

**UNIVERSITA KARLOVA V PRAZE
FILOSOFICKÁ FAKULTA
ÚSTAV FILOSOFIE A RELIGIONISTIKY
OBOR FILOSOFIE**

Diplomová práce na téma:

BÝT SÁM SEBOU

HEIDEGGERŮV POJEM AUTENTICITY A JEHO KRITIKA

To be oneself: Heidegger's concept of authenticity and its critique

Jan Puc

Vedoucí práce: prof. PhDr. Pavel Kouba

Rok odevzdání: 2009

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně pouze s využitím citovaných pramenů a literatury.

V Praze dne 16. 8. 2009

Obsah

Úvod	1
Onticko-ontologická diference	3
Člověk jako možnost	6
Úzkost, svědomí, smrt	12
Odhodlaný člověk	21
Revize onticko-ontologické diference	29
Závěr	40
Bibliografie	42
Resumé	43

Úvod

Cílem této práce je prozkoumat povahu lidské individuality a dát jasný význam často užívanému slovnímu spojení „být sám sebou“. Za východisko úvahy mi poslouží filosofická koncepce autentického způsobu bytí člověka vypracovaná Martinem Heideggerem v knize *Bytí a čas*. Heidegger k otázce individuality přistupuje jako k předstupni otázky po bytí, jeho vlastním zájmem tedy není filosofická antropologie, nýbrž ontologie. Nicméně provázanost bytí člověka, času a bytí obecně je pro něj natolik úzká, že samotné antropologické zkoumání nabývá jakožto první krok této řady klíčového významu. Přestože se zájem, který vede tuto práci, od Heideggerova zájmu podstatně liší, nelze od něj zcela abstrahovat, vždyť ptáme-li se na *bytí* člověka, dostává se do hry přirozeně i pojem bytí jako takový. Tato skutečnost je konkrétně zohledněna tím, že zkoumání lidského bytí povede k diference mezi *jsoucím* a *bytím*, která ontologii zakládá. Právě onticko-ontologická diference se tak stane nejenom pojmem, který bude možné plně prohlédnout až po objasnění bytí člověka, nýbrž základem, který se promítá už do tohoto určení.

Ontologický rozvrh, včetně konkrétně uchopeného rozdílu mezi *bytím* a *jsoucím*, by však zůstal abstraktně prázdný, kdyby jej Heidegger nebyl schopen naplnit zkušeností. Pro filosofické tázání volí perspektivu života člověka, jeho existence. Filosofické výpovědi tak netvoří samostatný spekulativní systém, nýbrž je lze pochopit pouze jako výkon jednotlivce založený v jeho životní zkušenosti. Skloubením ontologie a filosofie života má být život přiveden k pojmu způsobem, že pojem neztratí svůj živoucí základ. Heideggerova filosofie je proto mimořádně vhodná pro zkoumání vlastní individuality, které se chce takového základu držet.

Předkládaná interpretace Heideggera se tedy bude vždy zajímat nejenom o pojmy, s nimiž pracuje, nýbrž i o zkušenost, z níž je čerpá. Tímto způsobem bude možné určit plný význam jeho koncepce člověka, v níž se skrývají zásadní důsledky pro pochopení vlastní existence ve světě. Zjištění, kým vlastně člověk podle Heideggera je, má spíše povahu životního zlomu a prozření (ne-li vystřízlivění) nežli suše teoretického konstatování, jak se to s lidským *bytím* vlastně má. Takto plně určené rozumění obsažené v pojmu autentické existence se poté bude moci stát výchozím bodem polemiky. Můj argument se ovšem Heideggera nebude snažit vyvrátit, nýbrž spíše

doplnit o druhý význam, který lze dát pojmu být sám sebou. Tím ovšem vznikne nová situace, v níž se lze ptát, jak se k sobě oba významy mají, je-li každý z nich založen v jiné zkušenosti a rozvíjí-li jiné rozumění vlastní existenci. Důsledkem jejich konfrontace pak musí být i nové promyšlení vztahu mezi lidským jsoucnem a jeho bytím.

Onticko-ontologická diference

Rozlišení mezi jsoucnem a bytím je prvním metodickým krokem, který Heidegger podniká. Metodou zde však nemíním soubor praktik daných pro zkoumání určité oblasti, jako lze např. vymezit experimentální postupy biologického zkoumání. Takto vymezená praxe, která má jistě nemalý vliv na to, co v dané vědecké oblasti považujeme za legitimní, se sama zakládá na prvotním ontologickém odemčení fixovaném v tezích a úkolech, jichž je konkrétní vědecká praxe naplněním či rozvedením. Přestože jsou jednotlivé regiony jsoucna zřetelné ve svých hrubých obrysech i běžnému vnímání, jejich zpřístupnění jakožto předmětů vědeckého zkoumání si žádá toto původní ontologické rozvržení, jež je také možné nazvat metodou a jež má rozhodný vliv na konkrétní vědecké praktiky. V tomto smyslu lze také mluvit o metodě ontologie, která začíná nejobecnější diferencí mezi jsoucnem a bytím. Předmětem zájmu filosofie jakožto ontologie tedy není jsoucno, nýbrž bytí, respektive bytí jsoucna. To se zdá být zcela přirozené, vždyť co jiného by měla ontologie zkoumat nežli jsouci jakožto jsouci, tedy jsouci v jeho bytí? Ovšem ontologie není pouze jednou filosofickou disciplínou mezi jinými, její postavení je jedinečné. Zkoumá totiž, co znamená „být“, a toto poznání staví jako poslední základ všech tezí jiných filosofických i vědních disciplín. Jinými slovy: Vědět s konečnou platností, co znamená jakékoliv určení jsoucna, jakékoli „něco je tak a tak“, předpokládá vědět, co znamená, že něco *je* a že ono „tak a tak“ *je*. V tomto smyslu zakládá ontologické poznání veškeré ostatní poznání ontické. Onticko-ontologická diference se z tohoto pohledu jeví jako přirozené východisko pro položení otázky po bytí.

To tedy znamená, že ontologie se sice omezuje na určitý směr zkoumání, ale to, co nachází, zakládá veškeré jiné poznání v jeho nejobecnějším rysu. Proto také ontologie neztrácí tímto omezením svou univerzalitu. Jinými slovy, přestože se v ontologii na něco zaměřujeme, a tak se specificky omezujeme, neztrácíme tímto krokem nic podstatného.

A přeci takto formálně vymezená ontologie potřebuje ještě najít odpověď na otázku, odkud bude čerpat své poznatky. Neboť bytí samo není něco, co by leželo odkryté před námi, nýbrž musí být teprve odhaleno lidským činem. Ten má podobu interpretace určitého jsoucna vzhledem k jeho bytí, což neznamená nic jiného, nežli že

bude jsoucno ve svých vlastnostech, které naopak vždy před očima jistým způsobem máme, určeno ve svém bytí. Opravdová obtíž spočívá nakonec v tom, že bytí je třeba na jsoucnu s jistou dávkou interpretačního úsilí, jež v sobě často obsahuje i kus násilí, získat. Nemá-li však být taková interpretace libovolná, bude hledat význačné fenomény, které ukazují cestu k bytí.

Onticko-ontologická diference tak získává svůj druhý význam. Existují fenomény, z nichž lze určit bytí jsoucna, a fenomény, z nichž to učinit nelze. A co víc: Existují také ontologické dezinterpretace, které určitý fenomén vyloží tak, že právě bytí svého jsoucna mine či zakryje. Skutečný zápas každé ontologie se odehrává na této obsahové úrovni, k níž toho čisté formální vymezení rozdílu jsoucna a bytí nemá mnoho co říci. Jakákoliv ontologie tak potřebuje vodítko, aby mohla oddělit pravdivý výklad bytí jsoucna od nepravdivého a ontologický fenomén od neontologického. Toto vodítko tak v posledku dělí jsoucno a bytí a vykonává diferenci.

Co přesně tomuto kroku v Heideggerově filosofii odpovídá? Heidegger nechápe výchozí situaci ontologie jako průzkum zcela neznámého terénu. Právě naopak, člověk vždy již bytí nějak rozuměl a rozumí, vždy se již k němu vztahuje. Jeho vlastními slovy: „Pobyt jest ontologicky.“ (SuZ 28/12.)¹ Člověk je odlišný od ostatních jsoucn, se kterými se setkává, právě tím, že je schopen setkat se s bytím jejich i vlastním. To ovšem neznamená, že přitom bytí vždy správně rozumí. Takto vymezené lidské bytí uchopuje pak Heidegger pojmem „Dasein“ (pobyt) či existence. Existence je tedy bytí – člověka – ve vztahu k bytí – jeho samého, jiných jsoucn i bytí obecně. Ačkoli je člověk k tomuto vztahu celoživotně předurčen, má možnost o něj dbát nebo ho zanedbat, a tím bytí rozumět lépe či hůře. Existence tak znamená určitou volbu, aniž by ovšem obě možné odpovědi na ni byly před člověkem jasně a zřetelně předestřeny, vždyť se zde jedná o bytí, a to, jak bylo řečeno výše, nikdy před člověkem neleží odkryté jako jsoucno.

Zde přichází Heidegger se zásadním krokem: Jen ten, kdo existuje tak, že své bytí zvolil a jemu dostál, může bytí skutečně porozumět. V Heideggerových termínech: Autenticita a neautenticita jsou dva různé způsoby odemčenosti bytí. Člověku, který je

¹ V práci je použita jediná zkratka „SuZ“ odkazující na *Bytí a čas (Sein und Zeit)*. Jelikož se jedná o hlavní pramen, neuvádím ho na rozdíl od jiných citací pod čarou, nýbrž průběžně v textu. Odkaz na konkrétní stranu díla se přidržuje paginace druhého českého vydání (viz bibliografii na konci práce), která se ovšem liší od prvního českého vydání z roku 1996. Proto připojuji za lomítkem i paginaci německého textu podle původního vydání z roku 1927, kterou obsahují obě česká vydání na okraji stránek.

sám sebou tím, že dostal svému bytí, je bytí odemčeno, zatímco člověku, který svůj způsob existence ignoruje, zůstává bytí uzamčeno a pohybuje se pouze na úrovni jsoucna, aniž by jej proto bylo možno na jsoucno redukovat. Rozumět bytí tedy předpokládá rozumět vlastnímu bytí, neboť právě vlastní bytí umožňuje různé rozumění bytí vůbec.

To ovšem znamená, že pouze člověk, který nahlédl, co tvoří jeho existenci, může nahlédnout onticko-ontologickou diferenci a podívat se na jsoucna z pozice bytí. Neboť kdo jsa existencí zvolil existenci jako své bytí, má pravdivý vztah k bytí, a je proto schopen rozlišit bytí od jsoucna. Schéma zde obsažené lze shrnout jednoduchou metaforou: Bytí tvoří hloubku jsoucna. Hloubka vůči povrchu představuje další rozměr, z něhož se lze na povrch zpětně podívat. Hloubka ovšem nemůže být bez povrchu, jehož je hloubkou. Zahlédnout hloubku věcí znamená ale otevřít pro ni sám sebe. Je to v posledku změna uvnitř člověka samého, která podle Heideggera umožňuje otevřít tento nový rozměr světa.

Jak vidno, onticko-ontologická diference není pouze prvním krokem, kterým si zjednáváme přístup k bytí, po němž by následoval krok druhý a třetí. Člověk je místem této diference a tento náhled znamená pro Heideggera „stát se sebou samým“, tj. dostát svému bytí. Úkol dostát svému bytí je tedy v posledku s prohlédnutím onticko-ontologické diference totožný.

Nedostala se ovšem tato úvaha do podobné nesnáze jako výše? Není takto vymezená diference opět přespříliš formální? Vždyť říci, že bytí člověka spočívá v rozumění bytí, neříká ještě nic o tom, jaké toto bytí obsahově jest, a čemu to vlastně člověk má rozumět, rozumí-li sám sobě. Vskutku má tato námitka své oprávnění. Je proto třeba ukázat, co znamená lidská existence. Teprve pak bude možné odpovědět na otázku po vodítku diference.

Člověk jako možnost

Jak tedy vypadá lidské bytí podle Heideggera? Načrtnu to v několika tezí: Člověk je svými možnostmi; svět je otiskem těchto možností; člověk je do svých možností vržen; člověk může být a nebýt sám sebou; je-li člověk sám sebou, je otevřen diferencii jsoucna a bytí.

Člověk neexistuje po způsobu žádné jiné věci ve světě, není ničím, co bychom vystihli tím, že bychom konstatovali nějakou jeho vlastnost, anebo tím, že bychom určili, za jakým účelem existuje tak, jako můžeme jednoznačně určit, za jakým účelem existují věci stvořené člověkem. Obojí způsob bytí – v Heideggerově slovníku „výskytovost“ a „přiručnost“ – se zakládá na jistém konceptu skutečnosti. Věc má takové a takové vlastnosti, tyto vlastnosti v ní trvají, trvale se s ní vyskytují; prostředek má takový a takový účel, lze mu třeba najít časem jiný, přesto nepřestane být prostředkem. Přestože lze takto mluvit i o člověku, není takovou řečí zasaženo to, co je pro člověka specifické. Ovšem význačnost člověka nespočívá v tom, že by pouze měl něco navíc oproti věcem a prostředkům, neboť v takovém případě by se jeho bytí skládalo z částí a otázka po vztahu těchto částí – např. fyzického těla a myslící duše – by musela být zpětně promítnuta do otázky po jeho bytí. Ono „navíc“ je podle Heideggera zcela jeho bytím a spočívá v jeho bytí možností.

Co přesně znamená být možností? Toto slovo se u Heideggera objevuje ve třech vzájemně provázaných významech a kontextech. Být možností znamená mít možnost, tj. být něčeho schopen, být s to něco učinit, něco zmoci. Možnost je schopností zvládnout určitou situaci a vyvinout jednání, které bude odpovědí na ni. Možnost v tomto významu je základem praktického jednání a rozumění. Právě pojem rozumění koncipuje Heidegger velmi široce, ve významu „rozumět své věci“, vyznat se v něčem, a proto také umět jednat adekvátně situaci.² Takto pojaté rozumění lze pochopit nejenom jako základ lidské praxe, v níž je stále zapotřebí řadu věcí zvládat, nýbrž i teoretického poznání, jež má své vlastní úkoly i řešení. Zvládat situaci ale znamená být schopen v ní jednat a tato schopnost vytváří první význam pojmu možnosti. I v běžné řeči říkáme, že člověk má možnost něco udělat, je-li toho schopen. Heideggerův důraz na to, že je-li člověk něčeho schopen, tuto možnost nejenom má, nýbrž jí *je*, poukazuje

² Srov. Grondin, 1997, 123.

na existenci schopnosti i mimo její aktuální výkon. Jsem-li něčeho schopen, nemusím to proto také vykonávat. Schopnost zůstává i v neaktualitě. Schopnosti ovšem člověk nemá pouze jednu vedle druhé, nýbrž také v určité struktuře, v níž jedna podmiňuje nebo vylučuje druhou. Zřetězení možností pak vytváří vztahy prostředek – účel, je-li zvládnutí jedné situace podmíněno zvládnutím jiné.

