jasné a zřetelné. Lévinas tuto tendenci kritizuje, neboť se vše převádí na subjekt: „Zřít, to už znamená činit svým a jakoby čerpat ze sebe objekt, s nímž se setkáváme“ (Lévinas 1997a; 167, pozn.4). To, co můžeme takto zřít, pochopit, je nutně „obsaženo v horizontu viditelného, a tedy principiálně nemůže být absolutně Jiné“, po němž Lévinas ve své metafysice „touží“ (Petříček 1997; 154). Pokud by se nepochopitelné, absolutně Jiné dalo uzřít, nemohlo by být *absolutně* Jiným, neboť by jeho obraz již vycházel z nás. Lévinas dokonce označuje „prozíravost – otevření se ducha směrem k pravdě“ za „válečný stav“ (Lévinas 1997b; 9). Odhalenost – *alétheia* – skutečnosti vyhláší válku vůči skrytosti a tajemnu, vše se „přivádí na světlo“ v rámci tzv. „panoramatického způsobu bytí“ (262). Židovství naopak zdůrazňuje sluch, slyšení. Nasloucháme hlasu Jiného, hlasu Hospodina. Klíčový je dialog, rozmluva s Bohem. Rozmluva „udržuje vzdálenost mezi mnou a Druhým“, prolamuje totalizující Ego (25). Lévinas sám tuto diferencii ve způsobu myšlení ilustruje na dvou příbězích, které stály u

---

<sup>30</sup> V *Totalitě a nekonečno* čteme: „Vztah k bytí, který se odehrává jako ontologie, spočívá v neutralizaci jsoucího za účelem ho pochopit či uchopit. Není to tudíž vztah k jinému jako takovému, ale redukce Jiného na Stejně...Pravda, která by měla smiřovat osoby, zde existuje anonymně. Universálnost vystupuje jako neosobní a je zde jiná nelidskost“ (Lévinas 1997c; 31).



zrodu obou proudů myšlení – na příbězích Abrahama a Odyssea (Petříček 1997; 154). Abraham naslouchá Božímu příkazu, vydává se na cestu do neznáma; vkládá naprostou důvěru ve svého Hospodina a nesnaží se jasně a zřetelně uchopit motivaci svého Boha. Naproti tomu Odysseus bloudí a neustále hledá cestu domů, do svého, známého světa.<sup>31</sup>

Pokud bychom tedy za heslo Heideggerovy filosofie mohli zvolit frázi „odemykání pravdy bytí“, tak Lévinasovým mottem by mohlo být „touha po nekonečném, absolutně Jiném“.<sup>32</sup> V jeho dílech pokládáme za základní problém radikální jinakost Druhého – „jak můžeme vědět o něčem, co je *absolutně Jiné* (například o Hospodinovi; T.W.), aniž bychom tímto svým věděním tuto jeho jinakost zrušili“ (149)? Lévinas se tedy ve svém myšlení staví proti novověkému pojetí subjektu jako *res cogitans*. Avšak zároveň se staví proti Heideggerovi. Jeho postoj by se snad dal charakterizovat tak, že Heideggerovi vytýká nedůslednost – ačkoliv hlásí zboření novověkých konstrukcí, stále se v jejich rámci pohybuje, neboť ontologie tkví ve Stejném a Stejně pohlcuje jinakost do sebe. Lévinas tedy staví etiku – etiku myšleno metafysicky<sup>33</sup> – před ontologií. Tato etika dbá o zachování jinakosti, prolamuje totalitu Stejného ve filosofické tradici<sup>34</sup>. „Filosofie moci – ontologie – jako první filosofie, která neproblematizuje Stejně, je filosofií nespravedlnosti. Heideggerovská ontologie, která podřizuje vztah k Druhému vztahu k bytí vůbec – i když jsoucímu – neopouští panství anonymního a osudově vede k jiné moci, k imperialistickému ovládnutí, k tyranii“ (Lévinas 1997c; 32). V díle *Le Temps et L'Autre (Čas a Jiné)* Lévinas označuje tuto filosofickou tendenci za mužský prvek. Mužský prvek je aktivní, svobodný, osvětluje, uchopuje svět. Přivlastňuje, má moc nad svým okolím a nad druhými, chopí se svých možností. Jako protiklad k mužskému prvku uvádí prvek ženský, pro nějž je charakteristická naprostá neuchopitelnost, tajemnost – „nelze vyjádřit v termínech světla“ (Lévinas 1997a; 103).

---

<sup>31</sup> Tyto příběhy a s nimi související odlišný způsob deskripce skutečnosti jsou velmi pěkně analyzovány v první kapitole díla Ericha Auerbacha, *Mimesis*.

<sup>32</sup> „Absolutně jiné je Druhý. Já a on nejdeme do žádného společného počtu. Kolektivita, v níž říkám „ty“ nebo „my“, není množným číslem od „já“. Já, ty, to nejsou jednotlivé výskyty jednoho společného pojmu... Chybí nám společná vlast, což z Druhého činí – cizince... Ale být cizinec znamená také být svobodný. Nad ním nemohu mít moc. Vymyká se mému uchopení“ (Lévinas 1997c; 24).

