

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Studium humanitní vzdělanosti

Bakalářská práce

**K Heideggerovu pojetí pravdy
Pravda mezi pobytem a uměním**

Autorka práce: **Vendula Hustáková**

Vedoucí práce: **Mgr. Jaroslav Novotný, Ph.D.**

Praha 2011

Autorka práce: **Vendula Hustáková**
Vedoucí práce: **Mgr. Jaroslav Novotný, Ph.D.**
Oponent práce:
Datum obhajoby: **2011**

Hodnocení:

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 18.února 2011

Vendula Hustáková

Obsah

Úvod.....	5
1. Tázání jakožto specifické chování pobytu zakotvené v jeho vztahu k bytí.....	7
2. Vymezení pobytu vůči subjektu. Descartes.....	11
3. Svět.....	14
4. Naladěnost.....	19
5. Pravda existence. Odemčenost.....	25
6. Negativní založení pobytu.....	30
7. Pravda bytí. Událost neskrytosti.....	35
Závěr.....	45
Použitá literatura.....	46

Úvod

Otázka pravdy a bytí patří k „základním otázkám“ člověka, kdykoli se ptá po smyslu svého bytí. O člověku, který umí žít takřikajíc „svůj život“, „poznal“ jeho smysl, říkáme, že „ten žije opravdově“, „ten vpravdě žije“. Obracíme se na něj s „nějakým“ ohledem na pravdivost jeho bytí a s ohledem na bytí pravdy vůbec. Běžně taktéž víme, co dělat, máme-li „říkat pravdu“ – vypovídat o věci tak, jak (opravdu) jest, a ne tak, jak není. Výpověď je potom pravdivá potud, pokud souhlasí s věcí, o které se ve výpovědi vypovídá, tj. jak to s ní opravdu je. Co je to vůbec pravda? Jak se vůbec můžeme a máme po pravdě ptát?

Záměrem předkládané práce je projít na některých dílech postup Heideggerova myšlení v období mezi rokem 1927 a 1935, s ohledem na to, jak promýšlí a jak přistupuje k pravdě a bytí. Konkrétně na *Bytí a čas*¹ a *Der Ursprung des Kunstwerkes*² (*O původu uměleckého díla*), které jsou v této práci styčnými body, se pokusíme spolu s Heideggerem zhlédnout pravdu jakožto pravdu bytí člověka a odtud nakročit k pravdě ve smyslu pravdy bytí vůbec. Konkrétně nám půjde o to, demonstrovat člověka jakožto toho, kdo je ve svém bytí kompetentní k pravdě, kdo je vůbec „místem“ pravdy. Půjde nám o to, na základě zohlednění negativitou prostoupené povahy jeho bytí zhlédnout přivrácení Heideggerova pohledu k původnější „oblasti“, odkud přichází člověk ke své bytnosti. Na bytí uměleckého díla se ukáže touto „oblastí“ být pravda (přesněji dění pravdy), která se tak ukáže být vlastním „místem“ temporálně založeného bytí člověka, potažmo jsoucna vůbec.

Postupně se pokusíme objasnit bytí člověka, tzn. toho, kdo se po pravdě a bytí ptá a kdo se na ně vůbec ptát může, a to na základě četby *Bytí a času* (1. *Tázání jakožto specifické chování pobytu zakotvené v jeho vztahu k bytí*). Ukážeme, jak se Heideggerovo pojetí bytí člověka liší od „tradičního“ pojetí subjektu a subjektivity (2. *Vymezení pobytu vůči subjektu, Descartes*) a proč je Heidegger raději formuluje jako *pobyt, Dasein*. Tím si zároveň vytyčujeme úlohu opsat pobyt jakožto bytí takového jsoucna, které je ‘tu’, ve světě (3. *Svět*). Jakožto *bytí-ve-světě* si pobyt i „rozumí“. Toto rozumění si, rozumění svému bytí se neděje výslovně, ale jako nálada (4. *Naladěnost*), která ladí pobyt v jeho bytí do tohoto bytí-ve-světě.

Předchůdná *odemčenost* jednoty a rozdílu „já sám a svět“ umožňuje pobytu *odkrývat* jsoucno jako jsoucno, s ním takto zacházet, případně o něm pravdivě či nepravdivě vypovídat. Odemčenost pobytu v pohybu odkrývání ukáže se zároveň jako

¹ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Přel. Ivan Chvatík et al. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 1996. 477 s. ISBN 80-86-005-12-7.

² HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1. Aufl. Bd. 5. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1977. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, s. 1-74. Gesamtausgabe. 1. Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1914-1970.

skrývající – a tím, že pobyt je jak svou odemčeností, tak svou uzamčeností. Spolu s rozkrytím charakteru pobytu tudíž rozkryjeme i původ pravdy (a nepravdy) ve smyslu souhlasnosti, adekvace, který spočívá v bytí pobytu samém jakožto uzamykající se odemčenost (5. *Pravda existence. Odemčenost*).

Analýza pobytu nám pak lépe zpřístupní další Heideggerovy texty, *Co je metafyzika?*³ a *Vom Wesen des Grundes*⁴ (*O bytnosti základu*), ve kterých se pokusíme zachytit rozdíl mezi bytím a jsoucнем (ontologickou diferencí) a kde zejména na motivu svobody nakročíme k založení pobytu, k němuž je pobyt uvolněn (6. *Negativní založení pobytu*). Tyto dva texty naznačují původnější založení bytí pobytu.

Nakonec se zaměříme na pozdější texty, které se k bytnosti pravdy explicitně obracejí, konkrétně na *O pravdě a Bytí*⁵ a *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Půjde nám u nich o to, ukázat pravdu jako otevřenou „oblast“, do které je pobyt uvolněn. Pravda se pak ukáže být „místem“ veškerého možného věčného či předmětného vztahování a jakožto vlastní dění neskrytosti bytostně skrývaného bytí (7. *Pravda bytí. Událost neskrytosti*).

³ HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?*. Přel. Ivan Chvatík. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH a Archiv Jana Patočky, 1993. 86 s. ISBN 80-85241-39-0.

⁴ HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1. Aufl. Bd. 9. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1967. *Vom Wesen des Grundes*, s. 21-71. Gesamtausgabe. 1. Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1914-1970.

⁵ HEIDEGGER, Martin. *O pravdě a Bytí*. Přel. Jiří Němec. 1. vyd. Praha : Mladá fronta, 1993. 78 s. ISBN 80-204-0416-3.

1. Tázání jakožto specifické chování pobytu zakotvené v jeho vztahu k bytí

Položením otázky na to, co *je* „pravda“, ptáme se na *bytí* pravdy. Bytí je (předběžně a vágně řečeno) *vlastním* (*eigentlich*) charakterem všeho, o čem můžeme říct, že (a jak) *jest*. Ptáme-li se tedy po bytí, ptáme se po „bytí jsoucna“, tedy po tom, co jsoucno podstatně určuje v jeho ‘že jest’ a ‘jak jest’.⁶ Bytí jsoucna, a sice to, *po čem* se ptáme, je zároveň i to, co rozhoduje charakter samotného tázání,⁷ a tedy to, k čemu otázka vlastním způsobem směřuje. Tážeme-li se po bytí jsoucna, jde nám o to objasnit, co je jsoucno vzhledem k jeho ‘že jest’ a ‘jak jest’, a tudíž vzhledem k jeho bytí. Bytí tedy spolurozhoduje povahu kladené otázky, tzn. že to, oč v otázce běží, je zjistit, co je jsoucno vzhledem k jeho bytí: vzhledem k (jeho) ‘že’ a ‘jak’ jest.

Zde nám však jde o *bytnost pravdy*, tzn. o bytí něčeho, co není běžným jsoucnem, ale spíše jeho „charakterem“. Hovoříme-li o jsoucnu a činíme-li o něm nějakou výpověď, pohybujeme se již v jakémsi rozumění tomu, co je to bytí, pravda, nepravda a jsoucno. Kladení otázky po bytí, určeném jako bytí jsoucna, se proto zároveň děje vždy *u* nějakého jsoucna,⁸ na jehož bytí otázka cílí. Po pravdě bytí jsoucna kladená otázka je taktéž otázkou směřovanou se *na* bytí, tj. na to, v čem se má otázka jako ve vlastní odpovědi završit. Toto završení tázajícího kladení otázky *na* bytí je vykázáním charakteru bytí, a sice přivedením bytí pod jemu příslušný pojem, který hledáme.⁹

Jestliže je to, po čem se tážeme, bytí jsoucna a bytí pravdy, děje se kladení otázky po bytí vždy *u* nějakého jsoucna. Proto je zapotřebí vykázat, o jaké jsoucno jde. Tedy běží o to, je-li nějaké jsoucno v rámci kladení otázky po bytí tím

⁶ „Tázání je poznávající hledání jsoucna, co se týče toho, *že a jak* je.“ HEIDEGGER, M., *Bytí a čas*, s. 20.

⁷ „V tom, ‘po čem’ se ptáme, spočívá pak to, ‘*na co*’ se vlastně ptáme, jakožto to, k čemu vlastně směřuje naše intence, to, v čem tázání dosahuje svého cíle. Jakožto chování jistého jsoucna, totiž tazatele, má tázání samo svůj vlastní charakter bytí.“ *Tamt.*

⁸ „K tázání patří kromě toho, ‘po čem’ se tážeme, také to, ‘*u čeho*’ se tážeme.“ *Tamt.*

⁹ Tzn. pojmově určit bytí ze zatím temného rozumění tomuto pojmu jakožto tomu, na co se ptáme v samotném kladení otázky po něm: „Co ‘bytí’ znamená, to *nevíme*. Ale když už se ptáme: ‘co je ‘bytí’?’, pohybujeme se v jistém porozumění tomuto ‘je’, aniž bychom mohli pojmově fixovat, co toto ‘je’ znamená.“ *Tamtéž*, s. 21. Ptáme-li se „co je bytí“, ptáme se na „*bytí* bytí“, již zde cítíme *podivnost* této otázky. Ptáme se na to, jak to s tím bytím „je“. Ptáme-li se po „bytí – Seyn – bytí – Sein“, znamená to, že se ptáme po jeho smyslu! To na jednu stranu znamená již nějakou „obeznámenost“ s bytím, kterou chceme zprůhlednit. Na stranu druhou to znamená mít na paměti „jinakost“ otázky po bytí. Jinakost je jinakostí ve smyslu ontologického *rozdílu* od jsoucna, se kterým se ve světě běžně setkáváme. „Bytí jako to ‘po čem’ se ptáme, vyžaduje tudíž nějaký vlastní způsob vykazování, který se bytostně liší od odkrývání jsoucna. Podle toho bude také to, ‘*na co*’ se ptáme, totiž smysl bytí, vyžadovat vlastní pojmový aparát, který se opět bytostně liší od pojmů, jimiž se dosahuje významové určitosti jsoucna.“ *Tamt.*, s. 22.

exemplárním. Heidegger si všímá, že tázání jako takové je konstitutivním rysem takového chování, jež je vlastní jsoucnu „člověk“. ¹⁰ Otázku po bytí kladoucí jsoucnu „člověk“, které Heidegger fixuje – v rámci našeho zamyšlení prozatím vágně – pod pojmem *pobyt (Dasein)*, ¹¹ je tedy zároveň takovým jsoucнем, u něhož se určitým specifickým způsobem odehrává *fakt* bytí. Dotazování bytí je pobytu vlastní chování, které nutně předpokládá, že něčemu takovému jako „bytí“ musí pobyt již nějak rozumět. ¹²

Tázání jako takové, tj. „co toto *jest?*“, zde „co bytí *jest?*“, je již vedeno zatím neurčitým rozuměním tomuto „jest“, tj. bytí. Bytí je všeobecným vlastním charakterem všeho, o čem můžeme říct, že jest. Pakliže běžně v řeči říkáme, že něco je či není, pak již nějak onomu „je/není“ rozumíme, máme k němu nějaký „vztah“. Kladením otázky po bytí chce Heidegger tento náš vztah k bytí objasnit, potažmo k odkrytí smyslu bytí vůbec. Tázající pobyt jakožto takové jsoucnu, které má poměr ke svému bytí, tomuto bytí již nějak rozumí a o toto bytí mu v jeho tázajícím chování *jde*. Tázání ve smyslu objasňování jsoucnu a jeho vztahu k pravdě a bytí vychází z již *předběžného* rozumění bytí, kdy právě toto předporozumění bytí určuje a modifikuje, a dokonce generuje tázající chování. Ze vztahu k bytí vychází teprve tázání jako takové, jímž se chce něco *vyložit*.