Být možností znamená také být jednou možností a nebýt jinou. S možností v tomto významu se setkáváme při rozhodování, které spočívá ve výběru jedné možnosti na úkor druhé. Nakolik má člověk možnost uplatnit, nebo neuplatnit svou konkrétní schopnost, je v ní již obsažen také tento druhý význam. Ovšem nikoli pouze schopnost je možné pojmout z tohoto pohledu. Jakékoli jednání lze chápat jako možnost, která se uskutečňuje, ačkoli by se mohla uskutečňovat možnost jiná. Možnost zde znamená opak nutnosti. I takto pojatá možnost v sobě chová aspekt neaktuality. Na rozdíl od výše uvedené se ale nejedná o bytí v možnosti, protikladné k bytí v aktu, nýbrž o bytí alternativy, která je stále přítomná, ačkoli nebyla zvolena a uskutečněna.

A konečně být možností znamená dít se, měnit se v čase. Člověk není svazkem schopností či možných jednání daných jednou provždy. Tyto možnosti vznikají, uskutečňují se a zanikají. Mění se ovšem pouze to, co není hotové. Člověk se tak uskutečňuje ve svých možnostech, jelikož je ještě neuskutečnil zcela. Tvrdit možnostní charakter člověka tak také znamená tvrdit, že člověk není se svým životem nikdy hotov, že nemá konečný stav, v němž by se proměnil z možnosti na skutečnost. Pochopitelně platí, že možnost se uskutečňuje, neboť možnost a skutečnost jsou párové pojmy, které jeden bez druhého nedávají smysl. Ovšem uskutečněním svých dílčích možností nedochází člověk celkového uskutečnění, naopak se vždy objeví možnosti nové, které dosud naplněny nejsou. Dříve stihne člověka smrt, nežli se změní tento jeho charakter. I zde má možnost rys neaktuality ve smyslu podobném neaktualitě schopnosti. Nakolik ještě není hotová, natolik ještě není plně aktuální. Dít se právě znamená vždy mít ještě něco před sebou, ještě něčím nebýt. To samozřejmě platí i naopak: Stejně jako člověk nikdy není se životem hotov, stejně tak ho vždy žít již začal a ať by toho před ním stálo sebevíc, vždy již něco uskutečnil, vždy si do každé nové situace přináší něco hotového, čím již je.

U takto vymezeného lidského bytí zdůrazňuje Heidegger nevysvětlitelnost pojmu možnosti z jejího zacílení na skutečnost. Dobře je to myslím vidět na vysvětlení

posledního významu pojmu možnosti: Navzdory uskutečnění dílčích možností nepřestává člověk otevírat možnosti stále nové. Třebaže je skutečný tím, co již dokončil, a možnost přirozeně směřuje ke svému uskutečnění, nelze člověka redukovat na soubor těchto skutečností, neboť by tím právě nebyl postižen v tom, že otevírá možnosti nové. Uskutečněná možnost se tak stává výchozím bodem pro možnosti nové, je vřazena do jejich kontextu a z něj také dále chápána.

U pojmu možnosti ve významu něco zmoci získává možnost dokonce jistý primát vůči skutečnosti. Podle Heideggera rozumíme situaci primárně prakticky ve smyslu orientace, co s čím jsme schopni udělat. Prostředky získávají svůj smysl z účelů, zřetězených od nižších prostředních k nejvyšším, kterými jsou hodnoty člověka. Díky tomuto vřazení do celku žitých účelů získávají skutečnosti či fakta, tj. určité vyslovitelné konstelace jsoucna, svojí důležitost. Rozumění pak podle Heideggera postupuje podle této struktury tak, že určuje věcem, jakými mohou být prostředky k vyplnění jakých možností člověka. Přestože se schopnost člověka osvědčuje vzhledem k faktické situaci, tj. vzhledem k určité konstelaci věcí, a tudíž by bez fakt zůstala prázdným pojmem, rozumí člověk faktům na základě zřetězení svých možností, a nikoli naopak.

Na příkladu se ukáží tři významy pojmu možnosti v jejich součinnosti: Píšu u svého počítače u okna. Předě mnou jsou takřka neustále přítomné dvě možnosti. Pokud se rozhodnu vytrvat u promýšlení Heideggera, vím, že postupně, jak bude napsaného textu přibývat, budou se rozkrývat další souvislosti jeho díla, a tím pádem i další křížovatky, na kterých bude zapotřebí rozhodnout, která souvislost představuje důležitý krok směrem k pointě této práce, a proto se v ní objeví, a která zůstává pouze zajímavou okolností. Leč stále je přede mnou i okno, kterým vidím ven do prosluněného parku. Venku je jeden z prvních jarních dní. Ovšem stíny domů se prodlužují a do hodiny bude na procházku pozdě. Jestli budu v této situaci studentem píšícím svou diplomovou práci, anebo dalším z lidí na lavičce parku, záleží na tom, kterou možnost se rozhodnu uskutečnit. Začnu-li ale jednu uskutečňovat, otevřou se mi tím další možnosti, podobně jako mi nynější situace otevřela tyto dvě alternativy. Z hlediska rozumění ovšem zůstane struktura situace stejná. Sice můžu konstatovat, že sedím na lavičce či při počítači, ale situace není tímto faktem vyčerpaná. Spíše naopak, tento fakt je co do svého smyslu pochopitelný až z toho, jaké své možnosti mohu díky němu *rozvrhnout*.

Zatímco popisem skutečných či uskutečněných faktů (nechme stranou, že je to vzhledem k etymologii slova „faktum“ tautologie) nedosáhnou na rovinu smyslu, naopak z roviny možností jsou fakta smysluplná jako nesamostatné strukturní části situace. Možnosti samy ovšem nejsou pochopitelné ze vztahu skutečností, nýbrž jen z dalších možností, které umožňují a k nimž mohou být prostředkem. Tím se ovšem stanou, pouze pokud se uskuteční a uvolní místo novým možnostem. Zároveň je však člověk na obou těchto rovinách vystaven nutnosti volit možnosti, jimiž se stává, ať již jimi jsou ty, k nimž směřuje jako k účelům, nebo ty, skrze něž prochází jako skrze prostředky.

Takové pochopení člověka má ovšem dopad na pojetí světa, v němž se pohybuje, a věcí, které v něm potkává. Stačí si jen vybavit slova, kterými jsem výše popsal svou situaci: počítač, okno, psaný text, park, slunce. O faktických kvalitách těchto věcí se z nich mnoho nedozvíme – barva lavičky i rychlost mého psaní zůstávají záhadou. Jinak je tomu ovšem s jejich významem pro popsanou životní situaci, charakterizovanou mým bytím v možnosti. Kdyby popis obsahoval zbytečně mnoho detailů, zastíňoval by souvislost, kterou udržují jednotlivé věci vůči svému kontextu a v posledku vůči životní možnosti. Věci totiž nevystupují ze světa jako jednotliviny oddělené jedna od druhé, nýbrž získávají svůj význam vřazením do situace, kterou jakožto smysluplnou udržuje určitá životní možnost člověka. Heideggerovými slovy: věci na základě životních možností na to či ono „dostačují“. Park je tedy místem odpočinku, počítač prostředkem psaní a slunce zdrojem příjemné chvíle. Co to znamená pro pojem světa? Svět je to, v čem se člověk pohybuje tak, že jej zároveň svými možnostmi strukturuje. Člověk je ve světě právě tím, že v něm rozeznává své životní prostředí.

Ovšem člověk není možností, pro kterou by bylo všechno možné. Otevírání či, jak říká Heidegger, odemykání situace se neděje libovolně, ani neomezeně. Určování světových jsoucen vlastní životní možnosti má svou mez ve skutečnostech, které nejsem schopen změnit a které danou situaci rámuje. Těmito aspekty bývají skutečnosti, s nimiž počítám, které mi slouží jako již hotové momenty situace, jejichž dokončenost nechci proměňovat v nedokončenost, nýbrž ji využít k realizaci jiných možností. Tento rys „hotovosti“ dává uskutečňování možností jak jistá omezení, tak i stabilitu toho, co je vlastně v dané situaci možné. Lidské jednání je tudíž vždy odkázané na již hotové

možnosti neboli, Heideggerovými slovy, lidský rozvrh je vržený do světa. Jednání má pak povahu pohybu rozvrhu z vrženosti.

Tato odkázanost se ovšem neukazuje pouze praktickou úvahou o tom, co je třeba v dané situaci udělat, nýbrž je každému člověku podle Heideggera zřejmá na základě nálady. Příkladem může být strach pramenící z ohrožení, který bezprostředně odkrývá, jaký význam pro nás situace má. Tím se tvoří rámeček jednání, které lze vnímat také jako vyrovnávání se s tímto strachem. Podobně pracovní nálada zaměřuje pozornost směrem ke konkrétnímu záměru jednání a k prostředkům pro něj potřebným. Nelze sice tvrdit, že pochopení vlastní situace je nám zřejmé pouze náladově, přesto právě v náladě je tento smysl pro situaci přítomen intenzivněji a bezprostředněji nežli v úvaze. Nálada nám tak říká, že *už* v nějaké situaci, v jisté konstelaci smyslu jsme. Často nálada dokonce určité jednání, tj. určité pochopení situace přímo vnucuje. Jednáme s ní, z ní nebo jí navzdory, nikdy však bez ní. Jelikož ji nelze nemít, nepovažuje ji Heidegger za pouhou překážku či otevřený průchod do hodnotové a účelové struktury světa, nýbrž za nutný rámeček rozvrhujícího rozumění. Samozřejmě je také pravda, že svou situovanost můžeme odkrývat i jinak, např. úvahou o tom, čím již jsem a v jaké situaci se nacházím, ale Heidegger by trval na tom, že výchozím bodem takové úvahy bude smysl situace odkrytý náladou.

Ovšem pod pojmem vrženost rozumí Heidegger ještě jeden druh odkázanosti, odlišný od předchozího – existenciální tíži jednání. Ta se ukazuje v náladách, pokud jsou interpretovány z pozice úzkosti. K porozumění této interpretaci je však zapotřebí vymezit nejprve úzkost samotnou.

Vrženost v prvním významu spočívá v situovanosti situace, zatímco rozvrhování značí její otevřenost. Vržený rozvrh není strukturou, která by se v člověku děla na způsob mechanismu, nýbrž obsahuje základní polaritu určující smysluplnost života – buďto se stávám, anebo nestávám sám sebou. Nacházíme se u zásadního bodu Heideggerovy koncepce: kým je člověk, je-li sám sebou, kým je jakožto individuum? Člověk je existence a existence byla určena jako bytí vztahující se k bytí jsoucna (vlastního i jiných). Člověk je tedy otevřeností pro bytí. Tím ovšem může být dvojitým způsobem podle toho, zda se tohoto svého základu chopí, anebo si jej zastírá a snaží se být něčím jiným. Tedy podle toho, jestli se své existence definované bytím možností chápe, nebo se spíše chápe jako výskytové či příruční jsoucno.

Jakým způsobem je ale člověku přivedeno před oči jeho bytí? Podle Heideggera nikoli úvahou, neboť ta je vždy již založena v nějaké jiné zkušenosti, podobně jako je úvaha o vlastní situaci založena v náladě. Naopak existují privilegované zkušenosti, které lidské bytí mohou ukázat. Heidegger je nachází v úzkosti, svědomí a smrti, v nichž se člověku otevírá jeho charakter aktivní celkové konečnosti neboli jeho schopnost ztratit a znovu převzít smysl všech věcí, nemožnost realizovat více nežli jednu životní cestu a schopnost pohledu na celek svého života. Chopit se toho, že takto jsem, znamená určit jak bytí člověka, tak i jeho přiměřený vztah k bytí vůbec. Mít na zřeteli toto bytí člověka při určování bytí vůbec znamená uvidět onticko-ontologickou diferenci.

Úzkost, svědomí, smrt

Jak přesně vymezuje Heidegger vlastní základ existence? Člověk je „předběhová odhodlanost“, tj. vzhledem ke smrti určené „k úzkosti připravené seberozvrhování do své nejvlastnější provinilosti“ (SuZ 334/297.). Toto tvrzení je třeba dekodovat.

V úzkosti je člověk vydán „tísňivé nehostinnosti“, která je sama opakem přívětivé zabydlenosti ve světě. Ve svém běžném fungování či, jak říká Heidegger, v „obstarávání“ je člověk nesen spolehlivostí poznanych vztahů mezi věcmi. Není nucen přehodnocovat život a hledat své místo ve světě, právě naopak, může se opřít o to, jak se se světem a věcmi vypořádávají lidé kolem něj a co o tom říkají. Věci i možnosti člověka dostačují na své obvyklé funkce a tato neměnnost v něm vytváří pocit bazální jistoty. Sdílené rozumění pak tvoří jistotu sdíleného smyslu, u nějž nelze říci, pro koho jednotlivě vlastně smyslem je, neboť existuje v podobě anonymní veřejnosti, z níž se teprve mohou vynořit ostrůvky individuality. Je tedy pro všechny a pro nikoho. Před-individuální sdílení smyslu odebírá člověku možnost se pro nějaký smysl svého života rozhodnout, neboť otázka po subjektu smyslu v něm ještě vůbec není položena. Sdílený smysl se jistě může v průběhu času měnit, ovšem jeho změna nemusí vést k otázce, zda se jedná o smysl skutečně můj. Jiná situace podle Heideggera nastává, když se tato smysluplnost světa rozpadne zcela. To se totiž může stát vždy jen jednotlivému člověku.

Rozpad smyslu sleduje Heidegger v analýze úzkosti. Tento zřídka zakoušený, někdy patologický stav nejprve popíše jako fenomén a poté ukáží, jaké je jeho místo v Heideggerově interpretaci. Člověk, kterému je úzko, zažívá trýznivé naléhání okolního světa. Nachází se v „situaci“, kterou nezvládá, svět se mu „hroutí pod nohama“ a „přerůstá přes hlavu“, okolí jakoby na něj útočilo ze všech stran a on sám se stahuje do sebe na základě sebeobraného instinktu. Úzkost představuje stav, v němž by člověk ze světa nejraději utekl, ovšem neexistuje žádné místo, kde by našel útočiště, kde by byl proti naléhání nepřátelského světa ochráněn. Úzkost je tímto posledním gestem prohry, útekem z prohrané bitvy, v níž už člověk vnímá pouze nesnesitelné naléhání. Ovšem co na něj naléhá? Nejsou to ani povinnosti, ani druzí lidé, ani jednotlivé věci či záležitosti, v nichž se angažuje. V úzkosti už totiž nerozeznává jedno od druhého a schoulen ve snaze obrnit se proti všemu se mu okolí slévá v jednodlitou

masu, která přebíjí svou intenzitou všechny jeho možnosti i veškeré možné rozumění jednotlivým věcem. Svět se hroutí a pozbyl veškerých významů, podle nichž bychom se mohli orientovat, aniž bychom tušili, odkud toto ohrožení přichází (SuZ 220/186.). Úzkost je tudíž nesnesitelná intenzita ničící významnost věcí i vlastních možností.