<sup>33</sup> Lévinasova metafysika se ovšem liší od klasického pojetí metafysiky, jež je naukou „o absolutním objektu či jsoucnu“, o první filosofii (Petříček 1997; 153). Podle Lévinase je metafysika ona touha po absolutně Jiném, tudíž je touhou, která nelze nikdy naplnit (pokud by se dala naplnit, byla by pouhou potřebou subjektu). Touha transcenduje k absolutně Jinému, ale radikální vzdálenost mezi mnou a Druhým není narušena, není překonána (153-157).

<sup>34</sup> „Zlomení totality není myšlenková operace, vznikající prostým rozlišením mezi členy, jež se na sebe odvolávají, nebo se přinejmenším řadí vedle sebe... Místo aby spolu s ním jako s předmětem vytvářelo celek, myšlení spočívá v mluvení“ (Lévinas 1997c; 25-26). Zde nás může zarazit skutečnost, že Lévinas v Heideggerově filosofii vidí jsoucna „vedle sebe“, byť se Heidegger vysloveně proti takovému chápání ohrazoval.

Ženský prvek je pasivní. Tomuto „mystériu“ odpovídá onen zcela Jiný.<sup>35</sup> Ontologii můžeme tedy označit za „mužskou“, a etiku ve smyslu touhy po zcela Jiném za „ženskou“.

Jak se děje setkání s Jiným? V rámci svého obstarávání člověk pobývá ve světě, pracuje, obstarává si živiny, využívá „příruční jsoucná“ k dobývání světa. Svůj svět a jsoucná v něm ovládá. Doposud se Já ještě nesetkalo s Jiným, neboť v ovládnutí převádí Jiné na Stejně. Inherentní egoismus subjektu je přese všechno omezený: pokud já mohu takto ovládat svůj svět, někdo – další Já – může rovněž ovládat mne v rámci jeho „ekonomického“ bytí. Anebo další Já jen zpochybní mé právo ho vlastnit: „Druhý, Jiný je ten, kdo mne problematizuje v mém neomezeném vlastnění věcí a vládnutí věcmi; druhý je ten, čím nemohu disponovat a čeho se nemohu zmocnit (druhého mohu nanejvýš zabít)“ (Petříček 1997; 159-160). Jiný se mi zjevuje – jeho tvář, tvář bližního, mi vzkazuje ono starozákonní: Nezabiješ! Tvář nelze uchopit, tvář Druhého nikdy nemůže být mou tvář. Tvář se tedy vymaňuje z totality. Tvář se neustále mění, má nevyčerpatelný „obsah“ – je tedy nekonečně Jiným. V tomto setkání „tváří-v-tvář“ je Já vyzváno, aby překonalo svůj egoismus, svou svobodu a svou tendenci totalizovat svůj svět. Jiný mne však nevyzývá, abych se znicotněla a splynula v něm – radikální vzdálenost musí zůstat uchovaná:

Ohlašující se Jiné nemá ono existování, jako je má subjekt; jeho vláda nad mým existováním je mysteriózní nikoli neznámá, ale nepoznatelná, vzdorující veškerému světlu. Avšak právě to indikuje, že jiné není žádným způsobem nějaké jiné moje já, které by se se mnou podílelo na společné existenci. Vztah k jinému není idylickým a harmonickým vztahem jednoty ani sympatií<sup>36</sup>, již se dokážeme vmyslit do jeho situace, takže mu přiznáme, jakkoli stojí mimo nás, že se nám podobá, vztah k jinému je vztahem k Mystériu. Právě exteriorita jiného nebo spíše jeho jinakost, neboť exteriorita je vlastnost prostoru a prostřednictvím světla přivádí subjekt k němu samotnému, ustavuje celé jeho bytí (Lévinas 1997a; 115).

V setkání tváří-v-tvář se ohlašuje prvek naslouchání, které je tak typické pro židovské myšlení. Tvář ke mně mluví, přikazuje: Nezabiješ! Volá mne k odpovědnosti, k omezení vlastní svobody (čili možnosti Jiného si přivlastnit a učinit z něj Stejného). Setkání tváří-v-

---

<sup>35</sup> V této souvislosti lze uvést Lévinasovu zajímavou tematizaci smrti v *Čas a Jiné*. Když umíráme, jsme podle jeho koncepce naprosto pasivní, nevzpíráme se aktivně, nýbrž trpíme. Smrt je pro nás naprosté mystérium, je absolutně Jiným – ve smrti jsme tudíž v „režimu“ ženskosti: „V Heideggerově autentické existenci je bytí k smrti svrchovanou jasnozřivostí a tím i svrchovanou mužností. Je to předpoklad poslední možnosti existence prostřednictvím *Dasein*, který právě umožňuje všechny ostatní možnosti, který tudíž umožňuje sám fakt chopit se možnosti, to znamená aktivitu i svobodu. Smrt je u Heideggera událost svobody – nám se však zdá, že v utrpení subjekt dospívá na hranici možného. Je spoután, přesahován a jaksi pasivní... Analýza nesmí vycházet z nicoty smrti, o níž právě nic nevím, ale ze situace, kdy se zjevuje něco absolutně nepoznatelného – to znamená cizího každému světlu, znemožňujícího jakýkoli předpoklad možnosti, kdy jsme však my sami uchopeni“ (Lévinas 1997a; 105).