V rámci *Bytí a času* je tedy pro Heideggera podstatné vynést na světlo právě bytí takového jsoucnu, které je samo vedeno z rozumění bytí k takovému dotazování. Tím se stane průhlednější i situace samotného tázání. Neboť je pobyt jsoucnu, jemuž „v jeho bytí o toto bytí samo *jde*“, ¹³ je jím kladená otázka po bytí otázkou kladenou vždy po *svém* bytí – a vztahuje-li se tedy ke svému bytí právě na způsob tázání po bytí, *jde* mu v tomto tázání o vyjasnění vlastního poměru ke svému bytí.

Zohledňování samotného tázání co do povahy jeho konstitutivních rysů – otázka po bytí jakožto význačný způsob poměru k bytí zároveň při jeho prosvětlování – má pomoci adekvátně pochopit smysl tázání jako takového a tak k němu a v něm přiměřeným způsobem zaujmout pozici. Prozatím jsme na základě sledování Heideggerova stěžejního textu fixovali tázání na jeho tři význačné rysy.

¹⁰ Jsoucnu „člověk“ jako takové jsoucnu, které otázku po bytí vůbec klade (=tazatel), a tudíž musí jako jsoucnu, které po bytí otázku klade, v samotném tázání sehrávat specifickou úlohu. „Vypracovat otázku po bytí tudíž znamená: učinit průhledným jisté jsoucnu – totiž to, které se táže – v jeho bytí.“ *Tamt.*, s. 23.

¹¹ „Toto jsoucnu, kterým my sami každý jsme a které má mimo jiné bytostnou možnost tázat se, postihujeme terminologicky *pobyt*.“ *Tamt.*

¹² Jakožto tázající se pobyt vždy „ví“, co dotazuje, a toto dotazované chce vykázat. Toto vědění však nemůžeme chápat jako „vědění něčeho“ ve smyslu určitého intencionálního vztahu (viz níže), ale spíše jako „předchůdné zhlédnutí bytí“, a tak jako specifické „předpokládání“ bytí, které běžně užíváme, kdykoli říkáme, že něco (*co*) je. „Toto zhlédnutí bytí, kterým jsme vedeni, vyrůstá z onoho průměrného rozumění bytí, v němž se již vždy pohybujeme a které koneckonců patří k samotné bytostné skladbě pobytu.“ *Tamt.*, s. 23-24.

¹³ *Tamt.*, s. 27.

Dotazování smyslu bytí tedy sestává ve zkratce z toho, „po čem“ se ptáme, tj. bytí (bytí jsoucna), „u čeho“ se ptáme, tj. jsoucno. Přitom je zde zároveň určen jako exemplární jsoucno pobyt, a to jakožto jsoucno, jemuž je vzhledem ke svému bytí vlastní tázající chování, vyvěrající z jeho bytostného ustrojení. Pobyt, kladoucí otázku po bytí, musí totiž být ve svém bytí k tomuto bytí v poměru,¹⁴ který samotné tázající chování zakládá; *pobyt je vlastním poměrem k bytí, z něhož chce toto bytí objasnit co do jeho smyslu.*

Táže-li se pobyt na bytí, musí být toto tázání vedeno z určitého *nedostatku* – „chce se vědět“, co je to „bytí“ –, přičemž tento nedostatek, aby byl nedostatkem, je třeba chápat ze zatím neprojasněné a potud vágní „obeznámenosti“ s bytím, již jsme předběžně určili jako „poměr“. Takto pochopený nedostatek nutně vychází z *nouze*, která *nutí* pobyt k samotnému kladení otázky po bytí.¹⁵ V *Bytí a čase* sice toto „ne-“ pobytu není zpracováno jako v pozdějších textech, avšak i zde se už v §1 hovoří o určité modifikaci „nedostatku“ v podobě *zapomenutosti* bytí, což implicitně poukazuje k tomu, že v tradici je cosi, co k této zapomenutosti nutí. Pakliže samotné kladení otázky po bytí je jen „radikalizace jisté bytostné tendence k bytí, jež patří k pobytu samému, tedy radikalizace předontologického porozumění bytí,¹⁶ pak tento nedostatek, toto „ne-“, leží v základu bytostného

¹⁴ Tj. musí být ve vztahu k bytí, avšak nikoli ve vztahu tzv. „předmětném“ (ve smyslu zpředměťování toho, co je takto *přede mnou*), nýbrž ve vztahu k bytí jako v poměru k něčemu docela rozdílnému, přičemž tak musí tomuto rozdílu (nevýslovně) rozumět. „Wenn anders nun das Auszeichnende des Daseins darin liegt, dass es Sein-vertehend zu Seiendem sich verhält, dann muss *das* Unterscheidenkönnen, in dem die ontologische Differenz faktisch wird, die Wurzel seiner eigenen Möglichkeit im Grunde des Wesens des Daseins geschlagen haben. Diesen Grund der ontologischen Differenz nennen wir vorgehend die *Transcendenz* des Daseins. Kennzeichnet man alles *Verhalten* zu Seiendem als intentionales, dann ist die *Intentionalität* nur möglich *auf dem Grunde der Transcendenz*, aber weder mit dieser identisch noch gar umgekehrt selbst die Ermöglichung der Transcendenz.“ HEIDEGGER, M., *Vom Wesen des Grundes*, s. 30-31. [*Spočívá-li naopak výjimečnost pobytu v tom, že rozuměje bytí, vztahuje se ke jsoucnu, musí tato schopnost rozdílu <rozdílu bytí a jsoucna>, ve které se fakticky děje ontologická diference, mít kořeny své vlastní možnosti v základu bytnosti pobytu. Tento základ ontologické diference nazveme předběžně transcendencí pobytu. Označíme-li veškeré vztahování ke jsoucnu jako intencionální, pak je intencionalita možná jen na základě transcendence, a tedy nikoli jako s ní totožná, ani naopak jako samo umožnění transcendence.*]

¹⁵ Nedostatek či nouzi nechápe Heidegger jako nějaký privativní modus bytí pobytu, nýbrž jako v bytostném poměru pobytu skýtanou možnost. Nutnost kladení otázky po bytí není ani ničím takovým, čím bychom se mohli, když na to přijde, zabírat jako nějakým „nadsvětským“ stavem, odněkud „zvenčí“ naroubovanou myšlenkou, ale jako „zevnitř“, tj. z bytostného poměru pobytu nutícího nás „uchopit“ naše bytí právě jako tento poměr. „Plné, své nejvlastnější bytostné neurčení zahrnující bytostné určení pravdy přitahuje tímto stálým obracením klonícím se sem a tam pobyt do nouze. *Pobyt je obratem do nouze.* [prol. V.H.]“ HEIDEGGER, M., *O pravdě a Bytí*, s. 63. A právě takovéto dotazování pravdy bytí je náplní filosofického bádání: „Tento základní směr filosofického tázání není dotazovanému předmětu, faktickému životu podsunut a naočkován zvenčí, nýbrž je mu třeba rozumět jako explicitnímu uchopení základní pohnutosti faktického života, který jest tak, že se v konkrétním čase svého bytí stará o své bytí, a to i tam, kde si je lhostejný.“ HEIDEGGER, Martin. *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Přel. Ivan Chvatík et al. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2008. Nástin hermeneutické situace, s. 11. ISBN 978-80-7298-305-6.

¹⁶ HEIDEGGER, M., *Bytí a čas*, s. 31.

rozumění, v základu vazby pobytu na bytí. Chceme vědět, jak na tom v poměru k bytí jsme – pobyt to totiž většinou a „zprvu“ výslovně „neví“, avšak nějak tomu přeci jen rozumí, protože pobyt jako poměr k bytí *jest* – a *býti* nejen *může*, ale i takto *být má*.¹⁷

Co to znamená, klást otázku po bytí (pravdy), potažmo po smyslu bytí? Pakliže jsme určili pobyt jako vlastní poměr k bytí, ze kterého vychází samotné tázání po bytí, není toto tázání ničím jiným než právě *zprůhledňováním této pobytu vlastní vazby, a sice objasňováním „sebe sama“ pobytu jakožto bytostného poměru. O co v rámci Bytí a času běží, je právě vyjasnění tázání po smyslu bytí, což konkrétně znamená explicitní zprůhledňování vazby pobytu k bytí. Takto a pouze potud se budeme v rámci této práce o Bytí a čas a v něm rozvinuté konstitutivní momenty pobytu opírat a s ním pracovat, a to právě jako s konkrétním způsobem zprůhledňování bytostné vazby pobytu. Následná, na základě četby *Bytí a času* prováděná explikace jednotlivých zakládajících struktur pobytového jsoucna tedy nebude než postupným vysvětlováním doposud jen vágně zachyceného poměru k bytí. Pokusíme se tak zachytit, že to, o čem doposud temně hovoříme jako o „poměru k bytí“ potažmo k poměru vzhledem k jeho smyslu, je rozmanitě členěno a má svou vnitřní dynamiku. Odtud pak lépe porozumíme, co pro Heideggera znamená v *Bytí a čase* bytnost pravdy a proč bylo pro Heideggera nutné ptát se po pravdě v textech pozdějších, kde se zřetelněji ukazuje bytí pravdy a pravda bytí jako totéž.*

¹⁷ V *Bytí a čase* tuto tematiku Heidegger podrobněji rozvíjí zejm. na motivu „volání svědomí“ (§54–60).

2. Vymezení pobytu vůči subjektu. Descartes

Zatím jsme vykázali kladení otázky po bytí jako zprůhledňování pobytu vlastní vazby na bytí, aniž bychom však tuto bytostnou vazbu zřetelněji artikulovali. Řekli jsme, že pobyt jakožto vlastní poměr k bytí toto bytí dotazuje – v poměru k bytí je skýtána možnost toto bytí dotazovat, popř. bytí přivést pod pojem, a tím svůj vlastní bytostný poměr zprůhledňovat. Dalším krokem nám bude tedy artikulovat bytí takového jsoucná, u kterého se po jeho bytí ptáme a kterým je pro jeho výjimečnost (ve výše vykázaném smyslu) samo jsoucná tazající, totiž jsoucná „člověk“ neboli pobyt.

To, že lidské jsoucná označuje Heidegger pojmem „pobyt“ (*Dasein*), není nějakým svévolným aktem. Krom toho, že se pod tímto označením skrývají širší souvislosti, jimiž se budeme zabývat později, je „pobyt“ zvýrazněním odlišnosti od tradičního pojetí člověka. Pro nás bude nyní důležité tuto distanci od tradičního výkladu bytí jsoucná *člověk* vytyčit na základě Heideggerovy kritiky Descarta, jak ji vypracoval v *Bytí a čase*.¹⁸

Když se Descartes pokouší v rámci svých *Meditací*¹⁹ najít pevnou půdu pod nohama filosofie a vědy, hledá prostřednictvím *metodického pochybování* jistý, nejjednodušší a nezpochybnitelný základ všeho, o čem se běžně domníváme, že nějak jest. Toto metodické hledání nejjistějších základů zamýšlí nalézt to, co přes střidu proměny zůstává, *stále trvá* a co obvykle nazýváme jsoucností jsoucího, u Descarta *substancí*.²⁰ Descartes na základě přehlednutí všeho, o čem může mít pochybnost, že opravdu (= skutečně, reálně s veškerým významovým obsahem, který se v těchto pojmech rýsuje)²¹ existuje, nalézá jako nezpochybnitelný základ právě to, že pochybuje (přičemž pochybování není než konkrétní způsob myšlení – *modus cogitandi*), a tudíž že je to on sám pochybující, a sice myslící – *ego cogito*, já myslím, já pochybuji, tedy jsem to já myslící, kdo²² vskutku jest. V rámci *Meditací* Descartes však nezůstává jen u myslící substance, ale na základě dalšího metodického postupu stanovuje i *věc rozlehlou, res extensa*, jejímž prostřednictvím *zajišťuje* realitu „vnějšího“ světa (tj. světa „vně“ subjektu); a substancí božskou, která je oproti ostatním dvěma substancím substancí

¹⁸ Zejm. §21. Hermeneutická diskuse karteziánské ontologie „světa“, s. 118-125.