Úzkost Heidegger vykládá na základě srovnání s běžným jednáním. Člověk je účelově orientovaná bytost a naplňování účelů či lépe: naplňování sebe účely s sebou přirozeně přináší uspokojení a pocit zabydlenosti. Úzkost člověka obojího zbavuje. Třebaže různé způsoby, jak svůj život realizovat, tedy různá jednání by k dosažení dílčího cíle dostačovala, přesto není člověk schopen pohyb k němu vůbec začít, a to nikoli na základě nahrazení jedné hodnoty jinou, nýbrž jako pohyb jednání vůbec. Z této perspektivy je možné pochopit Heideggerovu tezi o odkrytí fenoménu světa úzkostí:

„Naprostý nedostatek významnosti [...] neznamena nepřítomnost světa, nýbrž říká, že nitrosvětské jsoucno samo o sobě je nyní natolik nezávažné, že jediné, co se nám na základě této *ztráty významnosti* všeho nitrosvětského vnucuje, je už jen svět ve své světskosti.“ (SuZ 220n/187.)

Svět ve svém jednání zažíváme jako různé vztahy dostatečnosti, tj. v posledku jako účelovou strukturu, která se ovšem sama drží v pozadí, abychom na jejím základě naplňovali své jednotlivé účely. Nefunkčnost některého prostředku či jeho chybění tuto strukturu částečně odhalí tím, že hladký pohyb v ní na okamžik zastaví. Úzkost tento pohyb znemožňuje zcela. V Heideggerových očích tudíž znamená jakési totální selhání, které ukazuje holou strukturu zkušenosti. Reflexí rozdílu mezi běžným jednáním a jeho neschopností během úzkosti se tak člověk dostává ke struktuře svého jednání. Dostává se mu před oči propojenost jednotlivých jednání ve smysluplném světě.

Právě zážitek nedostatečnosti každého možného jednání staví dostatečnost k parciálnímu účelu do nového světla. Tím, že je člověk schopen ztratit nejenom smysluplnost jednoho jednání na úkor druhého, nýbrž také smysluplnost jednání vůbec, se ukazuje, že jeho *výkon* v rozličných životních úlohách a činech nespočívá pouze v jejich naplňování či nenaplňování vůči sobě navzájem, ale především v tom, že je vůbec schopen je chápat jako určité významy. Skutečnost, že může být zcela přemožen naléháním úzkosti, poukazuje na jeho schopnost vykonávat v běžném jednání výklad věcí i vlastních možností, která by jinak zůstala skryta. Příznačně pro tento výklad si Heidegger na fenoménu úzkosti všimá především to, že je nám v ní „unheimlich“

(česky „ocitáme se v tísnivé nehostinnosti“), což je v první řadě negativní určení běžného obstarávajícího jednání. (Srov. SuZ 222n/188n.)

Výkon odkrytý díky úzkosti lze blíže určit jako schopnost zvládat situaci neboli nést její tíhu. Jednání a zapletenost do světských záležitostí po člověku vždy vyžadují jistou odolnost, neboť se mohou jevit jako úkoly nárokové si člověka pro sebe. Právě tento nárok jednotlivých záležitostí se v úzkosti změnil na prázdné naléhání vůbec, v němž už nelze rozeznat jednotlivé úkoly, a tudíž je ani nelze začít řešit. Výkon člověka, na základě kterého teprve může odkrývat svět jednotlivých věcí a jejich významů, tudíž značí jeho schopnost nést tíži situace. Aniž by to Heidegger výslovně zmiňoval, je zřejmé, že tíže se může projevit pouze nakolik před námi věci vystávají jako úkoly, tzn. nakolik je svět i naše situace v něm otevřená a nedourčená.

Předvedená interpretace Heideggerova argumentu tedy klade na jednu přímku naléhání úzkosti a naléhání otevřené situace. To je ovšem otevřená polemice: úzkost v přísném smyslu žádnou situací není, neboť neumožňuje jednání, ani postoj vůči věcem. Pro Heideggera je nicméně klíčové najít ohled, ve kterém se úzkost a jednání setkají, aby z jednoho mohl něco usoudit o druhém. Tyto ohledy nachází hned dva: Úzkost se z hlediska jednání jeví jako jeho privace, tj. naprostá neschopnost jednat, což odhaluje celek struktury dostatečnosti.³ Tísnivý charakter úzkosti je extrémem naléhání tíhy životních úkolů.

Z této perspektivy vykládá Heidegger naladěnost člověka a získává druhý pojem vrženosti. Vrženost značí tíhu či břímě existování („Lastcharakter des Daseins“) zjevující „holé ‚že jest a býti má‘“ (SuZ 166/134n.). Tato existenciální tíže nespočívá na úrovni jednotlivých jednání, tzn. že nepostihuje, zda je to či ono pro člověka snadné nebo obtížné, nýbrž sestupuje na úroveň perspektivy jednání vůbec, z níž se teprve může jevit vztah mezi tím, že člověk jest, a tím, že má jednat. Nálady lze vidět i z perspektivy toho, nakolik tento vztah vyhrocují nebo zahlazují. Příkladem pro intelektuála existenciálně vyhrocené situace může být nakupování v Tesco. Jeho tíže nespočívá ani tak v tom, že by nebylo snadné něco najít v obchodě, kde věci mění svá místa ze dne na den, jako spíše v tom, že *má* něco dělat, ačkoli se nachází v situaci, která na něj nepříjemně dotírá ze všech stran. Odpovídající nálada – zoufalství –

³ Argument, že tímto krokem je vlastně úzkostný stav zpětně integrován do identity člověka, aniž by se Heidegger zamyslel nad tím, zda samotný prožitek úzkosti neznamena vlastně konec této identity, předkládá Alice Koubová. Viz Koubová (Kliková), 2007, 173nn.

vyhrocuje prožívání toho, že se zde nachází a že zde má něco obstarat. Oslabeným způsobem se ke slovu dostává to, co ukázala analýza úzkosti: Člověk *má* jednat, neboť je účelově orientovanou bytostí, má řešit své úkoly, ovšem někdy toho přestává být schopen, neboť situace je silnější nežli on. Ovšem na rozdíl od úzkosti, která člověka zcela zbavuje smyslu, a tudíž mu neumožňuje *během svého trvání* zaujmout jakýkoli postoj, interpretuje Heidegger všechny nálady jako vztah k tíze existování neboli vrženosti – buďto jí nálady dbají, anebo nedbají. Takto lze říci, že povznesená nálada nutnost jednat v jakékoli situaci zakrývá, neboť v ní se nám jedná samo a lehce, pracovní nálada pro ni během plynulého procházení účelovými strukturami nenachází místo a šedivá nenaladěnost všedního dne je na tom podobně s tím rozdílem, že přesvědčení o jednoznačné smysluplnosti denních úkolů vybledlo a náhle se může vůči nim objevit distance, a poté i jejich tíha. Úzkost si v této souvislosti drží výsadu extrému nechávajícího promlouvat tíhu existence vůbec.

Vrženost člověka tedy touto úvahou nabývá ještě druhého významu. Není pouze odkázaností na již hotové možnosti, nýbrž také tíhou existování. Obojí podle Heideggera ukazují nálady, avšak na základě rozdílných úvah. Zatímco první lze provést sledováním významu různých nálad pro konkrétní situaci, druhá odemyká jediný význam všech nálad, v němž se shodují. Proto také nevypovídá ani tolik o konkrétní situaci jako o struktuře situace vůbec.⁴ Nálady tak připouštějí dvojí výklad: I popsané zoufalství je možné vidět jako strach určitého typu lidí z určitého typu situací, tj. z určité konstelace smyslu, v níž se ocitli, anebo zahlédnout, že není spojené s určitou smysluplností situace, nýbrž se zakrytím či přebitím smyslu jednotlivých věcí ohrožujícím naléháním.

Možnost ztratit smysl představuje zásadní rys lidské existence a Heideggerovo vymezení bytí sebou spočívá do velké míry v postoji, který člověk k této své možnosti zaujme. Na rozdíl od jiných nálad není člověk během úzkosti schopen vůbec žádného jednání nebo postoje vůči ní. Podle Heideggera se lidé podstatně liší právě v tom, jak na tuto výzvu úzkosti *ex post* zareagují – zda přijmou skutečnost, že smysluplnost věcí závisí na jejich schopnosti je zvládat, byť tím připouštějí i riziko stavu nehostinné tísně, kdykoli neunesou jejich tíhu, anebo zda se navrátí do zabydlenosti svého předchozího

⁴ Ačkoli je v textu možné rozlišit tyto dva pojmy vrženosti na základě různých úvah, z nichž jsou získány, nelze říci, že by je Heidegger vždy odděloval. Viz např. SuZ 321n/284.

života a úzkost vytěsni jako nesmyslnou chvilkovou slabost. Úzkost tak znamená příležitost uvědomit si ve výkonu zvládnání situace sám sebe.

Provinilost, jež tvoří druhý pilíř Heideggerovy definice člověka, nespočívá v jakékoli morální vině, nýbrž v dvojí negativitě jeho existence. Negativita zde znamená něčím nebýt a Heidegger ji nachází jednak ve vrženosti, jednak v rozvrhu.

Heidegger objasňuje tento rys existence analýzou svědomí. Špatné svědomí říká, že jsme něco měli udělat jinak, dobré svědomí, že jsme jednali, jak jsme měli. Na špatném svědomí je ovšem dobře vidět, že v přísném smyslu nás nenabádá, jak konkrétně jsme měli nebo máme jednat. Jeho smyslem není nacházet pro nás alternativy použitelné v dané situaci, nýbrž na alternativnost jednání pouze obecně poukazovat. Pro Heideggera je na svědomí důležitý právě jeho vztah k jinakosti – špatné svědomí říká: „Měl jsem jednat jinak,“ dobré svědomí zase: „Neměl jsem jednat jinak.“ Stejně tak jako je pro svědomí charakteristické jeho směřování k mravnímu „Ty máš...“, neobejde se bez poukazu k otevřenosti různých možností, odlišných od uskutečněné nebo předsevzaté. Proto také Heidegger při analýze naladění svědomí nepoukazuje na pnutí mezi faktickým činem a obecnou zásadou či zákonem, které jistě může být velmi intenzivní, obzvlášť dostane-li se jeden čin pod zorný úhel dvou vzájemně neslučitelných zásad, nýbrž na úzkost vyvolanou tím, že svědomí odvádí pozornost od konkrétního jednání, kterým člověk je nebo může být, aniž by říkalo, jak má být jinak. Úzkost jakožto „tísňivá *nehostinnost*“ nevzniká ve světě zabydleném různými konkrétními zásadami, nýbrž z něj odvádí neznámo kam, a právě toto „neznámo kam“, tato neurčitost jinakosti umožňuje Heideggerovi určit úzkost jako strukturní moment svědomí.

Podobně jako u úzkosti ani u svědomí není člověk více sám sebou, čím déle se v takovém stavu nachází, nýbrž tím, jak na něj odpoví. Bere-li svědomí v potaz nikoli jako mravní, nýbrž jako existenciální fenomén, tzn. má-li vztah k jinakosti svých jednání, odpovídá podle Heideggera autenticky. Jinakost sama je široký pojem, k jehož upřesnění bude třeba se postupně propracovat. Nicméně již teď je zřejmé, že jí není myšleno žádné zdůraznění proměnlivého charakteru člověka. Být sám sebou neznamená být jiným, stejně jako imperativ „Buď sám sebou!“ neznamená „Změň se!“ Tento pojem podtrhuje bytí možností, ovšem nikoli coby dění a změnu, nýbrž v jejich vzájemné výlučnosti. Autenticky či neautenticky pak jednám *vůči* svým možnostem.

Právě schopnost zaujmout vztah k vlastním možnostem, tj. být *sebe-vztahem*, nakolik *jsem* svými možnostmi, představuje formální definici bytí sebou samým. Vymezení tohoto sebevztahu není totožné s tezí, že člověk volí své možnosti libovolně. Mohlo by se totiž zdát, že zde rozvinutý vztah k různým alternativám koliduje s fakticitou člověka, tj. s již hotovými uzavřenými skutečnostmi, kterými člověk je a které nemůže změnit. Právě v tom, že člověk je mnohým, co si sám nedal, a ve svém faktickém jednání se musí spoléhat na řadu skutečností, které nemůže změnit, se ukazuje, že v tomto ohledu sám sobě smysl nedává, nýbrž je na smysluplnost mnohých věcí odkázán. Pohled na fakticitu z úhlu jinakosti tuto skutečnost nemůže popírat. Může ovšem proměnit její význam. Vcházím-li do každé situace z rámce, o nějž se v dané situaci nejedná, který je pro ni již hotový a který nemůžu změnit, je třeba nejprve *přijmout* fakt, že toto je moje výchozí pozice, z níž se k věcem vztahuji, tedy že *nejsem* v žádné jiné. Pouze vztahuje-li se mé jednání k alternativní situovanosti, je „obklopeno“ těmito aktuálně neexistujícími alternativami neboli moje vrženost je prostoupena negativitou. Negativitou vrženosti tedy Heidegger podtrhuje situovanost jednání. Přijmout, kým jsem, znamená vymezit se vůči tomu, kým nejsem.⁵

Oproti tomu rozvrhová negativita spočívá v přijetí toho, že při volbě svých životních možností je z principu nemůžu realizovat všechny. Negativitu rozvrhu ukazuje Heidegger snazší úvahou:

„Jakožto ‚moci být‘ stojí pobyt pokaždé buď v jedné, nebo v druhé možnosti, jednou z nich tedy vždy není a v existenciálním rozvrhu se jí vzdává. Rozvrh je určen negativitou nejen jakožto vždy vržené bytí základu, nýbrž je bytostně *prostoupen negativitou jakožto rozvrh*. [...] Negativita [...] patří k bytí pobytu jakožto svobodného pro existenciální možnosti. Svoboda však *jest* jen ve volbě jedné možnosti a tato volba znamená: nést to, že jsme nezvolili a nemohli zároveň zvolit druhou.“ (SuZ 322n/285.)