<sup>36</sup> Sympatie ne v moderním smyslu emoční blízkosti, nýbrž sympatie v aristotelském slova smyslu *sympathein*.

tvář je tedy nejen základem etické situace, ale také je základem mluvy. „Vystupuji-li ze svého egoismu a oslovuji-li Jiného, přiznávám tím Jinému stejné právo na egoismus a současně se snažím *ospravedlnit* egoismus svůj“ (Petříček 1997; 161). Jen v situaci setkání tváří-v-tvář, v tomto základu rozmluvy, se děje nekonečno. Lévinas staví vztah k tváři před odkrývání pravdy bytí. Autentičnost tváře nemá nic společného s pravdou-nepravdou. Tvář není daností.<sup>37</sup> „Etická rovina leží hlouběji než ontologická. Výraz mi nedává nitro Druhého“ (162). Transcedenci nevlastníme, není nám „dána“, nýbrž pramení z nás a směřuje za Jiným. Transcedence je možná jen na základě setkání tváří-v-tvář, „vzchází pouze ve společenství *vzájemně respektované svobody*“ (163).

## IV.2 *Mitsein* a nemožnost etiky

Z toho, co jsme právě uvedli, jasně vyplývá, že se Lévinasova představa etiky neslučuje s Heideggerovou koncepcí *Mitsein*. Připomeňme si: ustanovili jsme, že etické ohledy *Dasein* spočívají v nechání-jsoucna-být, v odkrývání pravdy bytí. V pobytu se ocitáme ve světě spolu s dalšími pobyty, ke kterým se *zprvu* vztahujeme z hlediska našeho obstarávání jakožto k „příručnímu jsoucnu“, anebo prostřednictvím příručního jsoucna. Avšak spolubytí-ve-světě se neomezuje na pouhou výskytovost objektů „vedle sebe“ v *res extensa* – pobyty spolu existují. Proto nemůžeme redukovat tato další jsoucna na jsoucna „příruční“: zpředměťovali bychom je, umrtvovali je. Proto: „Toto jsoucno není obstaráváno, nýbrž *staráme* se o ně, je v naší *péči*“ (Heidegger 2002; 151). Tato péče, starost „o“, „pro“, „za“ druhé, *Fürsorge*, má různé podoby. Za „etickou“ starost bychom mohli označit tu formu, která „dopomáhá druhému k tomu, aby se stal ve své starosti sám sobě průhledným a *pro* ni *volným*“ (152). Ač pobyt mívá tendenci být ve svém obstarávání ledabylý až lhostejný k ostatním jsoucnum, starostí o druhé může tuto netečnost překonat a tak založit tzv. „autentické spojenectví“ s druhými. V takovém spojenectví se *Dasein* vymaňuje z neautentické průměrnosti struktury *das Man*, která zakrývá pravdu bytí. Autentické bytí se tedy liší od každodenního obstarávání tím, že samo své vlastní bytí uchopuje a nerozptyluje se v neurčitém.

Lévinas však odmítá prvenství odkrývání pravdy – *alétheia* – neboť se odehrává stále v rámci totalizovaného, uzavřeného celku Stejného (ono Parmenidovo „Jedno“), který odstraňuje jinakost. Ek-sistence, jež přechází, nepřechází do světa mimo tyto sféry, nýbrž přechází ke středu Jednoho. Základní struktura *Mitsein* – spolubytí – se tedy nachází v této

---

<sup>37</sup> Zdá se, že tato Lévinasova myšlenka spíše odkazuje k pojetí pravdy jakožto adekvace. Adekvační teorie pravdy vidí pravdu jako tkvící v souhlasu s objektivním stavem věcí. Jak by řekl Heidegger: „Věc souhlasí“ (Heidegger 1993; 13). Takové „obvyklé“ pojetí pravdy však Heidegger zásadně odmítá.

uzavřené sféře, a nemá šanci se z něho vymanit: transcendence je možná jen v setkání s absolutně Jiným. V *Mitweltu* jsou si všechna jsoucna podobná v tom, že jsou *Dasein*; jsou existující. Oproti vztahu tváří-v-tvář, je *Mitsein*, podle Lévinase, založen na vztahu sousedství, pobyty se v *Mitweltu* ocitají „bok po boku“ kolem společného úkolu, uzavírá kruh kolem úkolu odkrývání jednotné pravdy (Lévinas 1997a; 125).

Ve svém vztahu k druhému subjekt usiluje o to, aby se s ním ztotožnil, propadáje se do kolektivní representace, do společného ideálu. Je to kolektivum, které říká „my“ a které, otočeno k inteligibilnímu slunci, k pravdě,<sup>38</sup> pociťuje druhého vedle sebe, nikoliv tváří-v-tvář sobě. Kolektivum, jež se nezbytně vytváří kolem třetího, prostředkujícího členu. Také *Miteinandersein* (spolubytí) zůstává kolektivem pro něž je příznačné ono „s“, a ve své autentické podobě se zjevuje kolem pravdy. Je kolektivem kolem něčeho společného. I u Heideggera, tak jako ve všech filosofických jednoty (tj. totality; T.W.) se sociálnost znovu nachází v osamoceném subjektu a analýza *Dasein* v jeho autentické podobě se dále rozvíjí v termínech samoty. Proti tomuto kolektivum vyznačujícímu se situací „bok po boku“ jsem se pokusil postavit kolektivum „já-ty“ (161).<sup>39</sup>