¹⁹ DESCARTES, René . *Meditace o první filosofii : Námítky a autorovy odpovědi*. Přel. Tomáš Marvan et al. 2003. Praha : OIKOYMENH, 2003. 535 s. ISBN 80-7298-084-X.

²⁰ „Toto jsoucná [rozuměj substance] je to, *co je stále tím, čím je*; [...] o čem lze ukázat, že to má charakter *stálé setrvalosti*.“ HEIDEGGER, M., *Bytí a čas*, s. 119.

²¹ Ale doposud jen rýsuje!

²² Zde přesněji řečeno „co“, protože Descartes vzápětí definuje *ego cogito* jako věc – *res cogitans*. Srv. PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Sest. Jiří Polívka. 1. vyd. Praha : ISE (později OIKOYMENH) ve spolupráci s Archivem Jana Patočky, 1995. 203 s. ISBN 80-85241-90-0.

nestvořenou. Božská nestvořená substance (*ens increatum*) je zároveň původcem (stvořitelem) věci myslící a rozlehlé (*ens creatum*), a tak je co do pravdy jejich bytí zajišťuje, přičemž rozdíl mezi bytím (substancialitou) substancí stvořených a substancí nestvořenou je nekonečný.

Heidegger se sice v *Bytí a čase* zaměřuje na Descartovo substancialní pojetí světa jako rozlehlosti (§19 - §21), aby mohl výrazněji odstínit vlastní analýzy světa, avšak i to nám postačí, abychom mohli uchopit povahu myslícího subjektu. Nejdříve však musíme zopakovat, co pro Descarta znamená substance vůbec. Řekli jsme, že substance je to, co *stále trvá*. To, co stále trvá, vykazuje charakter *setrvalého výskytu* jako trvale se vyskytujícího vůči tomu, co se mění, tj. vůči střídě akcidentálních vlastností. A jako substancialitě ve smyslu setrvalého výskytu Descartes rozumí bytí. To znamená, že pakliže je substancí věc myslící, „já myslím“, tj. sebereflexí²³ potvrzený subjekt „já“ jakožto ten, kdo, ať už o něčem pochybuje, něco si představuje nebo něco koná, *myslí*, má toto myšlení vždy předmětný charakter – „já myslím vždy *něco*“: „já o *něčem* pochybuji“, „já si *něco* představuji“, ... Subjekt („já“) je takto prostřednictvím myšlení vždy vztažen k něčemu („předmětu“), které subjekt myslí (*ego cogito cogitatum*). „Já“ *jest* potud, pokud *myslí*, a to vždy tak, že myslí „něco“. Toto „něco“ však v Descartově myšlení není nějaký vně subjektu skutečně existující předmět, nýbrž předmět ve smyslu myslí skýtané představy – ideje.²⁴

Jak vypadá tedy metodické pochybování v myšlení Descartově? Descartes se odvrací *od* všeho, o reálné existenci čeho může mít sebemenší pochybnost, tzn. od světa, ve kterém je. Odvrací se *do* sebe sama, aby našel tak jako v aritmetice a v geometrii podobné jednoduché a jisté pravdy (jakože „dvě a tři je dohromady pět a čtverec nemá více stran než čtyři“),²⁵ a sice to, co vpravdě *jest*.²⁶ To, z čeho Descartes vychází, je zároveň i tím, od čeho se právě takto „odvrací“, tj. z již matematizovaného světa jako z nezohledněného předpokladového východiska, které zároveň svou metodou „posvěcuje“ a zajišťuje co do jeho jedině pravdivého bytí ve smyslu pouze co do relací spočitatelné rozlehlosti a subjektu jakožto toho, co pouze v mysli nahlíží ideje a z nich vyvozuje soudy. Tento Descartem nezohledněný fakt je však zásadní pro jeho hlubší artikulaci, tudíž *zajištěnost* vpravdě existujících substancí *res cogitans* a *res extensa* není Descartem plně podložena, a to právě v konstituci matematicky pojaté existence jako stálého výskytu toho, co přede mnou (tj. v mysli) vystupuje jako idea, předmět myšlení.

²³ Reflexe však u Descarta nemá ontologicky nosnou úlohu, jak tomu je s nastoupením Fichteho, Hegela či Schellinga. „Sebe-reflexe“ tu tedy vystupuje ve spíše vágním významu tak či onak s Descartem myšleného sebevztahu, konkrétněji pouhého „odrazení“ sebe v sobě.

²⁴ To platí jak pro ideje získané, tak pro ideje vrozené.

²⁵ DESCARTES, M., *Meditace o první filosofii*, s. 25.

²⁶ „Matematické poznání platí za takový způsob uchopení jsoouca, který si vždycky může být jist tím, že bytí jsoouca, jež uchopil, bezpečně drží“. HEIDEGGER, M., *Bytí a čas*, s. 119.

Descartem nastavená cesta pravdivého poznání, tj. toho, co jest, může vést pouze k poznávání idejí v mysli uložených. Takovou ideou je také idea „já“, myslící subjekt, který jsa takto předmětem myšlení vychází ze substanciálního pojetí jakožto setrvalého výskytu – subjekt je myšlen tak jako objekt, před-mět, tj. jako „světazbavené“, „izolované“ jsoucno, ke kterému podle Descarta původně a takto vpravdě přistupuje.

3. Svět

Předcházející kapitola měla ukázat, čím pro Heideggera pobyt *není*, a tak prostřednictvím negativního vykázání naznačit „nedostatečnost“ tradičního pojetí subjektu jako „předmětného vztahování“. ²⁷ Pobytu vlastní vztah k bytí je pro Heideggera naopak tím, co samu předmětnost teprve zakládá. ²⁸

Prozatím pouze velmi neurčitě víme, že pobyt je bytostným poměrem k bytí. Dotazováním tohoto bytí pobyt naznačuje, že ve svém bytí jakožto tazající tomuto bytí již nějak rozumí. Rozumění bytí se však neodehrává na rovině myšlení *něčeho*, jak je tomu u Descarta; nýbrž rozumění bytí teprve funduje tento způsob zaujímání teoretického postoje k jsoucnu, které vyvstává jako předmět bádání.

Pobyt je Patočkovým překladem pro německé *Dasein*, což doslovně znamená *‘být tu’*: *pobytem tedy míníme vždy takové ‘pobývání’, které je vždy odemčeno do svého ‘tu’*. *Pobyt jest tak, ‘že jest’ svým ‘tu’*. ²⁹ Takovéto odemykání pobytu do jeho bytí se děje vždy na rovině *naladění*, ³⁰ které pobyt doslova ladí v jeho bytí do jeho *‘tu’* a staví před fakt jeho *‘že jest’*. Jak máme ale rozumět onomu *‘tu’*; „kde“ je ono *‘tu’*, „kam“ se pobyt odemyká, tj. „kam“ pobyt *překračuje*? ³¹ Onomu „kam“ překračování pobytu rozumíme jako překračování *‘tu’ ke světu*. V tomto překračování je pobyt vržen *před fakt svého ‘že jest’* pobytu, tj. k sobě samému. To, že pobyt je takto původně *transcendující* ³² (překračující), zakládá pobyt v jeho *‘bytí tu’*, tzn. v jeho *existenci* jakožto pobyt vůbec. Vždy již

²⁷ Negativně prozatím ukázáno: pobyt není subjektem ve smyslu *‘na základě sebe-vztahu klást předmět’*. Pobyt ve smyslu bytostného poměru musí být jako takový poměr myšlen jinak.

²⁸ Pojetí původně předmětného vztahování jako pro určení člověka závazné subjektivity tak není nějakou chybou, ale spíše vícenásobně fundovaným (= na konkrétních předpokladech vystavěným a tak či onak věcně vynuceným), tj. svého druhu derivovaným způsobem rozumění si ve vztahu k vlastním způsobem pochopenému bytí a světu.

²⁹ „Toto jsoucno [pobyt] má ve svém nejvlastnějším bytí charakter neuzavřenosti. Výraz *‘tu’* míní tuto bytostnou odemčenost. Skrze ni je toto jsoucno (pobyt), zároveň s bytím-tu světa, pro sebe samo *‘tu’*.“ To, že pobyt je odemčen do svého *‘tu’* znamená zároveň, že: *„Pobyt jest svou odemčeností.“* A jako tato bytostná odemčenost: „bytí, o které tomuto jsoucnu v jeho bytí jde, je: být svým *‘tu’*.“ *Tamt.*, s. 159.

³⁰ K „naladění“ podrobněji jako k jednomu ze způsobů, jak je pobyt svým *‘tu’*, viz níže v textu.

³¹ V onom „kde“ a „kam“, obecně *‘tu’* se ohlašuje i fundace prostorovosti pobytu, kterou se však zde výslovně zabírat nebudeme. Srv. kupř. NOVOTNÝ, Jaroslav. *Krajina, řeč a otevřenost bytí : studie k Heideggerovu existenciálnímu pojetí prostorovosti*. Praha : UK FHS, 2006. 203 s. ISBN 80-239-8972-3.

³² V *Bytí a čase* Heidegger objasňuje motiv transcendence z časovosti pobytu, která by si sice žádala mnohem hlubší rozvedení, avšak v této práci se jí zabírat nemůžeme. Proto zde budeme vycházet z o něco pozdějšího textu, *Vom Wesen des Grundes*, kde se sice Heideggerovo myšlení „posouvá“, ale pro objasnění pobytu jako „bytí ve světě“ bez nutnosti zabíhání do podrobnějšího pojetí extatické časovosti. K vysvětlení transcendence z časového založení pobytu, tj. jako „vržený rozvrh“, viz §69 v *Bytí a čase*. K dokázání „světa“ jakožto existenciality pobytu z „nejbližšího jsoucna, se kterým se pobyt ve světě setkává“, viz *tamt.* §14, 15, 16 a §18.

transcendující pobyt transcenduje ke svému 'tu', jehož jedním z existenciálních momentů, jak jsme se již zmínili, je *svět*. V transcendenci se tedy pobyt vždy již ustavuje ve svém bytí jakožto „bytí-ve-světě“.³³

Rozvedená struktura pobytu jakožto bytí-ve-světě si žádá dalšího vysvětlení. Svět se odemyká v transcendenci jako „kam“ transcendující pobyt vykračuje. Toto „kam“ (ve smyslu „k...“) je jednak to, co transcendující pobyt odemyká, a jednak to, co předpokládá.³⁴ Svět v tomto pojetí tedy nemůže mít povahu celkové předmětné reality, jako je tomu u subjekt-objektové skladby skutečnosti, nýbrž vystupuje jako bytostný moment existence pobytu – *existenciál*.³⁵ V překračování ke světu se zároveň ustavuje pobyt jako ten, kdo transcenduje, tj. jako „já sám“ pobytu. Zároveň nesmíme pobyt jakožto bytí-ve-světě chápat ve smyslu vyskytování se ve světě spolu s jinými vyskytujícími se nitrosvětskými jsoucný, nýbrž toto 'být ve' jako stání 'v' překračování, tzn. v odemčenosti svého bytí, kdy odemčenosti rozumíme právě jako onomu 'tu', do kterého se rozehrává bytí pobytu a před které je pobyt jako takto vždy již jsoucí ve světě postaven.