Negativita – zde ztotožněná se svobodou – spočívá v tom, že jedna možnost vylučuje druhou. I tento rys je výsledkem analýzy svědomí, neboť právě ona položila

⁵ Pozorný čtenář si jistě všiml, že Heideggerův pojem „vrženost“ chápu při výkladu negativity vrženosti v prvním významu, tj. jako fakticitu, nikoli jako vztah k tíži existování. Jistě je možné chápat svědomím odkrytý sebevztah člověka jako vztah jednání a jeho tíže, avšak v takovém případě by analýza svědomí v tomto bodě nepřinesla nic jiného nežli analýza úzkosti. A přestože je úzkost strukturálním momentem svědomí, není s ním totožná. Oproti tomu Günter Figal chápe odhodlanost výlučně jako pochopení, že jednání je odpovědí na „neurčité bytí“ odkryté v úzkosti. (Figal, 2000, 248, 265 et passim.) Negativitu člověka – jeho provinilost – dosvědčenou ve svědomí pak ztotožňuje s uzavřeností tohoto bytí v upadající obstarávání. (Tamt., 248.) V jeho výkladu svědomí pouze přebírá, co již odkryla úzkost, resp. svědomí zabraňuje neautentickým řečem, aby se zmocnili úzkostí odkrytého bytí. (Tamt., 259.)

prst na ono „bud’ – anebo“ možností. Bytí sebou samým tudíž spočívá v tom, že tento charakter rozvrhování svých možností přijmeme. Závažnost takového aktu se ukáže v momentě, kdy se realizací jedné hodnoty vzdáváme jiné, čímž realizujeme část sebe na úkor jiné části. Přestože pro nás něco podstatného v tomto smyslu ubude, stáváme se tím podle Heideggera sami sebou. Jak vidno, určení svobody nespočívá v nalezení jednoznačného hodnotového řádu, který by tento konflikt vyřešil, nýbrž v *přijetí* této situace jako nevyhnutelně náležející k životu. To je možné, jen nakolik si uchováváme vztah k nerealizovaným možnostem.

Provinilost jakožto dvojí negativita existence pointuje konečnost lidského života. Ukazuje, jak jsou jeho aktuální možnosti obklopeny neaktuálními, přesto stejně závažnými. V tomto smyslu je bytí člověka prostoupeno převahou nebytí. Způsob, jak je vržen do světa i jak se rozvrhuje, má svou mez, svůj konec tam, kde hraničí s tím, jak vržen není a jak se rozvrhovat nemůže.

Smrt představuje podle Heideggera pro veřejný výklad světa podobný oříšek jako úzkost. Díky tomu, že se nachází na okraji lidského bytí jako jeho poslední možnost již žádné možnosti nemít, nemůže být snadno začleněna do sdíleného rozumění. Vědomí vlastní smrti, tj. smrti, k níž já jakožto jednatel nutně směřuji, je vlastně všemožnou kulturní tematizací podle Heideggera spíše potlačováno. Ztělesněním této rozpačitosti může být epikurejská moudrost – „Jsem-li zde já, není tu smrt, a je-li tu smrt, nejsem tu já.“ Heidegger proti tomu trvá na smrti „uvnitř“ života, tj. na smrti, k níž život ze své podstaty směřuje. Takto, je-li zde život, je zde vždy již i smrt. Přirozeně však nikoli ve stejném významu jako u zmíněného epikurejského výroku, nýbrž jako směřování. Heidegger toto směřování přirovnává ke zrání plodu. (SuZ 280/243n.) K bytí plodu patří dozrávání, tedy určité dění k ještě neuskutečněné fázi, podobně jako k bytí člověka patří směřování ke své smrti. Přes tuto formální shodu však Heidegger analogii rychle končí, neboť rozdíl mezi koncem života a naplněním ve zralosti ji neumožňuje vést dále. Byť se jedná o určení formální, přesto lze říci, že každá možnost, jíž člověk je, směřuje ke smrti, nakolik je každé dění orientováno do budoucnosti, a člověk je tudíž v tomto smyslu „bytí ke smrti“.

Analýza smrti má v rámci *Bytí a času* problematické a zároveň klíčové postavení. Na jednu stranu není zřejmé, co jejím provedením Heidegger získal s výjimkou formálního určení možnosti jako dění. Na druhou stranu se podle něj v „bytí

ke smrti“ otevírá člověku možnost uchopit *celé* své bytí. Nespokojen s tím, že určení člověka jako možnosti implikuje jeho permanentní necelost, otevírá Heidegger druhý oddíl *Bytí a času* otázkou po jeho celosti. Jelikož se člověk *qua* možnost otevřeně děje, existuje vždy ještě fáze tohoto dění, jež není aktuálně přítomná, nýbrž budoucí. Je-li ovšem člověk tak, že vždy ještě něčím není, neznamená to principiální problém pro tematizaci jeho *celého* bytí, ptá se Heidegger. A odpovídá si negativně: Bytí člověka je možné postihnout i bez toho, abychom znali všechny skutečnosti, které se mu ještě nestaly. Naopak by takový postup implikoval, že člověk je pojat jako suma částí, tj. výskytové jsoucno, jemuž ještě něco chybí. Smrt uchopená nikoli jako poslední dílek mozaiky života, nýbrž jako trvalá charakteristika dění možností, jimiž člověk je, představuje odpověď na tuto námitku.

Domnívám se, že pro pochopení struktury Heideggerova argumentu je důležité číst pojednání o bytí ke konci od konce. Tím vysvitne, *k čemu* jej Heidegger vlastně potřebuje. Na místě, v němž se má ukázat úzká propojenost odhodlanosti a vztahu k smrti, tj. kde se propojuje analýza svědomí s analýzou smrtelnosti, píše:

„Vlastním smyslem odhodlanosti je rozvrhovat se do [...] ‚být vinen‘, jímž pobyt jest, pokud jest. Existenciální převzetí této ‚viny‘ v odhodlanosti je tudíž autentické jen tehdy, stala-li se odhodlanost ve svém odemykání pobytu sama sobě *natolik* průhlednou, že ono ‚být vinen‘ chápe *jako trvalé*. Takové rozumění je však možné jen díky tomu, že si pobyt své ‚moci být‘ odemkne ‚až do konce‘. *Být do konce* však u pobytu znamená existenciálně: bytí *ke* konci.“ (SuZ 343n/305.)

Smrt uchopená jako bytí ke konci, tj. dění, má člověka přivést k tomu, že jeho charakteristiky odhalené analýzou svědomí jsou trvalé, ačkoli nakolik je člověk možností, stále se před ním nachází něco neuskutečněného. Z této otevřené budoucnosti se zrodila otázka, zda by člověk nemohl dosáhnout svého uskutečnění, tak jako plod zralosti. Kdyby tomu tak bylo, ohrozilo by to další jeho bytostný rys – vzájemnou výlučnost skutečně hodnotných možností, neboť by pro člověka existovalo privilegované uskutečnění, jehož dosažení nebo úsilí o jeho dosažení by mohlo fungovat jako kritérium správné volby. Proto je tak důležité ukázat, že člověk *qua* možnost žádné poslední uskutečnění nemá, nýbrž vždy část sebe ve prospěch jiné části ztrácí. Otevřená budoucnost tudíž bytí možností neohrožuje, nýbrž k němu bytostně patří. To ovšem znamená, že určení člověka jako možnosti jej nezasahuje částečně –

není totiž třeba doplnit tuto možnost o uskutečnění – nýbrž celostně. Z hlediska plynutí času lze tedy říci, že charakteristiky možnosti znamenají pro člověka *trvalé* rysy.

Stejně jako v předešlých analýzách i zde hledá Heidegger zkušenost, která by tento rys lidského bytí ukázala. Jeho nároky na ní jsou vysoké: Smrt je nutno vystihnout nikoli v jejím možném uskutečnění, tzn. ani jako hrozbu či blízkost smrtelného nebezpečí, ani jako zážitek smrti druhého člověka, nýbrž pouze jakožto čistou možnost. Existuje ale vůbec nějaký takový stav, který by člověku ukázal smrt jako dění? Heidegger si po vyřazení řady kandidátů pomůže nakonec opět myšlenkovou figurou úzkosti. Tam, kde se k vlastní smrti vztahují úzkostně, ukazuje se mi jako nedostižný, či lépe: nepředstižný cíl mého dění. To dává dobrý smysl, nakolik úzkost jakožto ztráta smyslu znemožňuje navázat vztah k jakémukoli smysluplnému faktu, včetně smrti druhého či vlastní blízké smrti.

Duševní stav, který zakládá Heideggerův pojem smrtelnosti, spočívá v uvědomění si jistoty toho, že to, jak jsme, jednoho dne přestane. Tento jednoduchý fakt lze jistě snadno konstatovat, ovšem to není totéž jako jej prožít. Ztrátou vlastního bytí nelze projít, ani není v přísném smyslu slova představitelná, neboť na ni žádný fantasijní obraz nestačí. Právě z této její nezměrnosti pramení úzkost. Podle Heideggera však tento stav není totožný s kontemplací smrti, tj. s nahlédnutím nutnosti smrti nebo její protikladnosti všemu životu, byť by takové uvědomění bylo jakkoli silné, nýbrž obsahuje též vědomí, že na nás smrt nevyhnutelně čeká a my, ukrajující z nám určeného životního času, jí jdeme naproti. Smrt nás neděsí pouze jako něco vůči životu zcela nesouměřitelného, ale též jako něco, k čemu život ze své podstaty směřuje. Tento výklad smrti staví člověku před oči pohyb k vlastní nicotě, jehož se chtě nechtě účastní, a tak podtrhuje jeho charakter dění možnosti.

Heideggerovou obecnou strategií je získávat pojmy ze zkušeností. Proto hledá takové zkušenosti, které jisté pojmy již předznačují. Jelikož celá jeho úvaha kulminuje v pojmu možnosti jakožto dění bez konečného stavu, jistě by si mohl ušetřit náročné zkoumání smrti a namísto něj např. argumentovat, že dokud je člověk živ, stále něco uskutečňuje svými fyzickými pohyby či myšlením. Taková úvaha by se však zakládala na pozorování a konstatování, což je podle Heideggera člověku nepřiměřený počátek zkoumání. Heideggerův postup má ovšem zřetelnou nevýhodu spočívající v náročnosti introspekce a ojedinelosti úzkostných stavů, se kterými pracuje.

Odhodlaný člověk

Čeho jsme interpretováním úzkosti, svědomí a smrti dosáhli? Vlastní bytí člověka spočívá podle Heideggera v přijetí provinilosti, připravenosti k úzkosti a uvědomění smrtelnosti. Člověk jsa jednou není jinými možnostmi, schopen ztratit smysl je tím, kdo zvládá svůj svět, a to takovým způsobem, že si je vědom stálosti této své situace. V tom spočívá obsah Heideggerova určení člověka jako „předběhové odhodlanosti“, jeho bytí sebou samým. Je-li nyní obsah těchto tří pojmů jasný, mohou být interpretovány vzhledem k určení člověka jako možnosti, lze také ukázat jejich individuující charakter, vyjasnit, v jakém smyslu je člověk sebevztahem, a tím dát jasný smysl onticko-ontologické diferenci.

Úzkost, svědomí a smrt ukazují každá svým vlastním způsobem, že lidské bytí spočívá v možnosti. Každá z těchto zkušeností totiž míří na jeden ze tří významů pojmu možnost. Heideggerův výklad tím nabývá jisté schematické symetrie.

Člověk jako možnost ve významu být něčeho schopen je v úzkosti zneschopněn k čemukoli. Skutečnost, že je schopen ztratit veškerou schopnost jednat, ukazuje na výkon zvládání situace zakládající všechna tato jednání i významy věcí, který by ovšem bez této zkušenosti zůstal skrytý. Úzkost tak míří na bytí možnosti ve smyslu být něčeho s to. Oproti tomu svědomí směřuje k pojmu možnosti ve významu být jednou z alternativ, neboť v sobě obsahuje poukaz na jinou možnost, jíž člověk může či mohl být. Tuto jinakost pak Heidegger uchopuje pojmem negativity, jenž náleží možnosti jakožto možnosti být jinak. Konečně úvaha o smrti míří na možnost jako dění bez finálního uskutečnění. Úzkostný prožitek vlastní smrtelnosti ukazuje jednosměrný pohyb člověka k jeho nebytí.

Tyto tři zkušenosti jsou vzájemně neredukovatelné, přesto úzce propojené. Zvláštní postavení má úzkost, protože je nejenom jednou z nich, nýbrž také strukturním momentem zbylých dvou. Ovšem ve svědomí a prožitku vlastní smrtelnosti je úzkost modifikována, neboť tyto zkušenosti nepoukazují v posledku na ten samý rys bytí možností jako ona sama. Ze vztahu úzkosti a bytí ke smrti vyplývá ovšem také jedna možná kontradikce: Jestliže smrt ukazuje dění možností jako stálý rys člověka, ale úzkost spočívá právě v tom, že člověk na okamžik možností být přestane, vyplývá z toho, že buďto možnost jakožto schopnost a možnost jakožto dění nejsou dvě stránky

jednoho pojmu, nýbrž dva různé pojmy a člověk může být jedním, aniž by byl druhým, anebo se dění možností v úzkosti zastaví a člověk má možnost nebýt možností i jinak, než že zemře. Promyšlení těchto alternativ by vzhledem k tématu práce znamenalo odbočku, proto se mu zde nebudu dále věnovat.⁶

Přestože již byla vyložena struktura všech tří zkušeností, kterými získává Heidegger bytí člověka, stále ještě chybí popis samotného stávání se sebou. Jakým způsobem si člověk uvědomuje svou individualitu? Již samotné kladení otázky poukazuje k tomu, že existuje stav, v němž člověk *stricto sensu* ještě individuální není. Ovšem co zde znamená individualita? Na rozdíl od středověkých filosofů již Heidegger nehledá princip jednoty, který znemožní dělení jednotlivce po způsobu dělení rodu na druhy. Taková úvaha má svůj počátek u obecného a ptá se na příčinu nepřenositelnosti jeho charakteru na jednotlivé. Ovšem na druhou stranu toto schéma ani zcela neopouští. Heideggerova úvaha totiž začíná popisem neosobního veřejného způsobu bytí, z něhož se člověk teprve vlastním aktem dostává ke své individualitě. Hlavní význam bytí sebou tak spočívá v nezaměnitelnosti. Zatímco existence ve společnosti člověka podrobuje moci veřejného anonymu, tzn. že člověk dělá, co dělají všichni ostatní, a tudíž je ve svém jednání s kýmkoli zaměnitelný, jednání vyvážané z této moci je nezaměnitelné, neboť za ním stojí jeden konkrétní člověk. Individualita tedy značí právě nezaměnitelnost: Nejsm kýmkoli, nýbrž sám sebou.