Proto tedy, ačkoliv Heidegger uvádí vztah k druhému jako ontologickou strukturu *Dasein*, tato koncepce „nazírá“ samotu uvnitř tohoto vztahu. Je to stále osamocený pobyt, kterému jde o jeho vlastní bytí, které se vztahuje tak nějak solipsisticky k druhým pobytům (29-31). Ontologie je dle Lévinase filosofií separace, neboť pobyt se vymezuje vůči světu při jeho obstarávání bytí. „Způsob Já vůči ‚jinakosti‘ světa spočívá v pobývání, ve ztotožňování, když v něm existuje u sebe doma... Nachází ve světě místo a dům“ (Lévinas 1997c; 23). Motiv domova, kde jsem „ve vlastním“, kde nic není „cizí“ a všechno znám, kde jsem uzavřená před vnějším světem se tedy spojuje s pojetím *Dasein*. Z domova vycházím, jen abych si pořídila živiny, které zachovávají mé bytí – přivlastňují si věci ve světě pro své potřeby. Ve struktuře *Mitsein* si pak uvědomuji, že další pobyty mají stejný úkol „obstarávat“ své bytí, jako já – potud spolupracujeme v úsilí, *abychom* byli. Lévinas popisuje tuto situaci jako „existenciální solipsismus“.

---

<sup>38</sup> Všimneme si metaforického užití světla k popsání „mužského“ principu racionality a subjektivismu.

<sup>39</sup> Užití gramatické osoby v této koncepci struktury setkání tváří-v-tvář není náhodné, plně pramení z tradice židovského myšlení. Jmenujme například Martina Bubera (reciprocita jako pouto „mezi dvěma oddělenými svobodami“; Lévinas 1997a, 161) nebo Franze Rosenzweiga (označení Boha německým zájmenem třetí osoby ER – ON značí, že Bůh je ten, jehož jméno nelze vyslovit, je tím, který je vyloučený z bytí a z nicoty). Gramatika také reflektuje řečovou situaci, kterou jsme označili za klíčovou pro myšlení Lévinase. Mohli bychom vystihnout setkání tváří-v-tvář následujícím řečovým rámcem: Nějaký „Já“ mluví k nějakému „Ty“ a tak zakládá rozmluvu.

### IV.3 Meze Lévinasovy kritiky *Dasein*

Lévinasova koncepce etiky vztahu tváří-v-tvář je jasně postavena jako kritika *Dasein*. Zdá se však, že ačkoliv ji můžeme ve své polemice vůči totalizující *alétheia* dát v mnohé za pravdu, Lévinas se omezuje jen na rys obstarávání bytí pobytu. Lévinas vychází ve svém rozboru z knihy *Bytí a čas*, z díla, které, jak víme, zůstalo nedopsané. Zároveň si musíme připomenout použitou metodu spisu *Bytí a čas*, tj. fenomenologické tázání se na bytí. Fenomenologická metoda se vyznačuje redukcí; k fenoménu se badatel dostane tím, že od něho odstraní „nánosy“ významů a kontextů. Proto je také východiskem Heideggerových analýz redukované fenomenální pole. To, že v knize *Bytí a čas* pojednává zprvu o *Dasein* na rovině obstarávání neznačí, že tím vyčerpá všechny roviny bytí pobytu. Starost, obstarávání jsou pro nás výchozím bodem rozboru bytí vůbec. Heidegger „rozhodně nevyčerpává variabilitu způsobů, jimiž je člověk fakticky ve světě“ (Novotný 2006; 34). Co do roviny obstarávání se tedy Lévinasova kritika zdá být na místě, stává se však přinejmenším problematickou a sama redukuje, co do dalších možností a rovin bytí (34). Navíc, již při popisu *Mitsein* vystávají jisté motivy, které se dají „slučovat“ s některými Lévinasovými myšlenkami. Například motiv „nechání-být“; v této koncepci nenacházíme nic z mužského prvku ovládnání či přivlastňování, ba naopak, připomíná nám motivy zjevení a jinakosti. Nebo motiv řeči, ve kterém, podle Jaroslava Novotného, nacházíme „patrně nejvýrazněji odkazování na motiv druhého a otázky vztahu k němu“ (37).<sup>40</sup> A dále: „Podílení se na společně sdílených světských situacích, jež předpokládá společně sdílenou srozumitelnost světa, v sobě právě jako podílení se nese distanci, rozdíl vůči druhému“ (38). V *Mitwelt* se nacházíme s dalšími pobytí spolu ve stejné sféře, ale každý jinak. Lévinasovo plošné prohlášení, že *Dasein* potírá jinakost se tedy do jisté míry vyvrací.<sup>41</sup>

Dají se však přesto najít nějaké společné styčné body obou filosofických projektů? Na tomto místě bych ráda předložila podněcující úvahy Jeana Greische, který zkoumá možnosti

---

<sup>40</sup> „Slovo je srozumitelné druhému, k němuž se mluvou obracím. Je-li slovo vysloveno z celkové srozumitelnosti dané konkrétní světské situace, znamená to, že v rozumnění slovu spočívá i porozumění této světské situaci v její celkové srozumitelnosti a zároveň v její vnitřní významové artikulaci, kterou vyslovené slovo zviditelňuje. Abychom si však ve vyslovované řeči takto vzájemně rozuměli, předpokládá to vůbec společně sdílenou srozumitelnost světa a společně sdílenou naléhavost situací, které se nám v této společně sdílené srozumitelnosti mohou otevírat“ (Novotný 2006; 37). Heidegger přímo pojednává o motivu společného sdílení a o řeči vůbec v §34 *Bytí a času*.