Povahu odemčenosti světa, který takto vystupuje jako existenciální moment pobytu v jeho určení bytí-ve-světě, je nutné nyní širě vypracovat. V rámci *Bytí a času* sleduje Heidegger analýzu „světskosti světa“ „přes“ jsoucnou, se kterým se ve světě pobyt setkává, a takto mu i specifickým způsobem rozumí.³⁶ Cestou mu je analytika přístupu pobytu k takovému jsoucnu, které je pobytu nejbližší a se kterým je pobyt dennodenně v kontaktu.

V běžném *zařizování* se ve světě se pobyt prvotně setkává s takovým jsoucнем, které *k něčemu používá*, aby mohl ve svém zařizování se ve světě nerušeně pokračovat. Takové jsoucnou musí být pro danou „činnost“ vhodné a nejlépe co nejbližší „po ruce“. Aby to, oč pobytu jde („dílo“), bylo „bez zbytečných průtahů“ vykonáno, nesmí „činnost“ sama (zacházení s nějakým jsoucнем) vzbuzovat pozornost. Je to *praktické* zaopatřování se pobytu ve světě, které původně odkrývá jsoucnou jako pro něco vhodné nebo nevhodné.³⁷ Takovéto

³³ „Wir nennen das, *woraufhin* das Dasein als solches transzendiert, die *Welt* und bestimmen jetzt die Transzendenz als *In-der-Welt-sein*.“ HEIDEGGER, M., *Vom Wesen des Grundes*, s. 35. [*To, vzhledem k čemu pobyt jako takový transcenduje, nazýváme svět a odtud stanovujeme transcendenci jako bytí-ve-světě*]

³⁴ Vzájemné předpokládání jednoho momentu druhým, souvztažný dynamismus.

³⁵ Existenciál = existenci konstituující: Pobyt existuje pouze potud, pokud již jest svým 'tu' jako vždy již jsoucí ve světě, jako „světaprostý“ být ani nemůže. „Mithin gilt: das Dasein ist nicht deshalb ein *In-der-Welt-sein*, weil und nur weil es faktisch existiert, sondern umgekehrt, es *kann* nur als existierendes *sein*, d.h. als Dasein, *weil* seine Wesensverfassung im *In-der-Welt-sein* liegt.“ *Tamt.*, s. 37. [*Proto platí: Pobyt je bytím-ve-světě nikoli z toho důvodu, že by pouze skutečně existoval, nýbrž naopak jako existující, tzn. jako pobyt, může být jen potud, pokud jeho bytostná konstituce záleží v bytí-ve-světě.*]

³⁶ *Zejm.* §§ 14-18 v *Bytí a čase*.

³⁷ „Pouhý ‚teoretický‘ nazírající pohled na věci postrádá porozumění příručnosti. Zacházení, při kterém něco používáme a s něčím manipulujeme, však není slepé, má svůj vlastní způsob

jsoucno označuje Heidegger pojmem *Zeug*, jež můžeme překládat jako *prostředek* nebo *náčiní*.³⁸

Určení prostředku jako toho, co je „k tomu, aby...“, v sobě nese charakter *odkazování*. Příruční jsoucno našeho obstarávajícího zaopatřování se ve světě jakožto to, co je „k tomu, aby...“, předpokládá zhlédnutí *celé poukazové souvislosti*, v níž prostředek vyvstává tak, že dané světské situaci (co je třeba vykonat) *odpovídá, stačí*. Prostředek tedy nevystupuje ze světa jako osamocený, pouze se již vyskytující předmět, nýbrž je vždy *nevýslovně* vtáhnut do celistvosti rozehraných drah poukazování „od jednoho k druhému“, přičemž tuto celkovou souvislost odkazování spolu s Heideggerem nazýváme „svět“.³⁹ Aby tedy prostředek mohl hladce splňovat svoji úlohu prostředčnosti „k tomu, aby...“, musí být v běžném používání co do své povahy, tj. spolu s celou poukazovou souvislostí světa, jež je mu vlastní, doslova *nenápadný*.

Postihnout příruční jsoucno v jeho „o sobě“ znamená nechat ho výslovně ukázat svůj *nenápadný* charakter v celé souvislosti poukazů, která je v každodenním obstarávání pobytu upozaděna, a tak explicitní tematizaci skryta. K takovému vystoupení celkového fenomenálního charakteru náčiní a světa,⁴⁰ v němž je náčiní skýtáno, dochází například v jeho porušení.⁴¹ V případě

vidění, který manipulaci vede a propůjčuje jí její specifickou jistotu. Zacházení s prostředky se podřizuje rozmanitosti poukazů onoho ‚k tomu a tomu‘. Způsob, jakým se toto přizpůsobování okolo sebe dívá, je *praktický ohled*.“ HEIDEGGER, M., *Bytí a čas*, s. 90.

³⁸ V literatuře se můžeme setkávat s různými výrazy tlumočícími *Zeug*, což naznačuje obtíže s terminologicky správným a k tomu věcně přiměřeným přeložením tohoto pojmu do češtiny. Výraz „prostředek“, s nímž se setkáváme v překladu *Bytí a čas* I. Chvatíka, je zdůrazněním prostředčného charakteru tohoto jsoucna, tj. který jako takový nemůže stát sám („Prostředek přísně vzato nikdy nemůže ‚být‘ jeden.“ HEIDEGGER, M., *Bytí a čas*, s. 89), ale vždy „uprostřed“ celkové souvislosti prostředků. Na úskalí opisu pojmu *Zeug* jako *prostředku*, jež může evokovat konotace konkrétního zpodobnění tradičně významově zatížené skladby účelu, upozorňuje J. Novotný: „prostředek implikuje představu určitého typu *činnosti* strukturovaného jako vztah prostředku a účelu.“ NOVOTNÝ, J., *Krajina, řeč a otevřenost bytí*, s. 28, pozn. 15. Patočka na druhou stranu akcentuje služebnou povahu příručního jsoucna, které vhodně poslouží nějaké „činnosti“, a proto termín *Zeug* překládá právě jako *službu*. (Srv. zejm. PATOČKA, J., *Tělo, společenství, jazyk, svět*, s. 75.) Ať už použijeme jakýkoli překladový termín slova *Zeug*, máme na paměti celou tuto souvislost, jež je svébytně odlišným Heideggerovým přístupem ke jsoucnu.

³⁹ To na druhou stranu znamená, že v *Bytí a čas* Heidegger pracuje s redukováným pojmem světa. Svět je tu redukován na souvislost *každodenního* (svět) obstarávajícího a náčiní používajícího zaopatřování se ve světě. Že „svět“ u Heideggera vystupuje i jinak než v této (věcně vynucené) redukci, to ukážeme dále v této práci.

⁴⁰ Abychom mohli něco *fenomenologicky* co do jeho povahy vykázat, musí vystoupit do *samožřejmosti*, tj. stát se fenoménem. Řekli jsme, že povaha náčiní tkví v *nenápadnosti* praktického zacházení. Povaha náčiní jako náčiní je běžně skryta jakékoli analýze, dokud náčiní hladce funguje. Má-li se náčiní stát zjevným, tj. chceme-li ho určit v jeho fenomenálním charakteru, musí se nám ukázat, a to *samo*. Fenomenologie je tedy takovým způsobem bádání, které si bere za úkol vykázat a popsat pouze to, co se nám může takto vyjevit – a potud naplňuje husserlovské diktum „K věcem samým!“. Blíže viz HEIDEGGER, M., *Bytí a čas*, § 7. Fenomenologická metoda zkoumání, s. 43-56.

⁴¹ Dalším zpřístupněním povahy náčiní může být např. umělecké dílo ztvárňující náčiní. Srv. HEIDEGGER, M., *Der Ursprung des Kunstwerkes. Das Ding und das Werk*, s. 5-25.

nefunkčnosti daný prostředek nesplňuje to, *kvůli čemu* je ho potřeba, a tak vystupuje do zorného pole celá souvislost odkazování. Svět v tomto případě vystoupí ve své světskosti jako to, co „tu“ vždycky již bylo, jako to, čemu pobyt vždycky již rozumí. Ve světě se zařizuje, něco „*koná*“ právě tak, že „něco na něco používá kvůli tomu, aby...“.⁴² Na porušeném náčiní se odkrývá jinak nenápadná povaha světa, která je běžně jako právě celková souvislost odkazování v užívání nástroje upozaděna. Pobyt je v této situaci nucen přestat ve své „činnosti“ a zjistit, co je s danou věcí špatně a co je třeba udělat, aby mohl dál ve své „činnosti“ pokračovat. Odkrývá se tak světskost světa jako poukazová souvislost prostředků a těch, kdo k nim takto přistupují (tj. spolupobytu).⁴³ Adekvátní rozumění světskosti světa tkví právě v „praktickém“ zaopatřování se pobytu ve světě.

V transcendenci odemčeného ‘tu’ existence pobytu jakožto bytí-ve-světě rozehrává se rozumění světu jakožto možnosti takto být. Svět je tím, k čemu pobyt transcenduje a co pobyt v jeho existenci konstituuje. Pobyt jakožto bytí-ve-světě překračuje *od* sebe *ke* světu, *odkud* si „teprve“ dává na srozuměnou sebe sama jako to bytí (*že* vůbec *jest*), kterému o toto bytí, tj. být ve světě, jde. V tomto překroku dochází k rozlišení na „já sám“ a „svět“, přičemž v tomto rozlišení se zároveň odkrývá vzájemné sepětí rozlišeného, jednota v podobě povahy pobytu jakožto bytí-ve-světě, ze které toto rozlišení vyrůstá. Transcendence ve smyslu překračování je nejen překračování „k...“, ale také překračování „přes...“. To, co je překračováno, není ničím jiným než jsouncem samotným, je to tedy pobyt sám.⁴⁴ Aby jsoucno mohlo vystoupit odkryté „jako něco“, např. ve významu nyní vykázané dostatečnosti příručního jsoucna, musí být v transcendenci již překročeno. Začíná se nám zde rýsovat dynamika transcendence jako základní konstituce pobytu v soupatřičné jednotě odkrývání dvou základních momentů, v níž nabývá podoby svět a nitrosvětské jsoucno. Jsoucno se stává jsoucím jen potud, pokud má „vzhledem k čemu“ jakožto smyslu vystoupit do významu „jako něco“, zde konkrétně jako to, co na něco dostačuje. Takovýto smysl, v němž se rýsují významy jednotlivých jsoucen, je právě svět jakožto právě to, vzhledem k čemu pobyt překračuje. Světskost světa můžeme takto dále označit jako smysl

⁴² „Je to [tj. svět] ‚tu‘ před vším konstatováním. Není to dostupné dokonce ani v praktickém ohledu, pokud je zaměřen stále jen na jsoucno, je to však v praktickém ohledu vždy již odemčeno.“ HEIDEGGER, M., *Bytí a čas*, s. 96.

⁴³ V poukazové souvislosti prostředků se setkává pobyt i s dalšími pobyty = spolupobyty, který však zde zohledňovat nebudeme. Dále je třeba poznamenat, že v *Bytí a čase* Heidegger odkrývá svět na příručním jsoucnu, což si nutně žádá redukované vykázaní světa; to tedy neznamená, že ve světě jsou pouze jsoucna typu „prostředku“ a „spolupobytu“, ale i např. „předmět vědeckého bádání“, „umělecké dílo“, „druhý“ ...