Jak tedy funguje proměna člověka z jednoho do druhého způsobu bytí ve třech popsanych zkušenostech? Úzkost člověka především vytrhuje z jakéhokoli smyslu, tedy i z veškerých struktur, které si osvojil díky veřejnému výkladu světa. Právě fenomén tíže existence, tj. toho, že člověk jednat *má*, dohromady s destrukcí významnosti jej staví před úkol vrátit se zpět do světa jednání, tzn. *převzít* různé konstelace smyslu a opět se do nich zapojit. Jelikož je úzkostí zbaven veškerého smyslu, je nyní *na něm*, aby se k němu postavil. Právě v aktu převzetí svého světa, který „je na něm“, spočívá rozdíl mezi vlastním a nevlastním existováním. Jinak řečeno: Návrat z úzkosti umožňuje spatřit sebe, jak se vracím. Stále však mám možnost si tento svůj akt zastřít tím, že jej přehlédnu příliš zaměstnán jednotlivými úkoly. Obrat k individualitě tedy probíhá ve dvou krocích: Úzkost v první řadě vrhne člověka do *samoty* naléhajícího světa zbaveného smyslu. Následně mu umožní, aby se vrátil, tj. převzal záležitosti opět do

⁶ Problémy, které z tohoto sporu vyplývají pro pojem času a identity, pojednává obsírně a originálně Alice Koubová. Viz Koubová (Kliková), 2007, 166nn.

svých rukou a uvědomil si při tom výkon tohoto převzetí. Tím před ním také vyvstává distance mezi ním a vším, co ve světě obstarává. To jistě neznamená, že jednotlivé úkoly na něj začnou méně naléhat nebo že získá zvláštní moc je efektivněji řešit. Rozdíl oproti běžnému jednání spočívá spíše v tom, že je vůbec schopen netriviálně odlišit sebe od toho, čím se zabývá. Zda a jak se to promítne do způsobu, jak ve světě jedná s lidmi a věcmi, nechává Heidegger otevřený. Lze také říci, že jednotlivé věci a jejich vztahy, které člověk ve světě obstarává, si na něj činí nárok, a tudíž nad ním mají jistou moc. Člověk však musí tuto moc přijmout jako svou a v tomto aktu se ukazuje on sám jako přebírající její tíhu. Pokud ji nedokáže integrovat, ocitá se naopak v úzkosti. Touto úvahou však člověk přestává být dostatečně definován tím, čím se zaobírá, nýbrž je třeba zohlednit, že zaujímá i určitý postoj.

Svědění staví člověka před volbu, kterou provedl nebo má provést. Často též zviditelňuje volbu, která se odehrála mimoděk, ukazuje volbu tam, kde bylo jen samozřejmé jednání. Volba je možná jen mezi různými alternativami a svědomí podtrhuje charakter jejich vzájemné výlučnosti. Obrat k bytí sebou pak spočívá v přijetí tohoto rysu možností, a to jak na straně fakticity – přijímám svou situaci, tak na straně rozvrhu – přijímám, že realizuji jen některé pro mě významné možnosti. Tím vymezuji, co jsem, od toho, co nejsem a nebudu. Tento akt přijetí není samozřejmý, je *na mě* a přibližuje mě jednak tomu, kým jsem se již stal, jednak zostřuje vědomí volby mých právě nastávajících možností. Právě toto přijetí znamená, že možnostmi nejenom jsem, nýbrž že k nim zaujímám postoj. Ve skutečné volbě, v níž se jedné hodnoty vzdávám, abych zvolil jinou, nesu tíhu toho, co jsem nezvolil. Volbu doprovází vědomí „mohu takto, ale volím raději toto“ a tíha vědomí této křižovatky ukazuje na mě jako na toho, kdo ji musí snášet, tím že volbu vykonal. Také ve vrženosti přijetím toho, co jsem, přebírám plnou váhu toho, že nejsem něčím jiným. Tyto poukazy se mohou zdát banální. Vždyť je přeci každému jasné, že čas od času je třeba se rozhodnout, jak dál. Veřejný výklad skutečně nějaké povědomí o volbě má, ovšem snaží se zbavit právě její negativity např. řečmi o tom, že „v takové situaci by to přece každý udělal právě takhle“. Stávání se sebou samým tedy spočívá v odpovědi na jinakost odkrytou svědomím, konkrétně v přijetí vlastní situace a přijetí tíhy nezvolených možností. Zde se nabízí obtížná otázka, jak vlastně funguje tato dvojí negativita dohromady. Přijetí toho, čím již jsem, nemůže zmírnit tíži spojenou s volbou. Nelze říci, že by poskytovalo

kritérium. Vztahu obou negativit rozumím spíše tak, že přivedení k vlastní situaci znamená rozeznání skutečné volby, tj. volby, jež naváže na můj dosavadní životní příběh, a naopak odvržení disjunkcí, které k tomu, kým jsem se již stal, nemají co říci, byť by v jiné situaci platily. Nenabízí totiž žádnou skutečnou tíhu, jelikož mně neodebírají žádnou vskutku vlastní možnost. Stát se sebou samým tedy podle této interpretace znamená volit a ve volbě se vzdávat něčeho pro mě hodnotného.

Největší oříšek (nejenom pro veřejný výklad) ale představuje bytí sebou spojené s bytím ke smrti. Na první pohled by se mohlo zdát nejsnazší, vždyť smrt má každý svou vlastní a nutnost zemřít nelze někomu odebrat ani obětováním vlastního života. Uvědomění si vlastního směřování k nezměrnému nebytí je úzkostné, a tudíž vytrhávající z naší zapletenosti do světských záležitostí, nicméně takto pozastavuje naše jednání, nakolik je úzkostí, nikoli nakolik je úzkostí *ze smrti*. Ačkoli i zde Heidegger mluví o „převzetí“ smrti (SuZ 287/250.) ve snaze najít určení symetrické zbylým dvěma způsobům stávání se sebou samým, nakonec smrt nepotřebuje k zachycení žádného aktu, kterým by člověk převzal tíhu existence a kterým by na smrt odpovídal, nýbrž k pohledu na celek života, tj. k zaručení toho, že se člověk nikdy nepřestane dít a měnit směrem do budoucna, a tudíž bude až do své smrti otevřenou možností. Právě absence odpovědi na úzkost ze smrti a její funkce v argumentu zaručujícím celkovost člověka ji činí odlišnou od předchozích dvou způsobů stávání se sebou samým.⁷ Bytí ke smrti tedy vlastně ukazuje, že předchozí rysy autenticity založené na bytí možností se týkají celé existence, ovšem nepřidává vlastní způsob, jak být sám sebou.

Nyní je zapotřebí najít jednotnou interpretaci těchto tří zkušeností, tzn. společný průsečík jejich výkladů. Již bylo řečeno, že každá z nich poukazuje, byť rozdílným způsobem, na možnostní charakter člověka. Lze tedy shrnout, že člověk je sám sebou, nakolik si činí průhledným svůj charakter být možností. Ovšem tato průhlednost, jak jsme viděli, přichází s určitým aktem, který teprve odkrývá fenomén bytí sebou. Člověk je sám sebou, nakolik tento akt vykonává. Co tedy musí člověk vykonat, aby byl sám sebou?

Skutečně pozitivní vymezení nabízí Heidegger v analýze úzkosti a negativity existence. Při návratu z úzkosti přebírám tíži existování v jednotlivých svých

⁷ Jiným způsobem zpochybňuje symetrii smrti s úzkostí a svědomím Günter Figal. Podle něj se Heideggerem definované bytí ke smrti skládá ze dvou různých částí – „dění ke“ a „smrti“, které nenabízí žádný styčný bod. Srov. Figal, 2000, 221nn.

možnostech a tíži s tím spojeného výkladu věcí ve světě a záležitostí, jimiž se zaobírám. V přijetí vlastní negativity přebírám tíži toho, že nemohu být oběma vzájemně se vylučujícími možnostmi. V situované volbě, tzn. volbě, která si své možnosti nechává otevřít konkrétní situací, se příklonem k jedné možnosti pro mě důležité vzdávám jiné. Hledaným aktem, jímž si člověk sjednává jasno o svém bytí sebou, je tudíž *přijetí tíže existence*. Nic jiného netvoří obsah Heideggerova pojmu „odhodlanost“.

Řekli jsme, že individualita člověka spočívá v jeho nezaměnitelnosti. Na základě pojmu odhodlanosti není člověk nezaměnitelný, nakolik je určitou možností nebo kombinací možností, nýbrž nakolik převzal tíhu své existence. Skutečnost, že jej v jakékoli činnosti může někdo zastat, tedy nemá v posledku vliv na jeho zaměnitelnost, neboť se týká pouze jednotlivých možností, nikoli aktu, kterými si je přisvojuje.

Na tomto místě nelze přehlédnout, že jsme společně s Heideggerem došli k výměru lidského bytí na základě dvou odlišných úvah. Tuto skutečnost předznačily již dva různé pojmy vrženosti. Na jedné straně je lidské bytí určeno jako možnost výkladem naladěného rozumění svým nejobyčejnějším záležitostí, na druhé straně je význam určení člověka jako možnosti doveden do důsledků až teprve na základě aktu přijetí vlastní tíže existence, který je možné nevykonat a který také člověk „zprvu a většinou“ nekoná. Heidegger chápe druhou úvahu jako radikalizaci a plné prosvětlení první, včetně zkušeností, které je zakládají. Jejich vztah je však třeba podrobit dalšímu zkoumání.

Odhodlanost v sobě zahrnuje dva aspekty, které si lze zpřítomnit jako pohyb. Heideggerovým cílem není zavést nedosažitelný ideál jednání, k němuž by se člověk měl postupně přibližovat, ani najít ideální stav, v němž by se měl pokud možno nacházet. Člověk může odkrýt podstatné rysy svého bytí, pokud význačnými zkušenostmi sám *projde*. Heidegger tedy netvrdí, že vztah k tíži existence spočívá v maximálním přiblížení k ní, ani v setrvávání ve stavech, v nichž je tíže jednoduše nejintenzivnější. Odhodlanost značí naopak *přijetí* této tíže, tzn. návrat k jednání. Aby zdůraznil dokonavost tohoto pohybu užívá Heidegger právě slova odhodlanost, jímž míří na rozdíl mezi člověkem, který se *stále ještě* odhodlává, a tím, který se *už* odhodlal a jedná. Kdyby se totiž stále jen odhodlával, stal by se z něj člověk nerozhodný, nikoli odhodlaný. Na příkladu svědomí si lze tento rys názorně přiblížit. V závěru slavné pasáže třetího jednání nechává Shakespeare promluvit Hamleta takto:

Tak svědomí z nás dělá zbabělce
a zdravá barva rozhodného činu
se roznemůže zbledlou meditací,
záměry velké významem a vahou
se odvracejí z vytčeného směru
a neuzrají v čin.⁸

Hamlet je od pomsty vraždy svého otce zadržován svědomím, neboť takovým činem by se sám provinil. V tomto stavu má sklon k meditativním úvahám, jimiž jedine může postihnout svou rozpolcenost mezi mstou a rezignací. K jednání však nedospívá, neboť právě nezvládá nést tíhu nepřijaté možnosti, ať už by jí byla rezignace na mstu nebo definitivní rozvrat rodiny. Svědomí, jakkoli nechává vystoupit konflikt možností, nedostačuje k jednání, z něhož zůstává jen „velký záměr“. K návratu mezi jednající bytosti tak Hamletovi chybí dokončit odhodlávání a stát se odhodlaným.

Heidegger si však zřetelně uvědomuje i problém opačného extrému: člověk pouze „rozhodný“ na své volbě lpí a žádná situace ho nepřivede k tomu, aby své rozhodnutí změnil. (SuZ 346/307n.) Takový člověk vlastně otevřeností pro různé možnosti pouze rychle projde, ale neudrží k ní nadále žádný vztah. Odstíněním od těchto dvou krajních případů je získán pojem odhodlanosti v jeho *vidové podvojnosti*.

Odhodlaný člověk udržuje *vztah* mezi možnostmi, pro kterou se rozhodl, a rozhodováním samotným. Nakolik již tento pohyb dokonal, je rozhodnutý a je jednou konkrétní možností, ovšem zůstává přitom otevřený pro ostatní možnosti, které nezvolil, nikoli však tak, že se utápí v nerozhodnosti neuzavřené volby, nýbrž tím, že zůstává otevřen pro její přehodnocení. Je schopen jak přehodnotit svou volbu, tak si za ní stát. I na konci pohybu rozhodnutí se tedy vztahuje k jeho počátku a i tehdy, když ho dokonal, je pro něj stále ještě otevřený a v tomto smyslu ho stále koná.

Stejným schématem lze popsat i průchod úzkostí. Ani zde nevzniká odhodlanost tím, že by v ní člověk setrval neschopen jakéhokoli jednání, ani tím, že by se z ní co nejrychleji vrátil ke svým možnostem, jak být ve světě, a ji samotnou vytěsnil jako pouhé nic. *Přijetí* tíže existence znamená vztah k úzkosti, ve které na mě tíže naléhá, za současného podržení stavu, který již úzkostí není.

Odhodlanost byla na základě tří významů pojmu možnosti určena jako průhlednost existence, tj. existování ve shodě s ním, že člověk je možností. Nyní se ukazuje, že člověk se jako možnost může „původně“ zahlédnout, pouze pokud v ní a

⁸ Shakespeare, 2002, 66.

z ní udržuje vztah k tíze existování. Vztah k tíze existence však znamená, že člověk není se svými možnostmi jednoduše identický, nýbrž že je musí *převzít*. Tím se celá koncepce dostává na okraj formálně-logického paradoxu: Člověk je i není svými možnostmi. Je jimi, nakolik je něčeho schopen svým jednáním dosáhnout, nakolik se sám děje a uskutečňuje změnu a nakolik se některých vzdává, aby mohl být jinými. Není jimi, nakolik je schopen vyvinout k vlastním možnostem vztah, který nechává vyvstat jeho bytí sebou jako „*Já přebírám tíhu svých možností jako svou vlastní*.“ Právě jako ten, kdo se vztahuje, není tímtéž, k čemu se vztahuje. V převzetí tíhy existence se tak skrývá podstatná distance k vlastním možnostem.