<sup>41</sup> Je však obtížné označit tu či onu myšlenkovou koncepci za dobrou, či špatnou. Lévinasova analýza *Dasein* je založená na zcela jiné jazykové a myšlenkové struktuře, než Heideggerova. Každý sleduje jiný ohled, každý přistupuje k problematice ze zcela jiné strany. Dostáváme se tak do situace, která by se dala humornou nadsázkou označit jako srovnání hrušky s jablky. Anebo, také, připomíná tato diskuse onu věčnou otázku ohledně původnosti slepice, či vejce: Co přišlo dřív, etika, nebo ontologie? Vážněji však vzato, tato kritika založená na zcela jiném základě a na jiné myšlenkové tradici nese v sobě podnětné otázky pro budoucí filosofické směry.

sblížení *Dasein* a Jiného. Ve svém článku vychází z komparací Lévinasovy knihy *Existence a ten, kdo existuje* a Heideggerova přednáškového cyklu z let 1928/29 *Einleitung in die Philosophie*. Greisch počíná svou analýzu připomenutím účelu Heideggerova úvodního přednáškového cyklu. Heidegger v něm provádí existenciální rozbor filosofování, a poté vykračuje směrem k esenciální koncepci filosofie, kterou uchopuje ve dvou vztazích – v rozdílu mezi filosofií a vědou (*Wissenschaft*), a v rozdílu mezi filosofií a světonázoru (*Weltanschauung*). Sleduje tuto tezi: „Nefilosofujeme jen čas od času, nýbrž jelikož jsme lidé (*Menschen*) filosofujeme neustále a nutně... Být člověkem (*Menschsein*) znamená vždy již filosofovat...Lidský *Dasein* jako takové již vyčnívá z filosofického základu“ (Greisch 2002; 100).<sup>42</sup> Z toho vyplývá, jak již víme, že filosofie není jen soubor poznatků či obeznámenost s moudrostí. Heidegger zdůrazňuje konečnost filosofie, která však nestojí na konci nějakého (pozitivistického) úsilí, nýbrž na počátku v souladu s pojetím neskrývané pravdy.

Greisch poté poukazuje na to, že Heideggerova ontologická diference vychází ze dvou extrémů: jeden pól představuje příruční jsoucno, které se ve světě vyskytuje (v přednáškách jsou tato jsoucna ukázána na příkladu dvou balvanů) a druhý pól představuje sociálnost *Dasein*, sociální bytí-spolu – *mitmenschliche* (Heidegger uvádí příklad dvou turistů, jež tyto balvany pozorují). Skutečnost, že spolupobyt nepodléhá struktuře bytí „vedle sebe“ se dá vysledovat jak v rovině lingvistické, tak hlavně v té fenomenologické: fenomenolog ve své analýze totiž „vidí“, že člověk, který je vedle mne prostorově, který je mým sousedem (*Nebenmensch*) je zároveň člověkem, s kterým existují společně (*Mitmensch*) – předložka se změní z „vedle“ na „s“. Potud je Lévinasova kritika na místě: „se“ spolupobytem se prvně setkáváme na rovině obstarávání, kde si uvědomíme, že ostatní jednají stejně, nebo se stejnou intencí jako já – nevnímáme jejich jinakost. Zároveň však nese toto uvědomění spolubytí v sobě „záležitost“ inherentního porozumění cizosti (*Fremdverständnisses*). Greisch pokládá otázku, zda by se toto porozumění nedalo převést i do dalších kontextů týkajících se rozpoznání druhého, uznání druhého, či dokonce převzetí zodpovědnosti za druhého (103)?<sup>43</sup> Odpověď se nalézá v §18 přednášek: „Můžeme být „s“ jen tehdy, kdy jsme „zde“ (*Da*), čili, bytí-sebou značí již spolubytí“ (103). A jedině ten pobyt, který je ek-sistující, čili vyčnívající, přechýlující, se může vztahovat k druhým – „bytí-zde“ se rovná „od toho místa“ (*heraus*): „Způsobem, jenž je *Dasein* sám sebou je v podstatě spolu-určený tím, že jakožto jsoucno samo o sobě je již ze sebe vykračující“ (138).

---

<sup>42</sup> Nemaje po ruce originál textu v češtině, volně překládám citované pasáže z Heideggera z angličtiny sama.

<sup>43</sup> Greisch v této souvislosti uvádí tři myšlenkové koncepce vztahování se k Druhému, které se dají vyjádřit třemi různými předložkami: „před“ u Kierkegaarda, „s“ u Heideggera a „pro“ u Lévinase (Greisch 2002; 103).