⁴⁴ „Was überstiegen wird, ist gerade einzig *das Seiende selbst*, und zwar jegliches Seiende, das dem Dasein unverborgen sein und werden kann, mithin *auch und gerade* das Seiende, als welches ‚es selbst‘ existiert.“ HEIDEGGER, M., *Vom Wesen des Grundes*, s. 34. [*To, co je překračováno, je právě a jedině jsoucno samo, a sice každé jsoucno, které může být nebo se může stát pro pobyt odkryté, a tedy rovněž a právě to jsoucno, jež jakožto překračující ‚samo‘ existuje.*]

nebo jako celkovou významnost, která v překračování pobytu otevírá významnost veškerého jsoucího, které má být pro pobyt zjevné a v zařizování se pobytu ve světě pro toto zařizování dostatečně použitelné. V rámci světskosti světa jakožto konstitutivního momentu lidské existence, kterou jsme rozvedli jako bytí-ve-světě, můžeme nyní rozvést, a to jako „bytí-ve-světě-u-jsoucna“.

Zatím jsme artikulovali světskost světa jako existenciál pobytu a jako rámeček, v němž dává jsoucno nějaký smysl a v rámci tohoto smyslu pobyt tomuto jsoucnu rozumí. Příslušné rozumění příručnímu jsoucnu je praktické užívání tohoto jsoucna jakožto toho, s čím na něco pobyt vystačí. Teprve na základě tohoto „praktického“ rozumění je něco takového jako teoretické poznávání možné. V rámci naší práce je třeba si uvědomit, že náčiní užívající obstarávání světa je samo „výkonem porozumění“ sobě jako bytostnému poměru. To jednak znamená, že toto náčiní užívající obstarávání světa je jedním ze způsobů rozumění si vzhledem k sobě (= poměru k bytí) ohledně světa. A nemůžeme neupozornit na to, že náčiní užívající obstarávání světa je právě *potud* adekvátním způsobem takového *rozumění*, *pokud* se děje právě jako *nevýslovné* (nerflexivní, netematické, neteoretické) obstarávání. Toto obstarávání je ovšem natolik původním způsobem rozumění, že i jeho explikace do charakterů „praktického“, „jednajícího“, „činnostního“, anebo dokonce „účelného“ je věcně nepřiměřené. Explikovat původní *hermeneuticky vykládající* dynamiku náčiní užívajícího obstarávání světa do takových určení by neznamenal než tento původní fenomén minout a přiznat svou poplatnost tradici.

4. Naladěnost

Vždy již překračující pobyt se děje po způsobu transcendence a jako takový si i rozumí – rozumí si jako takovému bytí, které je svým ‘tu’. Být svým ‘tu’ pro pobyt znamená být odemčeností sebe v „odkázanosti“ na svět. Po celou dobu jsme zdůrazňovali, že Heideggerovo pojetí rozumění pobytu se původně neděje po způsobu předmětného vztahu, ba naopak je tím, co intencionalitu jako takovou vůbec zakládá. Pobyt existuje jakožto bytí-ve-světě a o toto bytí mu jde, protože takový být pobyt má.⁴⁵

Na subjekt orientovaná a se subjektem „pracující“ filosofie nemůže plně odhalit povahu pobytu jakožto bytostného poměru. Jak jsme se mohli přesvědčit, Descartovo substanciální pojetí subjektu jakožto „věci myslící“ může rozvíjet kognitivní operace s předměty myšlení (s tzv. *cogitata*). Subjekt se setkává pouze s již určitým způsobem odkrytým jsouncem. Předmět, u Descarta *ideatum*, je něčím, co se už jen vyskytuje a ve svém výskytu setrvává jako ustálená, zajištěná a všech akcidentů zbavená jsooucnost jsooucího. Naproti tomu pobyt jakožto vždy již jsooucí ve světě původně odhaluje jsooucnost v praktickém ohledu jako to, co se k něčemu hodí či nehodí. Děje se tak v rámci jeho pobývání ve světě, ve kterém se může takto zařizovat a s něčím takto odkrytým zacházet, potažmo z nenápadného určení vhodnostního odkazu teprve nechat vystoupit do určení výslovného předmětu „zájmu“. Až pak se jsooucnost ve světě už „jen“ vyskytuje a svět se stává celkovým souhrnem veškeré předmětné reality, v němž se mimo jiné vyskytuje i takové jsooucnost, které nazýváme „člověk“.

Možnost takového intencionálního vztahování se jak k ostatním „objektům“, tak i k sobě sama je založena původně v transcendenci. Transcendence je způsob dění pobytu, tj. jak pobyt vůbec existuje. A pobyt existuje vždy tak, že ve světě. Jako takový, tj. jako ‘bytí tu’, ve světě, si i rozumí. Fenomenalita pobytu se stává (*de facto* je vždy) zřejmou (ať už výslovně, či nikoli) v jeho *rozpoložení*, v jeho *naladění*.⁴⁶ Již v předchozí kapitole jsme zmínili, že

⁴⁵ „Celek dostatečnosti sám pak v posledku odkazuje k takovému ‘k čemu’, u kterého již o žádnou dostatečnost nejde, které samo není příručním jsouncem uvnitř nějakého světa, nýbrž které je jsouncem, jehož bytí je určeno jako ‘bytí ve světě’, a světskost sama patří ke struktuře jeho bytí. Toto primární ‘k čemu’ není žádné ‘k něčemu’, které by mohlo ‘na něco’ stačit. Primární ‘k čemu’ je jisté ‘kvůli čemu’. Charakter ‘kvůli’ se ale vždycky týká bytí *pobytu*, kterému v jeho bytí o toto bytí samo jde.“ HEIDEGGER, M., *Bytí a čas*, s. 106. Ve „k-vůli“ sobě pobytu se ozývá *uvolnění* pobytu k vůli vůbec být – svoboda.

⁴⁶ V naladěnosti pobyt „rozumí“ svému bytí, opět však nikoli po způsobu poznávání předmětu. Takovéto poznání není s to pobyt plně „informovat“ o jeho bytí. Bytí pobytu nespadá do kategoriální struktury poznávaného, a tudíž vzhledem ke jsouncu není *ničím*, protože není jsouncem, které jedině kategoriálně poznávat lze. Positivním poznáním nelze vykázat bytí, a tak mít o něm určité „vědění“. „A pobyt to vědět nemůže, poněvadž možnosti odemykat, které má

nálada ladí pobyt do jeho 'tu'. Naladění totiž Heidegger nechápe jen jako nějaký „emocionální stav“, který může být předmětem psychologického bádání, nýbrž jako základní (bytostné) ustrojení pobytu vůbec. *Pobyt je totiž tak, že vždy již naladěn.*

Jestliže Heidegger identifikuje naladění jako způsob rozumění si pobytu, neznamená to, že by pobyt předmětně sám sebe a svět uchopoval, nýbrž toto je teprve možné na základě vždy již nějak naladěného pobývání ve světě. V „běžné řeči“ se nálada a naladěnost ozývá v „jak (na tom pobyt ve vazbě na svět) je?“ či „je mi (v mém bytí právě tady a teď) tak a tak“. ⁴⁷ Nemusí se jednat a taky se většinou ani nejedná o výslovné uchopení a zanalyzování pobytu vlastní nálady, nýbrž nálada takovéto uchopování vždy již nějak naladila. ⁴⁸ Ze zkušenosti víme, jak se může měnit náš postoj ve světě, kdy jednou máme „pocit“, že se na nás doslova celý svět usmívá ve veselých odstínech, a jindy, když bychom mohli říct, že se z „objektivního“ hlediska nic nezměnilo, na nás svět a jsoucno v něm dotírá v ponuré nehostinné odtažitosti. *Svět se nás, ať už tak či onak, týká.* A toto *dotýkání se světa děje se pobytu jakožto vždy nějak naladěnému.* ⁴⁹ Naladěné bytí-ve-světě se může vztahovat ke jsoucnu v určitém z naladění vycházejícím významu jakožto ke jsoucnu, které se k něčemu hodí či nehodí, ke jsoucnu, které nás ohrožuje nebo které nás těší, či ke jsoucnu, které tu prostě a jenom je.

Transcendování pobytu ke světu jakožto k možnosti jak 'tu' být, vedené zároveň přívratem k sobě pobytu, děje se vždy jako nálada. Nálada ladí, odemyká pobyt v jeho bytí ve světě. V každém „je mi ...“ ukazuje se rozpoložení pobytu jakožto 'bytí' právě a vůbec 'tu', bytí, o které pobytu v jeho bytí jde. Tomuto bytí je pobyt *vydán*, ⁵⁰ takovým vždy již jest a právě takovým být má. Nálada *vrhá*

poznání k dispozici, mají příliš malý dosah ve srovnání s původním odemykáním prostřednictvím nálad, v nichž je pobyt přiváděn před své bytí jakožto 'tu'. [...] V naladěnosti je pobyt vždy již náladou odemčen jako to jsoucno, jemuž je pobyt ve svém bytí vydán jako tomu bytí, jímž má ve svém existování být.“ *Tamt.*, s. 161.

⁴⁷ „Nálada činí zjevným ‚jak nám je‘, jak se máme“. V tomto ‚jak nám je‘ přivádí naladěnost naše bytí k jeho 'tu'.“ *Tamt.*

⁴⁸ „Nálada vždy již odemkla 'bytí ve světě' jako celek a činí jakékoliv zaměřování se na... teprve možným.“ *Tamt.*, s. 163.

⁴⁹ To, že se nás svět a jsoucno v něm nějak (do)týká, ukazuje rozumění právě jako dotek, dotýkání, které nemá charakter „uchopování“. Pobyt ani není s to, jsoucno v celku (čili svět) pojmově uchopit, nýbrž může být uvolněn do naladěného doteku, a takto, tj. jako *naladěné rozumění* tomu i adekvátně „rozumět“. Kupř. v praktickém zaopatřování se pobytu je takovým adekvátním rozuměním správné použití nástroje k tomu, abychom třeba zatloukli hřebík. Takovéto „praktické rozumění“ vychází z původní naladěnosti pobytu k dotyku světa jako celkové poukazové souvislosti prostředků, která jako to, co se pobytu *týká*, je v tomto dotýkání právě tím, „kvůli čemu“ se pobyt do světa rozvrhuje, aby byl jako toto bytí-ve-světě. Uprostřed jsoucna v celku, ve kterém se může ve svém bytí k jednotlivému jsoucnu vztahovat, a to právě na základě „doteku“, který ladí jsoucno ve významu „kvůli“, tj. ve vazbě na existenci pobytu. „*V rozpoložení existenciálně spočívá odemykající odkázanost na svět, z něhož může vystupovat něco, co se nás týká.*“ *Tamt.*, s. 164-165.

⁵⁰ Pobyt si svoje bytí „nevybral“, sám se do tohoto bytí nedal – pobyt si jako své bytí byl dán a tuto vydanost sobě má pobyt naplňovat tím, že tomuto sobě vydanému bytí přitakává a plně je na sebe

pobyt do jeho bytí a tato *vrženost* do jeho 'tu' je *fakt*. Naladění je proto u Heideggera spjato s *vržeností* neboli s *fakticitou* pobytu, jež odkazuje na *bylostní* aspekt *časení* pobytu. Pobyt jakožto *vždy již jsoucí* ve světě ve světě nejenže je, ale také vždycky již *byl* a jako takový si byl i dán, a to tak, aby jako takový, tj. jako bytí-ve-světě, i nadále byl. V naladění ohlašující se naléhání na pobyt, aby plně převzal svou existenci, naznačuje právě to, že jím ne vždy je (spíše většinou není), že se v jednom aspektu svého bytí *ztrácí*. Ztracenost pobytu však neztotožňujeme s nějakou chybou. Pakliže totiž pobyt existuje, tak se v přívratu do světa ke jsoucnu rozvrhuje, v čemž je skýtána i možnost se v nitrosvětském jsoucnu rozptýlit a ztratit v pohybu odvracení se od sebe.⁵¹ Tento odvrát od sebe do světa však teprve „umožňuje“ k sobě přivracení a sebe nalezení, a rovněž naopak k sobě přivracení pobytu „umožňuje“ vůbec přistupování ke světu jakožto odvrát od sebe. Sebe-nalezení pobytu je tedy rozehranou dynamikou vrženého překračování „od... k...“ ve vzájemně souvztažné jednotě existence pobytu, která se ukazuje jako takto rozpoložené neboli naladěné 'bytí' do svého 'tu'.