Převzetí existenciální tíže značí vztah k původu či počátku možností a pod pojmem vidová podvojnost se skrývá konkrétní schéma, kterým jej Heidegger chce myslet. Člověk je možností, která může, ale nemusí vykonávat vztah ke svému počátku. Jinými slovy může být nebo nebýt sám sebou. Tímto vztahem se ale možnost nestává něčím jiným nežli možností, neboť vztah k počátku pouze podtrhuje její vlastní charakter. Takto vzniká vztah možnosti k jejímu bytí, a tudíž i sebevztah člověka. Zároveň je ovšem nutné rozlišit možnost s tímto vztahem a bez něj. Tím se dostáváme ke konkrétnímu obsahovému vymezení onticko-ontologické diference v případě člověka. Možnost je určitá *ontická* možnost člověka, její *bytí* spočívá právě v onom „počátku“, který neukazuje nic jiného nežli její vlastní charakter, neboť se jedná právě o bytí *jsoucna*. Zároveň toto bytí může být člověkem přijato, nebo ignorováno. Tyto dva postoje či vztahy vůči vlastnímu bytí nejsou identické, ačkoli možnost nepřestane být možností, i když není její charakter možnosti odhalen, a neztratí svou tíži, i když si jí člověk není vědom. Proto lépe nežli mluvit o *možnosti* být nebo nebýt sám sebou, je fixovat tento rozdíl jako dva různé *způsoby*, jak se k bytí možností stavět. Člověk vskutku nemá možnost nebýt možností (jinak nežli že zemře), ovšem má možnost být možností takovým způsobem, že nepřebírá tíhu bytí možností, a tudíž své bytí možností vlastním způsobem nenahlíží.

Onticko-ontologická diference v případě člověka značí právě toto rozlišení mezi konkrétní možností a zhlédnutím jejího plného bytí, tj. převzetím tíhy existence. Člověk, který tíhu nepřebírá, se tak pohybuje pouze na rovině *jsoucen*, odkud nemá možnost, jak by své bytí nahlédl. Proto podle Heideggera nepostřehuje zásadní rozdíl mezi sebou a věcmi ve světě a sám sebe chápe jako jednu z nich. Žádná věc ovšem není

schopna udržovat vztah k sobě samé přijetím tíhy vlastního existování, což se odhalí, až teprve když člověk vlastním aktem tento vztah k sobě samému v sobě objeví. Jelikož ho nic z roviny jsoucen nemůže k jeho bytí přivést, potřebuje vytrhující zkušenost úzkosti, svědomí či úzkosti ze smrti, aby tento akt vůbec mohl provést. Tyto zkušenosti patří k jeho zcela konkrétním ontickým možnostem, mají ovšem oproti jiným větší ontologickou závažnost. Díky nim se mu odkrývá dimenze, z níž chápe nedostatečnost prostého bytí možností vůči tomuto nově odkrytému vlastnímu či původnímu bytí. Jistě má i člověk mimo zmíněné význačné zkušenosti ponětí, co znamená být sám sebou, ovšem čerpá ho ze vztahu možností a světa, čímž sám sebe identifikuje s určitými možnostmi a nenechává vystoupit svou radikální nezaměnitelnost. Oproti tomu odhodlaný člověk chápe, že je možností, díky vztahu k ní, a proto též vidí, že si dříve jakožto neodhodlaný tento vztah zakrýval svou úplnou identifikací s možnostmi. Díky tomuto náhledu do vlastního bytí může Heidegger interpretovat vztah identifikace s možnostmi vůči přijetí tíhy existence jako „upadání“, tzn. odpadání od sebe samého či zakrývání si sebe samého. Co znamená být sám sebou, se tedy plně objeví až převzetím tíže existence, do té doby zná člověk sám sebe jen zakrytě.

Zavedením onticko-ontologické diference do definice bytí člověka se tudíž mění pojetí jeho identity. Člověk byl definován tím, co v naladěném rozumění obstarává, neboť tato jeho činnost ve světě se zpětně odráží v tom, kým je. I teoretická reflexe, která by konstatovala, že k bytí člověka patří, že vždy obstarává a bude obstarávat situovaně, zůstává podstatně na tomto povrchu. Z fenoménu zapletenosti do světa nelze získat více nežli *prostou identitu* člověka a jeho možností. Oproti tomu je člověk plně definován fenoménem bytí sebou samým, jímž se vytváří jeho sebevztah. Identita jakožto sebevztah není totožná s prostou identitou. Zároveň ji však neruší, pouze na ni vrhá nové světlo: Prostá identita nestačí na definování člověka.

Revize onticko-ontologické difference

Určením sebevztahu jako podstatného rysu bytí člověka zavádí Heidegger jasnou hranici mezi bytím a jsoucnem. Teze této difference má přirozený důsledek v tom, že k plnému určení bytí člověka nestačí úvaha pohybující se na úrovni jsoucna. V tomto smyslu je třeba ji opustit, abychom se k ní mohli posléze vrátit pohledem z roviny bytí. Přestože je z Heideggerovy úvahy zřejmé, jakým aktem si člověk zjednává jasno o svém bytí, stejně jako důvod, proč si tímto aktem nic ke svému bytí nepřidává, a tudíž toto bytí zůstává bytím jsoucna, nechává přesto otevřené, zda a jak se ujasnění vlastního ontologického statusu promítne do způsobu, jak sám sobě jakožto konkrétnímu individuu a svému životu rozumí a jaké možnosti si tímto rozuměním otevírá či naopak uzavírá.

Tuto otázku je možno odmítnout, vždyť se přeci pohybujeme v ontologickém zkoumání, zajímá nás tedy povaha samotného pojmu možnosti, nikoli ta či ona ontická možnost člověka konkrétně. Neurčili jsme přeci rozdíl mezi bytím a nebytím sebou samým jako rozdíl dvou prostých možností, nýbrž jako rozdíl dvou *způsobů* dění možností. Nyní je zapotřebí pochopit, že jedno nevylučuje druhé.

Už samotný Heideggerův postup otupuje námitku založenou na striktním oddělení ontologické a ontické roviny úvahy. Akt přijetí tíže existence je totiž připraven konkrétními ontickými možnostmi, jejichž ontologickou závažnost má člověk rozeznat. Jedině díky protnutí obou rovin může Heidegger vůbec prohlásit nějakou zkušenost za privilegovanou pro ontologické zkoumání člověka, což si koneckonců sám dobře uvědomuje. (Srov. SuZ 348/310.) Z úvahy založené na pouhém průzkumu vzájemného zrcadlení možností člověka a jsoucen, kterým díky svým možnostem rozumí, by se k obsahovému vymezení onticko-ontologické difference nikdy nedostal. Proto také lze určit oba způsoby existence jako *jednání* vůči sobě samému, a poté zkoumat povahu tohoto jednání. Tudíž i obráceně položená otázka má svůj dobrý smysl: Jaká je ontická závažnost Heideggerem popisovaného ontologického prozření? Co budeme dělat, až se vrátíme do jeskyně?

Takto položená otázka se ptá po změně rozumění sobě samému vyvolané nahlédnutím vlastního ontologického statusu. Odpověď na ni skrývá odlišení dvou typů identity, které člověku náleží. Odhodlaný člověk si udržuje vztah k tíže existence tím,

že ji přebírá v jejích dvou podobách: v nutnosti zvládat naléhání konkrétních možností a ve zřeknutí se části svých možností volbou jejich jiné části. Obojí směřuje stejným směrem – zpochybňuje prostou identitu s jednou či více životními možnostmi. Seberozumění odhodlané existence odráží právě tento rys. Je zaujetím distance vzniklé tím, že si člověk uvědomuje, že jeho bytí sebou samým nespočívá v žádné možnosti, kterou by mohl být. Přestože nemůže být sám sebou, aniž by nebyl nějakou možností, neboť převzetí tíhy existence je nutně spojeno se stáváním se určitou možností, neztotožňuje sám sebe s žádnou z nich. To neznamena, že vůbec žádnou možností není, neboť Heidegger právě zastává názor, že odhodlaný člověk se jednou svou možností stal, jinak by zůstal nerozhodný. Přesto je odhodlaným, pouze nakolik je mu jasná jeho diference vůči možnosti, již jest, tzn. neadekvátnost prosté identity k vymezení lidského bytí. Odhodlaný člověk není sám sebou *kvůli* některé ze svých možností, nýbrž protože se zakouší jako ten, kdo přijímá tíži. Žádná životní možnost tedy nedostačuje pro vymezení jeho identity. Jakkoli plně a intenzivně je určitou možností, nenachází v ní skutečně sám sebe a s její případnou ztrátou sám sebe také neztrácí. Pro jeho seberozumění je typické, že žádná životní cesta není více jeho nežli jiná, neboť právě rys „být můj“ je závislý na převzetí dvojí tíže existence, tedy na jistém jednání vůči životní možnosti samotné, a proto se *stricto sensu* neváže spíše na jednu možnost nežli na jinou, nýbrž na samotný akt převzetí. Odhodlaný člověk je ten, kdo svou životní cestu zvládá a kdo kvůli ní dokáže obětovat jiné cesty. To se ovšem rovná nahlédnutí, že žádná z možností není tou skutečně poslední a „pravou“, pro kterou by měl žít, a žádnou z nich si v tomto smyslu nemůže být jist. Uvědomění, že v žádné z nich nenalezne konečné uskutečnění svého já, může na různé typy lidí působit různě, má však povahu životního prozření, radikální proměny seberozumění, nikoli nezajímavé „informace“ o stavu lidského bytí.

Odhodlanost je odpovědí na základní dvě možnosti, které před člověka život podle Heideggera staví: svému bytí dostat, či nikoli. Odpovídá-li odhodlaný člověk zaujetím jedné z nich, lze také říci, že prohlédl základní životní *úkol*. Jedině úkol lze totiž splnit, nebo nesplnit, převzít, či zanedbat. K úkolu ovšem vždy patří imperativ, jisté „ty máš!“, který Heidegger v méně nápadné formě „že jest a býti *má*“ pro vyjádření existence od počátku používá. V tomto smyslu lze také pochopit, proč se o odhodlanosti vyjadřuje jako o „zvolení volby“. (SuZ 304n./268.) Přijetí tohoto úkolu, jeho zvolení,

otevřít možnost volby postojů vůči němu. Jinými slovy, odhodlanost jako přijetí tíže existence lze také chápat jako odpověď na úkol, který je ovšem třeba nejprve odhalit. Právě netriviální odhalení toho, že v životě *cosi máme* učinit, je druhým rysem seberozumění odhodlaného člověka.

Odpovědět na životní úkol odhodlaností znamená nebýt prostě totožný s žádnou svou možností. A naopak: Jelikož je převzetí tíže existence jedinou cestou, jak pochopit, že člověku nenáleží prostá identita, znamená úkol tímto způsobem nezodpovědět totéž jako chápat se pouze na ontické úrovni, tj. jako prostě identický s možnostmi, jimiž jsem ve světě. Seberozumění, v němž se mi nejeví život jako úkol převzít tíhu vlastní existence, musí tudíž zůstat bez odhalení fenoménu bytí sebou samým. V tomto bodě lze ovšem s Heideggerem nesouhlasit.

Domnívám se, že existuje fenomén, který odkrývá bytí sebou jinak nežli jako převzetí tíže existence. Je jím *nalezení* význačné možnosti, již jsem, odhalení možnosti, v níž naleznu sám sebe. Nalézt sám sebe znamená zorientovat se ve svých možnostech, zjistit, která je skutečně moje a která ke mně nepatří, ačkoli jí mohu být. Rozdílnou hodnotu možností nelze popřít a právě hledání, nalézání, přijímání a odmítání různých možností jako těch, skrze něž sám sebe vymezuji, patří k základnímu způsobu, jak možnostem různou hodnotu připsat. K orientaci ve světě patří hledání vlastního místa v něm a životní možnosti, která mě naplní či naplňuje. Skutečnost, že tato cesta má řadu slepých uliček a že není vůbec jisté, kde leží její cíl, neznamená, že neexistuje.

Možnost, kterou považuji za nezbytnou pro určení vlastní identity, se nezakládá na distanci typické pro odhodlaný životní styl. Jsem sám sebou, ovšem nikoli na základě vědomí vlastního aktu převzetí tíže existence, nýbrž tím, že se s určitou možností ztotožňuji více nežli s jinými. Existuje řada možností, jimiž jsme v malé míře, neboť – ať už to má jakékoli důvody – nenecháváme je, aby nás určovaly více, zachováváme si distanci. Oproti mnohosti možností, jimiž jsme, a přesto bychom neřekli, že jsou vskutku naše, existuje málo takových, které pro vymezení vlastní individuality považujeme za nezbytné. Význačnost takové možnosti spočívá právě v tom, že jí člověk může svou identitu přenechat. Co znamená přenechat sebe možnosti? Každá možnost, přestože je možností naší či pro nás, představuje svébytnou sílu. Každé uskutečňování možnosti si žádá respektování vztahů, které jí samotnou tvoří. Podřízení se či soulad s nimi tvoří nutnou podmínku jakékoli činnosti nezávisle na tom, zda je ona sama

prostředkem pro naše další možnosti nebo ne. Právě nezaujímání distance vůči pohybům, vztahům či silám, které konstituují určitou možnost, tvoří hledanou zkušenost přenechání se.

Pro lepší pochopení, v čem spočívá tato identita člověka, je třeba prozkoumat právě vztahy působení, které ji vytvářejí. Je-li pro odevzdání se určité možnosti zásadní podřízení se jí, znamená to, že vystupuji ve vztahu k ní jako pasivní, zatímco tato možnost na mě aktivně působí? Pro popisovaný fenomén je skutečně klíčové umenšení vlastní vůle, která nemůže takový okamžik klást jako prostředek k jinému účelu, a tak se s ním vyrovnávat. Nalézt sám sebe v určité možnosti znamená *objevit* její strukturu a její vnitřní vztahy jako své vlastní, nikoli *použít* je k objevení sebe. Jistěže činnost sama neztratí svou užitečnost a účelnost, ale sám sebe neobjevuji díky jejímu vřazení do účelových struktur, nýbrž díky podřízení se struktuře činnosti. V tomto důležitém ohledu opravdu nejsem aktivní. Struktura činnosti mě podněcuje, abych jednal podle ní, a jelikož již tento podnět není překryt žádnou vrstvou jí vnějších účelů, vystupuji zřetelněji jako určený touto činností, nikoli jako určující. Dívám-li se totiž na nějakou činnost jako na prostředek k jinému účelu, vystupuje jako počátek pohybu jednání, jehož cílem je právě tento účel. Zbavím-li se pohledu hledajícího účely, objeví se její svébytná struktura, můj vlastní pohyb v ní přestane být jejím opouštěním a vystoupí ona sama s nárokem, který na mě vznáší. Vyplývá z tohoto modelu, že zakoušení vlastního já je zakoušení vlastní pasivity, tzn. působení něčeho mně cizího na mě? Jsem tím, na co je působeno, a co je tudíž otiskem cizí moci? Zkušenost pasivity představuje pouze polovinu popisovaného fenoménu. Jeho druhým konstitutivním rysem je samotný akt přenechání. Právě vlastní jednání vůči této význačné možnosti ukazuje mně samého jako aktivní součást situace. Tato aktivita spočívá v příklonu ke konkrétní struktuře možnosti, které neprobíhá volbou – nevybírám si, ve které možnosti se naleznu, nýbrž ve schopnosti odkrývat ji vlastní pozorností a zájmem. Struktura činnosti není lhostejným neurčitým působením, které bychom vlastním aktem přebírali, a tak mu začleněním do svého života teprve dávali smysl. Činnost, jíž se přenecháváme, je již smysluplná, ale vlastní pozorností odkrýváme její hlubší struktury, její vlastní fungování. Pokud se člověk v něčem nalezne, patří k jeho zkušenosti *naučit se* být touto činností jako on sám. Právě toto odkrývání dosud skrytého fungování, učení se být sám sebou jedinečným zvládnutím činnosti a zájem či pozornost, kterou tomu věnuje, jsou

jeho aktivitami, kterými se určité činnosti přenechává. V každé z nich je jistě veden strukturou činnosti samotné, ovšem v žádné z nich není zcela pasivní. Přenechání se možnosti je tudíž třeba pochopit jako vzájemné působení: Pozornost vůči vlastní činnosti odkrývá její strukturu a struktura této činnosti určuje konkrétní jednání člověka a naplňuje jeho identitu.