Právě tato charakteristika vždy-jíž-vykračujícího bytí je dle Greische nejsilnějším bodem, se kterým by se dalo Lévinasovu kritiku konfrontovat. Vzpomeňme si, že Lévinas kritizuje zásadní egoismus obstarávajícího *Dasein*. Proti tomuto omezenému pojetí bytí pobytu uvádí Greisch dva argumenty. Zaprvé, připomíná, že sám Heidegger zdůrazňuje, že každý *Dasein*, jakožto principiálně vykračující, vždy již vykračuje do otevřenosti druhého. To ovšem pro zastánce Lévinasovy etiky představuje násilí. Avšak tímto tvrzením se Heidegger sám vymezuje vůči tendenci jak podcenění, tak i nadhodnocení subjektivity, kterou sledujeme ve filosofické tradici. Greisch si myslí, že vztah Já-Ty přichází ke slovu moc pozdě na to, aby mohl být základem toho, co ho umožňuje: „bytí-spolu, které vždy určuje vlastní identitu jakožto já spolu-a-pro-druhého“ (104). Dále připomíná fakt, že Heidegger byl částečně inspirován Leibnizem a nejednou citoval jeho monadologii. Konkrétně uvádí do souvislosti s *Dasein* větu, že „monáda nepotřebuje žádná okna“, neboť je „živoucím zrcadlem světa“.<sup>44</sup> Ať to Leibniz myslel jakkoliv s citovanou vlastností monády, Heidegger zde užívá tento citát jako poukaz na fakt, že lidé jakožto *Dasein* „nepotřebují okna ne proto, že by neměli potřebu vyjít ven, nýbrž proto, že jsou zásadně vždy-jíž venku“ (105). *Dasein* není primárně uvnitř svého domova, jak to vidí Lévinas. Setkání pobytu s jinými se právě odehrává v prostorách tohoto „venku“; pojetí toho, co konstituuje toto „venku“ je místem, kde se „metafysika“ *Dasein* může, či nemůže, sejít s Lévinasovou etikou.

Greisch dále uvádí ve prospěch etického *Mitsein* další citát z *Einleitung*: „možnosti interpretace podstaty bytí-spolu nejsou doposud vyčerpány“ (105). Další bod úvahy se týká určení „nechání-jsoucna-být“ jako „původní praxe (*Urhandlung*) *Dasein*“ (105). Ontologická pravda – alétheia – je zakořeněná v ek-sistenci (jak jsme popsali výše). Tato pře-čnivající ek-sistence je tedy již z definice transcendingící do otevřeného pole bytí a pravdy. Heidegger chápe transcedenci ve smyslu „překračování“ (*Übersteig*).<sup>45</sup> Jak chápe transcedenci Lévinas? Greisch cituje předmluvu k dílu *Existence a ten, kdo existuje*, v níž je patrný odkaz, jak říká, na platonické *epekeina tés ousias* (Dobro nad podstatou):

„Spatřovat v ‚existujícím‘, v lidském *jsoucím* a v tom, co Heidegger nazve ‚jsoucnost jsoucího‘, nikoli nějaké zastínění a ‚zakrytost‘ bytí, ale etapu na cestě k Dobru a ke vztahu k Bohu, a v poměru mezi jsoucími něco jiného než ‚končící metafysiku‘, neznamená, že jen prostě obrácíme členy slavné heideggerovské diference a dáváme přednost jsoucímu před bytím. Toto převrácení bude jen prvním krokem pohybu, který se otevírá etice

---

<sup>44</sup> Opět nemám po ruce oficiální český překlad, proto překládám z angličtiny do češtiny sama.

<sup>45</sup> Greisch uvádí další možné významy slova transcedence: projektování (*Entwurf*) a povýšení (*Erhöhung*) (Greisch 2002; 105).

starší než ontologie, nechá vystoupit významům za hranicí ontologické diference, tomu, co je nepochybně konečností sám význam Nekonečna (Lévinas 1997b; 11).

Heidegger však v *Einleitung* shrnuje rys transcendence *Dasein* slovy: „Ontologická pravda je možná jen tehdy, pokud je *Dasein*, v souladu se svou podstatou, schopen překračovat jsoucna, čili, jakožto existující je vždy-jíž překračující (přečnívající; T.W.) konkrétního jsoucna. Ontologická pravda má svůj základ v transcendenci *Dasein*, je transcendentní. Avšak transcendence *Dasein* se neodehrává pouze v ontologické pravdě“ (107). Tato teze transcendence tedy vyvrací Lévinasovo tvrzení, které jsme citovali výše.