Nálad můžeme nalézt nespočetně; liší se od sebe v nejrůznějších odstíněních, avšak jedna je pro Heideggerovo myšlení náladou význačnou. Takovou náladou je *úzkost*,⁵² která pobytu odemyká celkovou strukturu jeho bytí. Často zaměňovaná úzkost se strachem je z fenomenálního hlediska od strachu zásadně odlišná.⁵³ Máme-li strach, pak máme strach *z něčeho*, co nás ohrožuje. Zároveň tedy máme strach *o sebe* jakožto o toho, *kdo* je ve svém bytí nějak ohrožován. Strachující se vyčkává přicházející potencionální hrozbu (která může a nemusí dojít naplnění), hrozbu, jež ohrožuje jeho bytí ve světě, tzn. jeho vlastní 'bytí tu'. Na druhou stranu toto strachování se o vlastní bytí samo je v tomto rozpoložení zapomínáno. Připomeňme si, že pobyt je zprvu a většinou tak, že se „ztrácí“ a sebe-určuje ve světě a z něj. Strach přichází v podobě světské hrozby (nějakého jsoucna), která ohrožuje pobytu vlastní světské bytí. Jsa ohrožen je pobyt sice přiveden zpět do své vrženosti, ale v přívratu k obstarávanému světu, ze kterého si obyčejně dává na srozuměnou sebe sama – z obstarávaného jsoucna, spolupobytu. V tomto smyslu se od „já sám“ pobyt odvrací ke světskému jsoucnu a sebe sama zapomíná.

přebírá (= zodpovědné, „autentické“ pobývání).

⁵¹ Pakliže nálada odemyká *bylostní* aspekt časování lidské existence jako vrženost do svého 'tu', tj. i vrženost do světa, sama vrženost nestačí k celkovému opisu pobytu. Jakožto vržený se pobyt zároveň do světa rozvrhuje a konkrétně rozvrh naplňuje. Rozvrh pak v Heideggerově případě spojujeme s *budoucnostním* aspektem existence. A „nakonec“ v souhře vrhu a rozvrhu může pobyt něco konkrétně ve světě „konat“ a v určitých světských záležitostech sebe ztracet – *přítomnost*. Takto hrubě načrtnuté časení pobytu představuje v rámci *Bytí a času* časové založení lidské existence, časovost, v níž spočívá i pojem transcendence. Fakticitu vlastní existence, k níž se v odvratu od sebe přivrací pobyt ze světa, a tak sebe sama „nalézá“ (jako fakt – že vždy již jest).

⁵² „Způsob odemykání, jímž si pobyt staví sebe sama před oči, musí být takový, že je v něm pobyt sám přístupný do jisté míry *zjednodušeně*. V tom, co je takto odemčeno, musí pak elementárně najevo strukturní celost hledaného bytí. Jako rozpoložení vyhovující metodickým požadavkům volíme za základ analýzy fenomén *úzkosti*.“ *Tamt.*, s. 210 – 11.

⁵³ Viz. blíže *Bytí a čas*, §30 a §40.

V úzkosti se oproti strachu tyto aspekty, „z čeho“ je nám úzko a „o co“ nám v úzkosti jde, vzájemně překrývají. V tomto rozpoložení nám není úzko z nějakého ve světě se vyskytujícího nebo z nějakého ve světě obstarávaného jsoucna. Ani tomu tak být nemůže, protože v úzkosti nám takovéto jsoucno a ani svět *nic* „neříkají“. Nálada jako taková nás „situuje“ do „jsoucna v celku“, do světa, který se nás jako naladěných týká. Toto *(do)týkáni* světa a jeho naléhání na nás ve své celkovosti je předpokladem každého našeho vztahování ke jsoucnu *jako* něčemu, tzn. jako ke *smysluplnému*. Nálada takto „zpřístupňuje“ svět a jsoucno v něm.

V úzkosti jsoucno ztrácí na významu (tzn. i na významu toho ohrožujícího = strach) a svět jako takový na celkové významnosti. Ne že by veškeré jsoucno a svět zmizely, že by přestaly být. Svět a jsoucno v něm jsou stále ‘tu’. Jako významu prostý se nám však svět jakožto *možnost* ‘tu být’ vymyká. To, „z“ čeho je pobytu úzko, je možnost být-ve-světě a „o“ to rovněž pobytu jde, tj. o možnost být tak, že ve světě.⁵⁴

Pobytu se odemyká v tom, „oč“ mu v úzkosti jde, totiž „já sám“ pobytu. V odvratu od pobytu se vymykající svět na pobyt naléhá právě jako co do konkrétnosti a významnosti od pobytu se odvracející. Toto naléhání v podobě „je mi“ je způsob přívratu světa jakožto odvracejícího, vymykajícího, kdy v tomto „je mi“ je pouze tísnění samo „pociťováno“, kde není již nic určováno a chápáno ze světa, který „ztratil“ na konkrétnosti a významnosti zabydleného bezpečí domova. „Právě tak ovšem onen bezprostředně úzkostí ‚pociťovaný‘ *já sám* není nikdo konkrétní, nemá žádnou jinou věcnou obsažnost, než tu, že je *tím, komu je úzko, tím, kdo je* obkličujícím způsobem tísněn a ono, obkličující tísnění‘ tak není prožitek ani něčeho vůči mně spočívajícího (neurčitosti), ani nějakého konkrétního ‚mne‘, nýbrž neurčitelnosti, jež potud může být označena jako *nic*.“⁵⁵ Konkrétnost jsoucna je upozaděna (odvrácena) do svého bytí, jež se ukazuje jako něco vůči jsoucnu docela jiného (= ontologická diference), jako neurčitelné, nehostinné tísnění základu. Bytí se „ukazuje“ jako *nic* – jako to, co oproti jsoucnu *není ničím*.

Jakmile nalehnutí úzkosti pomine, říkáme, že nám vlastně *nic* nebylo. Když je pobytu úzko, *nic* mu *není*. V úzkosti je ono „je mi ...“ zbaveno konkrétnosti jsoucna. Pobyt je zůstaven osamocenosti onoho „je mi“, kdy ani „mi“, komu je úzko, není směřováno konkrétně na „mě“, ale na bytí, o které pobytu jde. Toto bytí se však v naladění úzkosti zjevuje jako naléhavé tísnění, jež ve své neurčitelnosti nelze konkretizovat „jako něco“, nýbrž o to naléhavěji svírá a pouze jako toto svíráni ohlašuje ono „je mi“ – úzkost odemyká pobytu fakt ‘že jest’, vrhá ho

⁵⁴ „To, oč úzkosti jde, odhaluje se jako to, z čeho je jí úzko: ‘bytí ve světě’. Toto ‘oč’ a ‘z čeho’ je dokonce totožné s úzkostí samou. Neboť ta je jakožto rozpoložení základním způsobem ‘bytí ve světě’.“ *Tamt.*, s. 217.

⁵⁵ BENYOVŠKY, Ladislav. *Náhlost : myšlení bytí z času*. 1.vyd. Praha : OIKOYMENH, 1996. §2. Předběžné vymezení myšlení záležitosti myšlení, s. 36. ISBN 80-7298-151-X.

před fakticitu vlastní existence, do které si byl dán. Řekli jsme si, že to, z čeho je pobytu úzko a oč pobytu v úzkosti jde, je možnost 'tu' být, a taková bytostná možnost se odehrává pouze ve světě. Pobytu jde o jeho bytí, a sice o možnost být-ve-světě, přičemž tato možnost se *jako* možnost pobytu v úzkostlivém rozpoložení zjevuje na horizontu pobytu vlastní možnosti nejzazší, a to možnosti 'tu ne-být'.

Pobytu vlastní a nejzazší možnost 'tu ne-být' zjevuje se jako to, co zde sice ještě není, ale co pobyt určitě čeká. Vlastní smrt jakožto to, čím si je pobyt jist, co určitě jednou přijde, je ve své jistotě zároveň tím, co je sice nezvratitelné, ale i tím, co je spjato s vágností – nevíme „kdy“ nás zastihne, tedy zastihne nás prostě „až někdy“.⁵⁶ Tato jistota a zároveň neurčitelnost naléhání vlastní smrtelnosti, možnosti 'tu' nebýt, v sobě nese *mez* možnosti 'tu' být. „Zastihne-li“ nás smrt, pak již nic není, pobyt přestane existovat. V tomto smyslu je tato zkušenost smrti definitivní. Po dobu existence však smrt (jakožto možnost 'tu' již nebýt) „pouze“ prokazuje smysl možnosti 'tu' být, tzn. smysl lidského pobývání ve světě. Naše bytí je smysluplné, má význam, pouze pokud má svůj konec. Naladění úzkosti tedy nejenže vrhá pobyt před fakt svého „že jest“, ale i odemyká tuto vrženost jako 'bytí ke konci'. Jako vržené bytí ke konci se může pobyt ve světě nacházet a do světa se rozvrhovat, tj. vůbec existovat.

V úzkosti je pobyt postaven do ještě nerozlišené povahy vlastního základu, odkud může být „já sám“ a „svět“ zřejmým a odkud si je pobyt „teprve“ mocen takto rozumět. Tísňivá nehostinnost, nicota vlastního bytí, jež „obkružuje“ každé jsoucnost v něm samém, odráží se v jeho konečnosti, v pobytu vlastní smrtelnosti. Vůči každodenní – ač jisté, leč vágní – zkušenosti smrti je v úzkosti nahlédnutá konečnost vlastní existence (moci 'tu ne-být'), a sice na základě jedné ze „zkušeností“ *autentických*, tzn. odemykajících svět jako situaci a jako vlastní možnost bytí. Pakliže hovoříme o autentické zkušenosti „ničeho“, smrti či možnosti 'tu ne-být', máme na mysli spolu s Heideggerem vystání „vlastního“ základu, bytí, které se v rozpoložení úzkosti ukazuje vůči tomu, co jest, jako „něco“ docela jiného. Toto *jiné* vzhledem ke jsoucnosti vykazuje ten charakter, že je „ne-jsoucí“. Bytí se totiž neprokuje tím, že jest, nýbrž tím, že je charakterem každého jsoucího, přičemž takto samo nemůže být jsoucí. A takto, jakožto nejsoucí, *není ničím*. Úzkostlivé nalehnutí základu vlastního bytí, které tísní pobyt v jeho „je mi (úzko)“, otřásá všední obeznámeností se světem a odpírá pobytu svět

⁵⁶ Tzv. neautentická „zkušenost“ smrti v každodenním obstarávání ve světě. Autentické nalehnutí vlastní smrtelnosti jako možnosti 'tu ne-být' odemyká a zároveň vrženost vlastní existence „až“ rozpoložení úzkosti (pobyt je latentně úzkostlivý „pořád“) → svoboda ← dvojí „ne-“ pobytu (vrženost – pobyt si sám sebe nedal; předběh – moci 'tu ne-být'), kterým je a kterým být má, je „požadavek“, který Heidegger osvědčuje na fenoménu svědomí, které je „tichým voláním“ z negativity vlastního základu, z tísnivé nehostinnosti úzkosti k tomu, aby převzal své bytí: „být základem určeného skrze 'ne' – tzn. *být základem negativity*.“ HEIDEGGER, M., *Bytí a čas*, s. 313.

jako možnost se do něj rozvrhovat. Pobyt je vystaven dotyku vlastní bytí (holého faktu „že jest“), které narozdíl od jsoucna *není*.