Podobně jako u odhodlanosti spočívá i v případě nyní zkoumaného způsobu bytí sebou samým individualita v nezaměnitelnosti. Tato nezaměnitelnost se udržuje jako živý vztah mezi privilegovanou možností, která zřetelně odlišná od jiných možností naplňuje identitu člověka, a člověkem samým, který osloven právě touto možností se jí přenechává. Svým aktem si uvědomuje nezaměnitelnost této možnosti i nezaměnitelnost svého místa, které díky ní získal mezi různými jinými možnostmi, jimiž by také mohl být.

Jelikož takto vymezené bytí sebou nespadá pod pojem odhodlanosti, musí se z pozice Heideggerovy filosofie jevit jako pouhá ontická možnost člověka, jako pouhé ztotožnění s jednou z jeho možností. Popsaná vzájemnost nicméně ukazuje, že naplnění vlastní identity určitou možností není prostou identitou. I zde je zapotřebí jednání vůči možnosti, ovšem toto jednání nemá stejný charakter distance jako odhodlanost. Zakoušení vlastní aktivity, ať již přenechávání se určité možnosti nebo přebírání tíže existence, spočívá v sebevztahu člověka – já se vztahuji k možnosti, jíž jsem. Ale zatímco odhodlanost závisí na konkrétní možnosti, kterou se stávám, tím, že zvládám její tíhu, v přenechání možnost nevystupuje jako existenciálně těžká, nenaléhá na mě, nýbrž mě oslovuje svojí blízkostí. Proto lze také odhodlanost určit jako zvládnutí či zmocnění se možnosti, přenechání nikoli. Zároveň však tím není situace vyčerpána, nejsem pouze osloven, nýbrž přenechávám se, tudíž nelze říci, že by se mě tato možnost zmocňovala, přestože určuje zcela konkrétně mé bytí sebou.

Touto úvahou jsme získali vodítko pro zodpovězení potenciální námitky, kterou lze extrapolovat z Heideggerova stanoviska: Jsou myslitelné dva druhy identity. Člověk je buď se sebou prostě identický a nevšímá si možného jednání vůči sobě samému, a tudíž si zakrývá své bytí sebevztahem, anebo jím na základě vlastního aktu plně je jakožto odhodlaný. Proti tomu ukázala zkušenost přenechání se určité možnosti, že člověk může být sebevztahem i jinak, aniž by proto získal distanci k vlastní konkrétní možnosti. Proto také v posledku nemůže být tento způsob bytí sebou považován za

neautenticitu definovanou jako upadání do toho, jak se věci dělají, a ztracenost v obstarávajících možnostech. Přestože jsem veden či nesen strukturou činnosti, jíž se podřizuji, neztrácím proto vlastní akt přenechání, který zajišťuje můj sebevztah. Mé já, mé bytí sebou zde vystupuje v jiné podobě, přesto neméně zřetelně.

Tím ovšem diskuse s Heideggerem nemůže skončit. Podobně jako je jeho ontologický pojem odhodlanosti spjat s ontickým rozuměním sobě jako bytosti, pro kterou žádná životní možnost není tou poslední, lze se ptát, zda si člověk, který se přenechal určité možnosti, rozumí ze směřování k plnému uskutečnění této možnosti. Důsledkem distance od vlastních možností typické pro odhodlanost je zdůraznění člověka jako otevřené dějící se možnosti. Kdyby člověk byl možností s jasně daným uskutečněním, byla by tíha jeho existence nahrazena pouhou vzdáleností k tomuto cílovému bodu. Člověk by byl sám sebou, pokud by takového uskutečnění dosáhl, nikoli pokud by převzal naléhání možností a nutnou ztrátu jedněch možností ve prospěch druhých. Nevede však tvrzení, že člověk sám sebe v nějaké činnosti vskutku nalezne, k tomu, že pro něj existuje uskutečnění, k němuž má v životě dojít?

K orientaci ve světě patří, že má člověk možnost ztratit nebo nalézt sám sebe. U Heideggera zůstává obojí myslitelné pouze na základě zjištění, že jsem ten, kdo nese tíhu existence, a nic víc, nikoli jako konkrétně „obsahově“ vymezená možnost, jak být. I proto je bytí sebou pojato jako způsob, jak být, nikoli jako ryzí možnost. Sebe-ztráta je v jeho koncepci ztotožněna se zakrýváním si tohoto svého charakteru, s útekem od něj. Naopak ztráta sebe samého jakožto nemožnost ztotožnit se s některou ze svých možností představuje stejně skutečný fenomén jako úzkost či svědomí. Dokonce může být předstupněm úzkosti, nakolik možnosti, které mě již neoslovují, zvětšují rozdíl mezi naléháním a zvládáním světa. Problém tedy není v tom, že by k výkladu lidského života jako pohybu v dimenzi sebe-nalezení a sebe-ztráty chyběl doklad ve zkušenosti. Spíše zůstává otázka, zda to stačí k vyvození závěru, že je život orientován k uskutečnění.

Kdybychom tento závěr přijali, byla by obě rozpracovaná bytí sebou vzájemně neslučitelná, neboť z jednoho by vyplývalo, že lidský život směřuje k uskutečnění, jehož naplnění je identické s bytím sebou samým, zatímco z druhého, že lidský život žádné takové naplnění nemá a bytí sebou samým spočívá právě v tom, že člověk tento svůj bytostný rys snese. Ovšem co nás vlastně nutí přijmout tyto protikladné závěry? Není to nic jiného nežli přesvědčení, že bytí sebou samým je jednoznačný pojem

získaný na základě jednoznačně vyložitelné zkušenosti. S tím úzce souvisí i stejně jednoznačné pojetí onticko-ontologické diference, díky němuž lze ontickou stranu pojmut jako privaci ontologické. Z přesvědčení o jednoznačnosti zkušenosti vyplývá, že máme-li dva její výklady ve vztahu kontradikce, znamená to, že i zkušenost, v níž jsou založeny, je nedostatečně pochopena, neboť ji nepojmáme z jednoho pohledu. Tím se ovšem zbavujeme alternativy spočívající v tom, že zkušenost sama může být z různých fenoménů vyložena různě, a tudíž i výsledný pojem v sobě může uchovávat různé výklady. Být sám sebou dostalo v mé interpretaci dva různé významy na základě dvou různých fenoménů, které na sebe nejsou redukovatelné a z nichž jeden není privací druhého, přestože je nemůžeme zakoušet ve stejný čas. Z jednoho hlediska se býtí sebou jeví jako naplnitelné v uskutečnění význačné možnosti, z druhého jako tomu protikladné. Nevidím způsob, jak určit, které z nich je „skutečnější“, a tak rozhodnout otázku, zda možnost, již člověk je, uskutečnění má či nemá. Důležitější nežli snaha překonat tuto „nedostatečnost“ se mi ovšem jeví nutnost vrátit pohled zpět k významu, jaký obě hlediska mají ve zkušenosti samotné. Dosud totiž byla vykládána jako oddělené protiklady, aniž bych přihlédl k tomu, že je člověk zažívá v jejich součinnosti.

Nalezení se v určité možnosti a převzetí tíže existence jsou zkušenosti, které nemohou probíhat ve stejném čase. Nic však nebrání, aby jedna předcházela či následovala druhou. V aktu přenechání vlastní identity určité možnosti jsem veden či nesen konkrétní strukturou činnosti. Ať už ji prožívám jako snadnou nebo těžkou, ať mi jde dobře nebo s ní zápasím, rozhodně se z pozice odhodlanosti jedná o zakrytí tíhy existence, neboť nezakouším ani tíhu nutnosti jednání, ani nezvolných možností. Ovšem hledání význačné možnosti, jíž jsem, nemá charakter jednorázového nalezení, po němž by bylo všechno již jasné. Zkušenost přenechání se si sama žádá *doplnění*, neboť se musí vůči jiným možnostem osvědčovat a potvrzovat. Nejedná se tudíž o žádnou ryzí zkušenost, kterou bych se jednou provždy dostal k tomu, kým opravdu jsem. Nalezení této možnosti je vystaveno zkoušce času, což z nalezení činí nalézání a s tím spojené hledání, zkoušení a sebepoznávání. Přestože se nalezení sebe sama zakládá na aktu charakteristickém svým umenšením vůle a přestože sebepoznání probleskne často právě v konfliktu s vlastní vůlí, přebírá volní rozhodování důležitou roli při uskutečňování možnosti, v níž jsem se našel, z dlouhodobé perspektivy. Právě nedostatek vůle může člověku snadno zabránit, aby vůbec jakékoli sebepoznání rozvinul do proměny svých

konkrétních možností. Vůle je však potřebná stejnou měrou jak k rozvinutí již nalezeného, tak k samotnému hledání. Jelikož člověk nemá jistotu žádného přímého náhledu vlastní podstaty, nemůže se vyhnout tomu, aby se na řadě křížovatek nerozhodl pro slepé uličky. Nakolik jsou poukazy při hledání sebe sama nejasné, žádají si doplnění vlastní vůlí tak, že zvolením jedné cesty se člověk vzdává cesty jiné. Ovšem převzetí tíhy tohoto aktu je, jak jsme viděli, podstatnou součástí odhodlanosti. Jeden způsob, jak být sám sebou, je tedy později doplněn druhým. Totéž ale platí i naopak. Člověk není schopen nést tíži své existence stále, nýbrž postupně od ní odpadá a identifikuje se se svými možnostmi. To viděl jasně už i Heidegger, když tento fenomén vyložil jako odpadání od sebe samého a propadnutí světu. Přijetí tíhy existence samo směřuje ke svému protikladu, neboť akt přijetí není totéž jako prožitek tíhy samotné, nýbrž jakožto odpověď na něj představuje již také první krok směrem ke konkrétním možnostem, které se z pozice odhodlanosti jeví jako trvalý svod zavádějící sebeidentifikace. V Heideggerově koncepci je to jasně řečeno tím, že upadání není člověku vnější, nýbrž patří k jeho bytí. (SuZ 213/179n.) Přijetí tíhy ovšem není žádné překonání, které by si překonané uchovávalo v sobě. Jakmile zamíří ke konkrétním možnostem, je ohrožen i prožitek tíže, která se uchováva pouze ve formě vzpomínky. Nový akt odhodlanosti ji pak může pochopitelně obnovit, aniž by však mohl člověka do odhodlanosti situovat jednou provždy.

Vzájemné postavení obou způsobů, jak být sám sebou, má své důsledky pro rozumění sobě samému. V zásadě si lze rozumět jak z každého „extrému“ zvlášť, tak i z protnutí obou principů. Pouze odhodlaný člověk nenechává žádnou životní možnost určit jeho bytí sebou. Ačkoli stav úzkosti nelze přivolat, riskuje právě svou odhodlaností, že jej bude zakoušet častěji nežli jiní lidé, neboť se mu všechny možnosti jeví vzhledem k jeho bytí sebou stejně nedostatečné. Z tohoto úhlu pohledu nepřekvapuje ani Heideggerova poznámka, že odhodlaný člověk má z úzkosti radost. (SuZ 348/310.) Vždyť, je-li skutečně odhodlaný, úzkost mu už vlastně nemůže nic vzít, naopak může sám sebe (opět) získat. Oproti tomu člověk orientující se ve světě čistě na základě ztotožnění s možností, kterou našel jako svou vlastní, riskuje přehlédnutí vlastní otevřenosti pro možnosti jiné. Jakmile však v sobě objeví opravdový konflikt možností, musí se mezi nimi rozhodovat, a tak v nějaké podobě nést tíhu nezvolených možností.

Zásadní je, zda ji pak nechá promluvit do své vlastní identity, anebo ji naopak vyloučí a bude dále hledat jednu ryzí možnost.

Člověk ovšem není nucen přijmout jeden či druhý extrém za svůj. Pokud sám sobě nerozumí na základě jednoznačného pojmu bytí sebou, nýbrž jako protnutí jeho dvou různých významů, odkryje, jak může jeden druhému protirečit a zároveň jej doplňovat. Toto protirečení ovšem nefunguje pouze na rovině jednoznačného výkladu bytí sebou, tzn. že není pouze konfliktem dvou pojmů, nýbrž jej známe už na úrovni zkušenosti samotné. Rozumět sám sobě na základě tíhy existence a na základě přenechání se určité možnosti zahrnuje, že někdy rozumíme identifikaci sebe s určitou možností jako útěku od tíhy existence a někdy je sebevýklad vedený čistě z odhodlanosti situaci nepřiměřeným zveličováním tíhy a přehlédnutím konkrétních možností, jimiž jsem.