Greisch dále rozebírá „hravou povahu“ *Dasein*. Heidegger hrou nemá na mysli jakousi pragmatickou činnost; její povahu v tomto kontextu můžeme chápat jen v souvislosti s transcendencí. „Hrajeme si ne proto, že máme hry k dispozici, nýbrž je tomu naopak. Máme k dispozici hry proto, že si hrajeme, a to v širokém slova smyslu hraní, které se nutně nevyjadřuje ve vlastní zaujatosti hrami“ (109). *Dasein* hraje „velkou hru života“, a jeho spoluhráči (*Mitspieler*) se nachází v *Mitsein*. Porozumění vlastnímu bytí nyní znamená „hrát hru, hrát si (*erspielen*), být trénovaný v těchto hrách“ (110).<sup>46</sup> V herní situaci je *Dasein* představen sám před sebou, sám před svým bytím (*Selbstüberantwortung*), což nedílně souvisí s pojetím etické zodpovědnosti za druhé (*Verantwortung*): „Ze své podstaty *Dasein* musí být schopen být sám sebou, a to řádně sám sebou (*im eigentlichen*), aby byl s to sám sebe chápat jako zrozený a vedený někým jiným, a pokud se má otevřít ke spolupobytu s druhými, pokud se má druhého zastat“ (111). Z toho vyplývá, že *Dasein* musí ve hře života „bojovat“, aby plně nabyl svou „svojskost“ – Greisch označuje tuto skutečnost za primární a současně etický úkol pobytu. Dalším herním motivem je vrženost bytí (*Geworfenheit*). *Dasein* se vždy ocitá v kontextu světa, jehož rámec je na něho kladen zvenčí – ve svém bytí se *Dasein* potýká s různými omezeními a možnostmi. V herní situaci je to zrovna tak – můžeme jednat jen v rámci nějakých pravidel, které jsme si sami nedali. Heidegger proto zmiňuje jistou bezmocnost pobytů. Myšlenka bezmoci se neslučuje s představou násilného dobyvatele světa, kterou Lévinas razí ve své kritice *Dasein*. Tolik o motivu hravého charakteru transcendence pobytu.

Ukázali jsme, že Lévinasova kritika *Dasein* je omezena na úzké pochopení pobytu jen z hlediska jeho obstarávání. Poukaz na motivy nechání-být, řeči, a transcendenci jsme tuto kritiku zmírnili a našli jsme možné společné body myšlenkové koncepci Emmanuela Lévinase

---

<sup>46</sup> Pomocí tohoto fenoménu Heidegger navíc překonává pokušení chápat bytí jen v kontextu logiky a rozumu (Greisch 2002; 110).



a Martina Heideggera, ačkoliv každý z nich sleduje ve svém filosofickém projektu zcela jiný cíl. Ačkoliv Heidegger vysloveně nehledá možnosti etiky v jeho rozboru bytí, jasně jsme dokázali, že takové možnosti nese *Dasein* už v jeho podstatě.

## V.ZÁVĚR

Ve své práci jsem se pokusila stručně představit filosofickou koncepci Martina Heideggera, a to hlavně z hlediska jeho rozvrhu struktury bytí, který označuje jako *Dasein*. Po důkladnějším seznámení s jeho myšlenkovým projektem jsem se soustředila na pojetí *Mitsein*, na spolubytí se spolupobyty. Věřím, že tímto rozbohem vyvstaly možné etické implikace tohoto pojetí, jmenovitě v kontextech *Fürsorge* (starost „o“ druhé) a v neurčitém *das Man* („ono se“).

Jako protiváhu jsem postavila myšlenku fundamentální etiky Emmanuela Lévinase do kontrastu s Heideggerovou fundamentální ontologií. Představením této Lévinasovy kritiky jsem se pokoušela poukázat jak na meze možnosti základu etiky v koncepci *Mitsein*, tak zároveň i na hranice oprávněnosti této kritiky. Nakonec jsem se snažila najít společné body těchto koncepcí, které jsou založené na zcela jiné myšlenkové tradici, a tak je komunikace „mezi nimi“ ztížena, doufám však, že se mi povedlo dokázat, že není naprosto nemožná.

Vraťme se však k motivům možností etiky, které jsem v práci předložila a stručně si je připomeňme.

Jelikož Heidegger přistupuje k rozboru bytí zprvu přes fenomén „bytí-ve-světě“, zaměřila jsem se na strukturu *Dasein* v jeho prvotní rovině obstarávání vlastního bytí. Ve své fenomenologické analýze ukazuje, že *Dasein* je bytostně vždy-již ve světě spolu s druhými pobyty. Tomuto fenoménu pobytu existující spolu s druhými dává Heidegger název *Mitsein*. Fenomén spolubytí nám slouží jako východisko pro úvahy o etice, neboť se *Dasein* v rámci svého obstarávání setkává a spolupracuje s dalšími pobyty. Z eseje je snad patrný charakter spolubytí; konkrétně jde o fakt, že nemá rys výskytu „vedle sebe“, jenž by asocioval novověké představy o světě a o subjektu v něm, nýbrž má rys bytí „se“, bytí spolu.

Zohlednili jsme dva atributy tohoto spolubytí, které jsme určili jako zásadní pro uvažování možnosti etiky v *Mitsein*, jmenovitě *Fürsorge* a *das Man*. *Fürsorge* – starost „o“ (či lépe „pro“) druhé – má širokou škálu způsobů starosti o další pobyty. Pro etický ohled spolubytí je důležitý pozitivní modus *Fürsorge*, v němž *Dasein* dopomáhá druhému, aby se sám chopil svého autentického bytí. Dále je pro etiku klíčová struktura neurčitého bytí „ono se“ – *das Man*. Prokázali jsme, že *Dasein* by se měl oprostít od anonymní „veřejnosti“, do které utíká před svou bytostnou úzkostí a přitakat své nejvlastnější možnosti – možnosti nebytí. Autentické bytí tkví v tomto převzetí vlastního bytí (a konečnosti) a neupadnutí do obecného jednání dle pravidel typu „ono se“ to tak dělá a říká.