Každodenní obstarávání pobytu ve světě fakticitu vlastní existence upozadňuje. Moci být, tzn. možnost do světa se rozvrhovat a v něm se nějak zaopatřovat, vyžaduje tuto *uzamčenost* neboli skrytost vlastního základu. Rozpoložení úzkosti naopak pobyt před vlastní „že jest“ vrhá, a takto pobytu odemyká, co je obyčejně pobytu uzamčeno. Na druhou stranu v úzkosti odemčená fakticita vlastní existence (bytí – nic – smrt) odpírá pobytu svět a jsoucno v něm. Tomuto dynamismu vnitřního sepětí skrývání (uzamykání) a odkrývání (odemykání) se budeme dále věnovat v následující kapitole ve spojitosti s „pravdou“.

5. Pravda existence. Odemčenost

Nálada odemyká pobytu bytí v jeho 'tu', které se ukázalo jakožto bytí-ve-světě. Takto naladěn si pobyt i rozumí. Každé rozumění je tedy vždy již naladěné. V této souvztažné jednotě, kdy nálada vrhá pobyt do světa, je rozumění v Heideggerově pojetí spojeno s aspektem rozvrhu. Jako bytí-ve-světě existuje pobyt pouze potud, pokud se do tohoto světa rozvrhuje. A jakožto do světa se rozvrhující si pobyt i rozumí. Výše jsme zmínili, že adekvátní rozumění příručnímu jsoucnu je jeho užití „k(vůli) tomu, aby ...“. Pobyt původně odkrývá jsoucnu právě „jako něco, co se k něčemu hodí, *kvůli* tomu, aby...“, přičemž význam tohoto „kvůli čemu“ jsoucna v posledku končí a začíná v „kvůli komu“ pobytu moci být tak, že ve světě.⁵⁷ Odkrytí jsoucna ve významu „jako co“ se odehrává za předpokladu toho, že si pobyt ve svém bytí jako toto bytí rozumí, což znamená, že si je jako toto bytí odemčen. Odemčenost pobytu, ve které se rozestavují významy „já sám“ pobytu a „svět“, ladí pobyt do jeho 'tu'. Rozumění *bytí* se na existenciální rovině pobytu odráží v nejzazší možnosti pobytu rozvrhovat se, a sice v možnosti 'tu *ne-být*'. Vrženost a konečnost pobytu korespondují s horizonty bylosti (vždycky již být) a budoucnosti (moci 'tu *ne-být*') ekstatického čášení pobytu jakožto naladěného rozumění sobě a jsoucnu ('bytí u'), které Heidegger opisuje jako „být v předstihu před sebou vždy již ve (světě) jakožto bytí u,“⁵⁸ jedním slovem „starost“.⁵⁹

Kladení otázky po smyslu bytí vedlo Heideggera v *Bytí a čase* k analýze pobytu. Tato analýza vedle jiného ukázala, že pobyt je takové jsoucnu, které se vztahuje k určitým způsobem odkrytému jsoucnu ve světě na základě předchůdné odemčenosti světa. Odemčenost světa jakožto jeden z konstitutivních rysů pobytu souvisí s celostí předchůdné odemčenosti pobytu, který vždycky již nějak jest ve světě. Celková odemčenost vlastního 'bytí tu' se ukazuje být v rozpoložení úzkosti možná pouze v jednotě s možností *ne-být*. Nalehnutí vlastní konečnosti ('být v předběhu před sebou') vrhá pobyt zpět před holé 'že jest', kterému byl vždy již vydán. Konečnost a vrženost do světa jako nejzazší horizonty vymezují pobyt

⁵⁷ „Pobyt existuje kvůli určitému 'moci být' sebe sama. Existuje tak, že je vržen, a jako vržený je vydán jsoucnu, které potřebuje k tomu, *aby* mohl být tak, jak jest, totiž *kvůli* sobě samému.“ *Tamt.*, s. 397. Pobytu jde o možnost být tak, jak jest, tj. o možnost být-ve-světě.

⁵⁸ *Tamt.*, s. 41.

⁵⁹ „'Moci být', němuž pobyt je, má samo bytostný charakter 'bytí ve světě'. Je tudíž ontologicky vázáno k nitrosvětskému jsoucnu. Starost je vždy, byt' i jen privativně, obstarávání a starání o druhého. V chtění je uchopeno jsoucnu, kterému rozumíme, tzn. které jsme rozvrhli co do jeho možností, jako něco, co je třeba obstarat, příp. jako někdo, koho máme tím, že se oň staráme, přivést k jeho bytí. *Proto* patří k chtění vždy něco chtěného, co bylo již určeno nějakým 'kvůli čemu'. Pro ontologickou možnost chtění je konstitutivní: předchůdná odemčenost onoho 'kvůli čemu' vůbec ('být v předstihu před sebou'), odemčenost obstarávatelného (svět jako to, v čem 'již vždy jsme') a rozumějící seberozvrhování pobytu, totiž rozvrhování jeho 'moci být' vztáženého k určité možnosti 'chtěného' jsoucna. Fenomémem chtění prosvítá jeho základ, jímž je starost ve své celosti.“ *Tamt.*, s. 223

v jeho 'moci bytí', jako kterému si ve svém bytí pobyt rozumí a o které mu jde. Pobyt je svým vlastním 'tu', je tedy svou odemčeností a jako takový je odemykající a odkrývající. Nyní se můžeme pokusit o to, zachytit souvislost odemčenosti a odkrytosti s fenoménem pravdy.

Heidegger se při kladení otázky po smyslu bytí snaží otázku po bytí „znovu“ nastolit tak, že hledá cestu, kudy se k položení otázky dát.⁶⁰ V rámci *Bytí a času* vede své bádání od jsoucna, které bytí nejen rozumí, ale i svébytným způsobem bytí odpovídá na jeho naléhání tak, že je s to se znovu a znovu po něm ptát. Jestliže jde Heideggerovi o prosvětlení této lidsky specifické vazby na bytí, nastavuje vůči „tradiční“ metafysice odlišnou optiku v pohledu na věc. Na příkladě Descartově jsme mohli zahlédnout, jak se v substanciálním pojetí bytí vzhledem k „já sám“ jakožto „věci myslící“ a „světu“ jako „věci rozlehlé“ odráží nezohledněné předpoklady, které znemožňují zahlédnout hlubší podstatu věci a pouze ji posouvají „dál“ ze „zorného pole“. Nyní se podíváme na to, jak Descartes rozumí „pravdě“.

Descartes v hledání toho, co vpravdě jest, nehledá nic jiného než takovou substanci, která vykazuje setrvalost, tj. takové bytí, které se vyznačuje setrvalým výskytem. Každé pravdivé poznání pak podle Descarta spočívá v intuitivním (tj. zřejmém a jasném nahlížení) odhalení těchto základních principů, z nichž lze dedukcí s *jistotou* odvozovat další skutečnosti, jež se (pravdivému) poznání naskýtají. Substance, tj. to, co vpravdě jest, jsou (proto) zároveň i základem a tak i garantem pravdivosti všeho, co lze poznat. Pravda tedy u Descarta představuje *zajištěnost* poznávání. Po nahlédnutí „myslícího já“ a „rozlehlosti“ jsme s to, s jistotou dojít pravdivého poznání fenoménů, s nimiž se ve světě potýkáme a jejichž reálnou existenci garantuje rozlehlost, ideální zase myšlení. Pakliže soud o věci (myšlení) *souhlasí* se zkušeností o věci (realitou), je to pravda.

Jako „tradiční“ pojetí pravdy Heidegger ukazuje právě *shodu*. To znamená, že takto pravé a pravdivé je pouze to, co souhlasí, ladí. Tato souhlasnost, *adaequatio*, je vztahem myslícího subjektu a objektu. O soudu či výpovědi pak můžeme říci, že je pravdivý(á) jen tehdy, shoduje-li se s tím, o čem se v ní(ěm) vypovídá: pravda je shoda věci s myšlením, *veritas est adaequatio rei et*

⁶⁰ „Zachycení struktury bytí pobytu je ovšem pouze *cesta*. Cílem je vypracování otázky po bytí vůbec. *Tematická* analytika existence však potřebuje čerpat světlo z předem vyjasněné ideje bytí vůbec. Platí to zvláště tehdy, je-li jako kritérium každého filosofického zkoumání respektována věta vyslovená v úvodu: Filosofie je universální fenomenologická ontologie, vycházející z hermeneutiky pobytu, která jakožto analytika *existence* upevnila konec Ariadniny nitě všeho filosofického tázání tam, kde toto tázání *vzniká* a do čeho se opět *vrací*. Ani tato teze ovšem nesmí platit jako dogma, nýbrž jako formulace ještě ‚zahaleného‘ zásadního problému: lze ontologii založit *ontologicky*, neboje i k tomu zapotřebí *ontického* fundamentu, a které jsoucno musí převzít funkci tohoto fundování?“ *Tamt.*, s. 470.

intellectus.⁶¹ Z předchozího výkladu by mělo být patrné, že se jedná o takový vztah ke jsoucnu, který je vztahem odvozeným. Myšlení věci a věc jsou dvě odlišné entity stojící ve vzájemném vztahu shody či naopak. Shoda dvou jsoucen musí být vykázána jako pravdivá, tzn. že to, co je myšleno či vyřčeno, je *takové, jaká* věc je. O větě: „Tabule je černá,“ můžeme říci, že je pravdivá či nepravdivá až tehdy, když se podíváme na tabuli a sami se o pravdivosti přesvědčíme. Pakliže je věta pravdivá, tzn. shoduje-li se se jsoucnem, o kterém vypovídá, znamená to, že výpověď odkrývá jsoucno v tom, jaké jest.⁶² Výpověď, resp. soud, „nechává vidět“ jsoucno v tom, „jako co“ se ukazuje. Jinak řečeno: odkrývá jsoucno v jeho odkrytosti. „Jsoucno, jež je míněno, se samo ukazuje *tak, jak* samo o sobě jest, to znamená, že *ono* samo o sobě je v sobě *takové, jak je* jako jsouci ukázáno, odkryto ve výpovědi. [...] Vykazuje se jedině odkrytost jsoucna samého, ono samo, jak je odkryto“⁶³

Heidegger se tedy vrací k řeckému výrazu pro pravdu, *alétheia*. Již v §7 při výkladu pravdivosti a nepravdivosti *logu* jako k jedné z možností toho, co „nechává vidět“ (*apofantis*), se obrací k řeckému *alétheia* ve významu neskrytosti – pravdivost *logu*, a tedy i výpovědi spočívá v tom, „vyjmout jsoucno, o kterém je řeč, v *legein* jako *apofainesthai* z jeho neskrytosti a nechat je jako neskryté (*alethés*) vidět, *odkrýt* je.“⁶⁴ Souzení o něčem jsou pravdivá potud, pokud mají funkci odkrývající a pokud s odkrytým jsoucnem, a sice se jsoucnem *tak, jak* jest, souhlasí. *A jako co* se nám původně dává jsoucno, přesněji řečeno *jako co* původně jsoucno odkrýváme? Se jsoucnem se původně setkáváme, a tedy jsoucno původně odkrýváme jako to, co se k něčemu hodí.

Máme tu jsoucno jako to, co je nějak *odkryté* a potud *pravdivé* (ať už ve významu prostředku či ve významu předmětu zájmu), ke kterému zároveň patří svět, v rámci něhož může být jsoucno vůbec odkryto, a zároveň ten, kdo je kompetentní k tomu vůbec *odkrývat*. Pobyt, který odkrývá jsoucno a jako s nějak odkrytým se s ním ve světě setkává, již odkryl, přesněji *odemknul* svět, ve kterém je takovéto setkávání možné, a spolu s ním i své bytí jako bytí-ve-světě-u-jsoucna. Odemčenost vlastního ‘tu’, tedy způsob bytí pobytu, jako které pobyt může být, pravdu ve významu *adaequatio* teprve „umožňuje“. Abychom mohli říct, že soud o věci tak, jak je, je pravdivý, musíme věc tak, jak je, odkrýt. Odkrýt něco v jeho „jako co“ předpokládá odemčenost světa, ve které může něco jako něco nejprve

⁶¹ „Shoda něčeho s něčím má formální charakter vztahu něčeho k něčemu. Každá shoda, a tudíž i ‚pravda‘, je vztah. Ale ne každý vztah je shoda.“ *Tamt.*, s. 245.