Úvahu lze tedy shrnout tak, že dvě různé zkušenosti zakládají dva různé pojmy bytí sebou samým. Tyto dva pojmy určují různé způsoby, jimiž člověk sám sebe vykládá. Může si rozumět jednoznačně z jednoho či z druhého pojmu nebo obě zkušenosti pokládat za stejně podstatné a pojem bytí sám sebou uchovávat v přiměřené, nikoli však konfúzní dvojznačnosti. V takovém výkladu hraje důležitou roli čas, neboť umožňuje měnit hlediska výkladu života. Důsledkem nového seberozumění je však i modifikace pochopení úkolu, který před člověka život staví. Tento úkol je v extrémních pozicích vyložen takovým způsobem, že jedna vylučuje druhou. Má-li být tedy vůbec možná nějaká alternativa, musí být vztah úkolu a života změněn. Vidíme, že samotný úkol je otevřený dvěma rozdílným interpretacím. Chápu-li sám sebe jako odhodlanost nebo jako význačnou možnost, vykonávám jednoznačnou interpretaci, chápu-li sám sebe jako protnutí obou, interpretaci svého životního úkolu střídám. Obě extrémní pozice staví člověka před úkol svému bytí dostát, nebo jej zanedbat, pokud však nezastávám žádnou z nich, nejsem podřízen ani žádnému jednoznačnému životnímu úkolu. Jednoznačně vyložený úkol se ale podstatně liší od úkolu, který může být vyložen dvěma obsahově odlišnými, avšak stejně hodnotnými směry. Tato nová situace zakládá také novou volbu. Lze ji využít k tomu, abychom se díky nejednoznačnosti „zadání“ definitivně zbavili také vědomí úkolu, pokud cítíme úkol jako něco pro nás cizí. V takovém případě se výklad vlastně stále orientuje podle minulé jednoznačnosti a když ji nenachází, odmítá s ní také úkol jako takový. Stejně tak lze dvojznačnost využít

k průzkumu situace střídáním perspektiv. Úkol je takto podržen, ovšem jeho nejednoznačné zadání vede k uvědomění si podílu vlastní interpretace na jeho konkrétním výkladu. To nemusí vést nutně k libovůli, naopak se lze takto otevřít situaci jednání tím, že hledám výklad přiměřený a sleduji, která část situace je otevřena či uzavřena kterým hlediskem. Vodítkem, jež se nemusí proměnit v jednoznačné kritérium, je pak střídání různých hledisek a objevování nových.⁹

Zkušenost přenechání sebe určité možnosti nemusí tedy nutně vést k podřízení se jednoznačnému úkolu, který by určoval jedinou podstatnou dimenzi stávání se sebou. Zároveň si však můžu rozumět tak, že k mému životu patří hledání uskutečnění význačných možností, a nakolik budu takto sám sebe interpretovat, budu žít v zacílení na jejich uskutečnění. Jistě se může snadno stát i to, že konkrétní život orientovaný pouze tímto směrem nakonec své uskutečnění najde. Nakolik jsem však schopen tento výklad života opustit, nelze již mluvit o tom, že bych jako možnost měl také nutně své konečné uskutečnění, nýbrž pouze o tom, že tento výklad tvoří důležitou část mého rozumění sobě samému.

Co z toho plyne pro rozdíl mezi jsoucnem a bytím? Heidegger tento rozdíl zkoumal tak, že se obrátil na jsoucno, které je schopno mu rozumět. Člověk podle něj odemyká tento rozdíl na základě toho, jak rozumí sám sobě. Pokud se chápe ze svého styku s věcmi ve světě, z pouhé korelace vlastních možností a jejich funkcí, zůstává pro něj rozdíl bytí a jsoucna formální, neboť nemá možnost, jak by se k bytí dostal jinak nežli ze zmíněné korelace jsoucen. Ovšem existuje pro něj perspektiva, v níž jeho vlastní bytí nabývá jasného obsahu na základě aktu převzetí tíhy existence. Tato tíha sice úzce souvisí se situovaností člověka ve světě, neboť nepřebírá v posledku nic jiného nežli své možnosti, nicméně sama nezávisí na té či oné konkrétní možnosti. Vlastní existence člověka jako místo, kde získává svou individualitu, je tedy nutně doprovázena možnostmi člověka, aniž by ji konkrétně obsahově zasáhly. Takto určený sebevztah je totožný s rozdílem bytí a jsoucna u člověka a jelikož Heidegger drží korelaci bytí a rozumění bytí, tvoří také východisko pro nahlédnutí rozdílu bytí a jsoucna vůbec.

⁹ Snaha pochopit neautenticitu nikoli jako privaci, nýbrž v její komplementaritě k autenticitě vede i reinterpetaci Heideggerovy filosofie, jak ji ve své stati provádí Lenka Karfíková. Viz Karfíková, 2009, 49nn. Načrtnuté „odmoralizování“ existence má však své nejdůležitější důsledky právě tam, kde zasahuje životní úkol člověka a kde jej otevírá pro různé úhly pohledu na tytéž základní pojmy.

Úvaha rozpracovaná v této kapitole si k Heideggerově určení rozdílu bytí a jsoucna udržuje paradoxní vztah. Jelikož se v přenechání vlastní identity nejedná o převzetí tíže, patřilo by takové bytí sebou na ontickou úroveň, jelikož se však zakládá v aktu jednání vůči vlastním možnostem, vystupují v ní také jako já sám, a tudíž nemůžu s vlastními možnostmi být prostě identický. Tento pojem bytí sebou samým zakládá svou vlastní diferenci, podle níž můžu rozdělit možnosti, které chápu jako své uskutečnění, od těch, kterým tak nerozumím. Přestože lze takovou koncepci chápat jako nahrazení Heideggerovy úvahy a z tohoto bodu zakotveného v seberozumění člověka dále rozvíjet, nabízí konflikt obou diferencí spíše prostor k promyšlení pojmu rozdílu jsoucna a bytí jako takového. Argumentace pro a proti jednomu či druhému obsahovému pochopení onticko-ontologické difference by nám pouze zavírala oči před tím, že obě vymezení mají svůj základ ve zkušenosti, a proto i své oprávnění. To lze zachovat, pokud je budeme chápat v jejich střídání nejenom jako vzájemně se vylučující, ale též jako jedna druhou doplňující, každopádně však jako neredukovatelné. Bytí člověka se tudíž ukazuje jen v různých perspektivách, jako průsečík různých diferencí. Jelikož neexistuje jediný ontologický pohled vyčerpávající všechny jeho fasety, ztrácí také samotný pojem bytí svou jednoznačnost. Ta však není nahrazena žádnou analogičností, nýbrž dvojznačností, kterou si lze uvědomit právě vzájemnou neredukovatelností jednotlivých perspektiv.

Závěr

Záměrem práce bylo vypracovat odpověď na otázku, co znamená být sám sebou. Za východisko mi posloužila filosofie Martina Heideggera rozpracovaná v *Bytí a čase*, která této antropologické otázce přisuzuje centrální místo v ontologickém bádání. Pro Heideggera je individualita ztotožněna s akceptováním vlastního, typicky lidského způsobu bytí, bez jehož porozumění zůstává uzamčeno i bytí samo. Tuto korelaci sleduji interpretací Heideggerovy koncepce člověka a ukázáním, kde v ní má své místo rozdíl mezi jsoucnem a bytím.

Ve své interpretaci rozlišuji nejprve tři významy pojmu možnosti, jimiž Heidegger vymezuje člověka, a poté dvě základní modalities, kterých může člověk jakožto možnost nabývat. Ukazuje se tak, že Heidegger získává úvahou o vztahu člověka a věcí ve světě pojem možnosti, ovšem tuto úvahu nepovažuje za původní způsob, jak se člověk ke svému bytí vztahuje. Analýzou úzkosti, svědomí a smrti si člověk teprve otevírá své vlastní bytí bezprostředním způsobem tím, že jej přijímá v jeho tíži. Právě charakter tíže existence je něčím, co nelze získat modálně indiferentní úvahou. Tíže existence k lidskému bytí možnostmi podle Heideggera nic nepřidává, neboť jen podtrhuje, co pro člověka takto vymezené bytí znamená. Nahlédnutí této skutečnosti pak Heidegger fixuje v pojmu odhodlanosti. To ovšem na druhou stranu znamená, že člověk, který nepřijímá tíhu své existence, je zbaven tohoto privilegovaného přístupu k vlastnímu bytí a to mu zůstává skryto. Tímto krokem tedy Heidegger *de facto* tvrdí, že pojem vlastního bytí, k němuž patří i rozpoznání individuality, lze získat výhradně přijetím tíže existence a předchozí úvaha určující člověka jako možnost na základě jeho situovaného zacházení s věcmi je pro tento úkol nedostatečná. Bytí sebou samým, ztotožněné s rozpoznáním povahy lidské existence, tak Heidegger chápe jako přijetí tíhy existence.

Tento bod Heideggerovy úvahy považuji za zásadní, neboť se v něm nejenom osvětluje, co onticko-ontologická diference znamená obsahově v případě člověka, ale také z něj vyplývá, že poznání vlastního bytí není pouhé nezaujaté konstatování, nýbrž má dopad na konkrétní rozumění vlastnímu životu. Jinými slovy: ontologické určení člověka dopadá svou vahou také na nejširší výkladové rámce, pomocí nichž člověk sám sobě rozumí. Pokud se pochopí jako odhodlaný, nemůže se dále beze zbytku

identifikovat s žádnou svou možností, neboť chápe, že je v přísném smyslu tím, kdo nese jejich tíhu, nikoli jimi samými. Stejně tak se nemůže dále domnívat, že by jeho život byl zacílen k jakémukoli konečnému uskutečnění. Člověk, jak jej chápe Heidegger, tak nerozumí sám sobě ze svých možností, nakolik jsou zaměřené na uskutečnění, nýbrž nakolik je jejich nikdy nezavršitelným uskutečňováním.

V tomto bodě začíná polemická část mé práce. Pochopení vlastního života jako zacíleného na možnost, v níž člověk nachází sám sebe, chápu jako jeden ze základních způsobů orientace ve světě. Z pozice Heideggerova pojmu odhodlanosti se však musí jevit pouze jako zastírání vlastního bytí sebou. Proti tomu argumentuji, že ani jeden ze dvou důsledků Heideggerovy pozice nelze jednoduše postavit proti tomuto konceptu bytí sebou samým: (a) Nelze jej ztotožňovat s prostou identifikací s některou z životních možností, neboť člověk identifikuje sám sebe s určitou svou možností na základě aktu přenechání se této možnosti, v němž se volně podřizuje její silové struktuře. Tímto způsobem, který blíže určuji jako vzájemné působení, odkrývá člověk povahu význačné možnosti, v níž sám sebe nachází, tedy svébytným způsobem vůči ní jedná a udržuje si vůči ní vztah. Nejedná se tudíž o naprostou identitu člověka a jeho možností. (b) Nalezení sebe samého v určité životní možnosti se skutečně může stát fenomenálním základem pro koncepci člověka jako možnosti zacílené k uskutečnění, jehož má dosáhnout, aby byl sám sebou. Vztah takového pojmu bytí sebou samým a Heideggerova je na první pohled protikladný. Ovšem jak ukazuji ve finální části své práce, nemusí proto ještě platit, že pouze jeden z nich je pravdivý. Důvod, na jehož základě by bylo možné jeden z nich odmítnout, spočívá v implicitně přijaté premise, že bytí má jednoznačný výklad. Pokud tento předpoklad necháme padnout, můžeme se otevřít pro dvojznačnost pojmu bytí sebou samým, založenou ve dvou různých zkušenostech, v nichž sami sebe zakoušíme. Z této perspektivy si Heideggerův výklad uchovává platnost podstatného, byť částečného nahlédnutí bytí sebou samým, které si však samo žádá doplnění z jiné strany. Tento „perspektivismus“ respektuje pluralitu zkušeností, v nichž je možno založit jeden pojem, a zároveň otevírá významový prostor, v němž se lze na zkušenost podívat ze dvou skutečně různých úhlů. To podle mého názoru Heideggerova koncepce neumožňuje.

Bibliografie

Čapek, J., *Jednání a situace*, Oikoymenh. Praha 2007

Figal, G., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Beltz Athenäum Verlag. Weinheim 2000³

Gadamer, H.-G., *Hermeneutika a ontologická diference*, In: týž, *Člověk a řeč*, Oikoymenh. Praha 1999, s. 138–151

Grondin, J., *Úvod do hermeneutiky*, Oikoymenh. Praha 1997

Heidegger, M., *Bytí a čas*, překlad Chvatík, I., Kouba, P., Petříček, M. jr., Němec, J., Oikoymenh. Praha 2002²

Chvatík, I., *Potíže s autenticitou (II)*, In: *Reflexe* 19, 1998, s. 7.1–12

Karfíková, L., *Časovost a autenticita podle Sein und Zeit (některé problémy Heideggerova konceptu a jejich obdoby u Augustina)*, In: *Reflexe* 35, 2009, s. 45–54

Kouba, P., *Smysl konečnosti*, Oikoymenh. Praha 2001

Koubová (Kliková), A., *Mimo princip identity*, Filosofia. Praha 2007

Nietzsche, F., *Menschliches, Allzumenschliches. 1 und 2*, Deutscher Taschenbuch Verlag. München 1999

Patočka, J., *Co je existence?*, In: *Filosofický časopis* 17, 1969, č. 5–6, s. 682–702

Shakespeare, W., *Hamlet*, překlad Hilský, M., Evropský literární klub & Euromedia Group, k.s. – Knižní klub. Praha 2002

Resumé

Práce hledá odpověď na otázku, co znamená být sám sebou. Za východisko byla zvolena filosofie Martina Heideggera rozpracovaná v *Bytí a čase*, která této antropologické otázce přisuzuje centrální místo v ontologickém bádání. Pro Heideggera je individualita ztotožněna s akceptováním vlastního, typicky lidského způsobu bytí, bez jehož porozumění zůstává uzamčeno i bytí samo. Tuto korelaci sleduji interpretací Heideggerovy koncepce člověka ve dvou krocích: nejprve vymezuji, jaké významy se skrývají v určení člověka jako možnosti, poté se zaměřuji na pojem „autentické existence“ jako význačného způsobu, jak v sobě bytí možnostmi odhalit. Jádro autenticity, Heideggerem charakterizované jako „odhodlanost“, nacházím v aktu přijetí tíhy existence, které přivádím k důsledkům pro rozumění člověka sobě samému. V tomto bodě začíná polemická část mé práce. Pochopení vlastního života jako zacíleného na možnost, v níž člověk nachází sám sebe, považuji za jeden ze základních způsobů orientace ve světě. Jedná se však o koncepci neslučitelnou s pojmem odhodlanosti. V závěru ukazuji, jaké důsledky má konfrontace obou pojmů bytí sebou samým a jak z ní lze znovu promyslet onticko-ontologickou diferenci.

The diploma thesis pursuits an answer to the question to the meaning of being oneself. Martin Heidegger's philosophy, as elaborated in *Being and Time*, underlines the importance of this anthropological question giving it a focal position in the ontological query. For Heidegger, the individuality is identified with an act of acceptance of one's own, typically human way of being, which is the ground for disclosure of Being itself. The work traces this correlation by interpreting Heidegger's concept of human in two steps: the first, meanings hidden in the definition of man as a possibility are qualified, then, the notion of "authentic" existence as a prominent way of revelation of one's own being possibility is put in the centre of interest. I find the core of authenticity, characterized by Heidegger as "resoluteness" (*Entschlossenheit*), in the act of acceptance of the burden of existence, which I bring to its consequences for self-understanding of the man. This point opens the discussion as I consider the understanding of one's own life aimed towards a possibility which man finds himself or

herself in one of the basic ways of orientation in the world. However, this conception is not compatible with Heidegger's notion of authentic existence. In the end, consequences of the confrontation of the both concepts of the self are shown and a way of rethinking the difference between Being and beings is sketched.