Během celého našeho rozboru Heideggerovy filosofie je patrný odkaz na velmi důležitý motiv jeho myšlení – na nutnost odkrývání pravdy ve starověkém slova smyslu

*alétheia*. Osobně chápu tento motiv jako určující pro celou jeho filosofii; všechny jeho analýzy – byť se týkají řeči, *Dasein*, vědy, metafysiky, věčnosti – vnímám jako snahu odkrýt pravdu. V tomto duchu jsem pojala možnost etiky v jeho filosofii. Co je tedy pro něho pravda? Heidegger nevnímá pravdu jako shodu tvrzení se „skutečností“. Pravda tu byla před námi a my jsme ji svou kulturou, myšlenkovými koncepcemi a tudíž i neautentičností zakryli. „Zatemňuje“ ji. Pravdu nelze uchopit, osvětlit, vlastnit, po způsobu pozitivistického přístupu. Pravda se musí „od-halit“<sup>47</sup>. Odkrývání pravdy není nějakou aktivní snahou, nýbrž se dá provést jen tak, že se jsoucno „nechá-být“, aby bylo tím, čím je. Jsoucna se nám zjevují jako to, čím jsou a jak jsou. *Dasein*, tím, že nechává- jsoucna-být, pomáhá v odkrývání pravdy a tím, dle mého soudu, jedná eticky.

Dále jsme se v textu potýkali s filosofií etiky Emmanuela Lévinase jako protikladem k fundamentální ontologii Martina Heideggera. Ukázalo se, že Lévinasova koncepce je postavena jako kritika „egoistického“ pobytu, který druhé využívá jen v rámci svého obstarávání. Proto klade Lévinas etiku před ontologii. Pokud pojmáme ontologii z hlediska pouhého obstarávání, pak je Lévinasova kritika oprávněná. Věřím však, že omezenost této kritiky, která zohledňuje jen jednu stránku *Dasein* – jeho prvotní naladění „obstarávání“, a která nebere v potaz, že projekt analýzy *Dasein* zůstal nedokončen, je v práci jasně vytyčena. Současně doufám, že se mi ve své bakalářské práci podařilo tyto dvě odlišné filosofické koncepce, pramenící z dvou různých myšlenkových tradic, aspoň trochu k sobě přiblížit. Po našem rozboru by mělo být jasné, že Lévinasova filosofie nestojí v tak ostrém protikladu k Heideggerově ontologii, a že mezi sebou mají několik styčných bodů; zejména jde o motiv „nechání- jsoucna-být“. Také by mělo vyjít najevo, že prostor pro etiku – nikoliv jako soubor pravidel chování – ve filosofii Martina Heideggera lze najít.

Doufám proto, řečeno v duchu úvodních odstavců přednášky „Co je to – filosofie?“, že svým pojednáním z různých hledisek o možnostech etiky ve filosofii Martina Heideggera se nám „naskytlo něco správného“, a že jsem tak vykročila a zavedla diskusi na cestu, na které se „nevypráví příběhy“, ale na které se pohybujeme „uvnitř filosofie“.

---

<sup>47</sup> Ve smyslu snímání nějakého závoje. Odhalení neguje „při-krytost“ pravdy a jsoucen.

## VI. POUŽITÁ LITERATURA

- Auerbach, Erich. *Mimesis*. Praha: Mladá fronta, 1998. ISBN 80-204-0738-3
- Descartes, René. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-036-X  
*Rozprava o metodě*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0216-5
- Greisch, Jean. „The ‚Play of Transcendence‘ and the Question of Ethics“ in: Raffoul, Francois and David Pettigrew, eds. *Heidegger and Practical Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2002. str. 99-116. ISBN 0-7914-5344-8
- Hatab, Lawrence J. *Ethics and Finitude. Heideggerian Contributions to Moral Philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publisher, Inc., 2000. ISBN 0-8476-9683-9
- Heidegger, Martin. *Basnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-165-X  
*Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-7298-048-3  
*O humanismu*. Rychnov nad Kněžnou: Ježek, 2000. ISBN 80-85996-32-4  
*O pravdě a Bytí*. Praha: Mladá fronta, 1993. ISBN 80-204-0416-3  
*Věda, technika a zamyšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-083-1
- Jonas, Hans. „Evolution und Freiheit“ in: H.Jonas: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1992. str. 11-33. ISBN 3-518-38779-0 (Pracovní překlad do češtiny prof. Jana Sokola)
- kol. autorů. *Filosofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998. ISBN 80-7182-064-4
- Lévinas, Emmanuel. *Čas a jiné*. Praha: Nakladatelství Dauphin, 1997. ISBN 80-86019-33-0  
*Existence a ten, kdo existuje*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-36-4  
*Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-20-8
- Novotný, Jaroslav. „Meze Lévinasovy kritiky Heideggerovy ontologie“ in: Kružík, Josef and Karel Novotný, eds. *Emmanuel Lévinas: Filosofie a výchova*. Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií, 2006. str. 32-39. ISBN 80-239-8833-2.
- Olafson, Frederick A. *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of Mitsein*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. ISBN 0-521-63879-8
- Petříček jr., Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 1997. ISBN 80-238-1741-8
- Sokol, Jan. *Filosofická antropologie. Člověk jako osoba*. Praha: Portal, 2002. ISBN 80-7178-627-6  
*Malá filosofie člověka. Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-253-5