⁶² „Vypovídání je bytí k jsouci věci samé. A co se vykazuje vnímáním? Nic jiného, než *že* to, co bylo výpovědí *míněno, jest* míněné jsoucno samo. Ověřuje se, že vypovídající bytí k vypovídánému je ukazováním jsoucna, *že* jsoucno, k němuž toto bytí jest, je tímto bytím *odkrýváno*. Vykazuje se odkrývající ráz výpovědi.“ *Tamt.*, s. 247

⁶³ *Tamt.*, s. 247–8.

⁶⁴ *Tamt.*, s. 50.

vyvstat do zřejmosti. Odemčenost je základní „charakteristika“ pobytu. Na základě předchozí analytiky pobytu můžeme říct, že pravda, resp. neskrytost původně spočívá v odemčenosti pobytu, nikoli ve shodě dvou jsoucen: „Jsoucno je odkryté. ‚Pravdivé‘ je až v druhém smyslu. Primárně ‚pravdivý‘, tj. odkrývající, je pobyt.“⁶⁵

Odemčenost pobytu je konstituována naladěním a rozuměním.⁶⁶ Jakožto naladěné rozumění je pobyt vždy již vržen (bylost) do světa (přítomnost), v němž se rozvrhuje v předběhu k ‘moci ne-být’ (budoucnost). Strukturace konstitutivních momentů pobytu odkazují na časovost,⁶⁷ jež pobyt jednotí v jeho základu (starost). Odemčenost je jediný možný způsob bytí pobytu. Pouze pobyt je sobě odemčen a jako odemykající odkrývá jsoucno v jeho neskrytosti. Pokud je pobyt, je i pravda a spolu s pravdou je čas a bytí.⁶⁸ „A protože pobyt bytostně jest svou odemčeností a jako odemčený odemyká a odkrývá, je bytostně ‚pravdivý‘. [prol.V.H.] *Pobyt jest ,v pravdě‘.*“⁶⁹ Původním „místem“ pravdy není shoda, nýbrž pobyt sám.

Obdobně jako ne-skrytost (pravda), je i *skrytost* (nepravda). Výše jsme zmínili, že soud (*logos*) může být jak pravdivý, tak i nepravdivý. V pohybu odkrývání jsoucna tak, jak je, může být jsoucno překryto, *zastřeno* jiným „jako co“ jsoucna – zdá se nám, že něco je něčím jiným.⁷⁰ Toto je však pouze jeden ze způsobů skrývání. Další způsob skrývání, tentokrát na existenciální rovině, je skrývání ve smyslu *zakrývání* (*uzamykání*). Pobyt jakožto vržený je vždy již vržený do světa, odkud je s to porozumět jsoucnu a sobě, ale kde sebe zároveň již ztratil v každodenním zaopatřování se u jsoucna. Upadání do světa a ztracenost vypovídají o pobytu to, že sebe zapomíná. *Odemčenost vlastního bytí je zprvu pobytu uzamčena*, tak jako je pobyt vždy již ve světě a ze světa, a sice od jsoucna si zprvu i rozumí. Bytí jakožto ‘bytí tu’ je upozaděno světem a odkrytým jsoucnem v něm. Tam, kde je neskrytost, je i skrytost; tam, kde pobyt odkrývá jsoucno, uzamyká si vlastní základ, který to odkryté jako odkryté vůbec „umožňuje“. Teprve v naladěním úzkosti znovu odemyká pobyt základ vlastní existence. Nalehnutí možnosti ‘tu ne-být’ staví pobyt před jeho ‘že jest’. V nalehnutí vlastní smrti, nehostinné tísnivosti

⁶⁵ *Tamt.*, s. 250.

⁶⁶ A řečí, která protíná předchozí momenty ve „vyslovování“ pobytu do světa a jako „tiché volání“ a „naslouchání“ zpět k sobě pobytu. Motivů řeči se zde však záměrně vyhýbáme, protože zásadnějšího významu nabývá u Heideggera v pozdějších textech, ačkoli jí už v *Bytí a čas* přiznává podstatnou důležitost.

⁶⁷ Souvislost bytí a času zde, tak jako v celé této práci, jen zmiňujeme. K danému tématu viz BENYOVŠKY, L., *Náhlost : Myšlení bytí z času*.

⁶⁸ „Bytí – nikoli jsoucno – ‚jest‘ jen potud, pokud je pravda. A ta *jest* jen potud, pokud a dokud je pobyt. Bytí a pravda ‚jsou‘ stejně původní.“ *Tamt.*, s. 259.

⁶⁹ *Tamt.*, str. 251.

⁷⁰ „Jsoucno není zcela skryto, nýbrž právě odkryto, ale zároveň zastřeno; ukazuje se - ale v modu zdání.“ *Bytí a čas*, s. 251. „Jsoucno vypadá jako ... , tzn. je již jistým způsobem odkryté, a přece ještě zastřené.“ *Tamt.*, s. 252.

neurčitelnosti vlastního bytí se svět ukazuje ve své světskosti, avšak co do možnosti se v něm zařizovat jako něco, co se pobytu odpírá, „vymyká“. Svět ani jsoucno v něm „pobyt“ *neoslovují*, *nic* mu *neříkají*. Přesto tak jako v osamocené úzkosti „že“ pobytu nepřestává svět existovat, je stále ‘tu’ jako uzamčený (vymykající se), nepřestává *být* ani základ vlastní existence v zapomenutosti vlastní existence u obstarávaného jsoucna.⁷¹ *Je-li* neskrytost, *je* i skrytost. Pobyt je stejně původně odkrývající (pravdivý, v pravdě) i zastírající (v nepravdě): „pouze pokud je pobyt odemčen, je také uzamčen; a pouze pokud je spolu s pobyttem vždy již odkryto nitrosvětské jsoucno, je toto jsoucno jako to, s čím se můžeme nitrosvětsky setkávat, zakryto (skryto) nebo zastřeno.“⁷²

Pravda ve významu shody se po rozestření konstitutivních momentů bytí člověka ukazuje spočívat nikoli ve výpovědi, jak je „tradičně“ pojímáno, nýbrž v odemčenosti pobytu samé. To na jednu stranu říká, že pobyt je na základě svého ustrojení kompetentní k pravdě svého bytí, totiž neskrytosti ve smyslu odemčenosti. Zároveň však říká to, že tak, jako je pobyt svou odemčeností, je i svou uzamčeností. Je jak v pravdě, tak i v nepravdě. Jsa si uzamčen, tzn. zaujat obstarávaným jsoucnem, je zároveň s to odemykat své bytí a dotazovat ho, popř. smysl bytí vůbec. Příklonem ke svému bytí pobyt své bytí přejímá za vlastní a jako takový je tak, že autenticky, vpravdě svoboden.

⁷¹ „Rozptýlenost v neurčitém ‘ono se’ znamená vládu veřejného výkladu. To, co je odkryto a odemčeno, je – skrze ‚řeči‘, zvědavost a dvojznačnost – v modu zastřenosti a uzamčenosti. Bytí k jsoucímu nezaniklo, ale je vykořeněné.“ *Tamt.*, s. 251.

⁷² *Tamt.*, s. 252.

6. Negativní založení pobytu

Martin Heidegger se ve svém myšlení vydává na cestu po ohledání smyslu neboli pravdy bytí, přičemž tento smysl je to, odkud pobyt svému *bytí* rozumí. *Bytí a čas* představuje jednu z cest zkoumání, jež výslovně vychází od bytí jsoucna, které se na své bytí táže. Jelikož náplní *Bytí a času* je osvětlit toto jsoucno v jeho bytí, které je samo vedeno z rozumění bytí k takovému dotazování, je to právě pobyt jakožto takové „bytí, jemuž v jeho bytí o toto bytí samo jde,“ kdo je „akcentován“ ve vztahu k pravdě, nikoli bytnost pravdy samotná. Slovem „akcentování“ však nemíníme jeho negativní konotace jako „vyvyšování“, „protežování“ apod., nýbrž spíše je míníme jako jednu z perspektiv, která, aby mohla takovou filosofickou analýzu poskytnout, musí jiné zůstat zahaleny. V tom tkví i meze fundamentálně-ontologické analýzy, která se pokouší dojít ke smyslu bytí přes bytí pobytu. V textech napsaných po *Bytí a čase* jsou právě tyto meze analyzovány se snahou o nový pohled na věc, tj. promýšlet bytí z bytí samého.

To, co nám *Bytí a čas* nabízí, je členitá analytika pobytu jako toho, kdo je *kompetentní k pravdě svého bytí*. Na pobytu jakožto vrženém rozvrhu se ukazuje jeho bytnostné založení nikoli jako statická „záležitost“, nýbrž jako dynamismus vzájemné podmíněnosti jednotlivých jeho konstituentů. Pojetí pravdy ve smyslu odkrytosti a odemčenosti také říká, že pobyt je svou pravdou. Nepravda ve smyslu zastření a uzamčenosti říká rovněž to, že pobyt je i svou nepravdou. Pobyt jakožto bytí-ve-světě je tímto bytím a jako tomuto bytí si rozumí (je si jako toto bytí vždycky již odemčen), a zároveň právě jakožto takové bytí, které může být pouze tak, že ve světě, se v tomto světě také u obstarávaného jsoucna již ztratil (jeho bytnost je mu původně zastřena). Některé motivy, se kterými se můžeme setkat už v *Bytí a čase*, rozvádí Heidegger v dalších textech, a nabízí tak plastičtější předvedený vztah pobytu ke svému bytí, jež tak jako v *Bytí a čase* odkazují na dynamismus vzájemně podmíněných pohybů v založení pobytu.

Přednáška *Co je metafyzika?* je pokusem o přístup k aspektu „ne-bytí“, „nic“ odhalující se v úzkosti na motivu smrti jakožto moci ‘tu ne-být’. Úzkostlivé rozpoložení situuje pobyt před jeho „že jest“, před podivnost (nesamozřejmost) vlastní možnosti *tu být*. Jakožto úzkostí tísněný je pobyt v onom „je mi“ zároveň v dotyku nejvlastnější možnosti *ne-být, nic*.

Specifičnost rozpoložení úzkosti vedle ostatních nálad tkví v tom, že vedle toho, že zjevuje ‘bytí tu’ jakožto bytí jsoucího vcelku, jakožto které a jakožto ve kterém pobyt vždy již jest, zjevuje i jinak zastřenou povahu pravdy bytí – ne-

bytí, „naprosté“ nic.⁷³ V úzkosti je pobyt vytržen ze ztracenosti ve světě před své ‘že’, kdy nitrosvětské jsoucnu „pozbývá“ na své určitosti, nikoli však v tom smyslu, že by dočista „zmizelo“. *Je* ‘tu’ stále, jen se pobytu odpírá, „neoslovuje“ ho a v odepření své určitosti nechává vyjevit podivnost bytí jsoucího v holém faktu „že vůbec jest“. Vytržen ze jsoucnu v celku před své „že“ se pobyt „nenachází *nikde*“. V dotyku bytí jsoucnu je postaven před jeho podivnost, dalo by se říct neurčitelnost, protože toto bytí není žádné něco. Úzkostlivé naléhání v podobě prostého „je mi (úško)“ osamocuje pobyt v jeho bytí – nemůže se opřít o jsoucí, protože jsoucí jako takové pobyt již neoslovuje a jako odvracející jsoucnu vcelku (a tedy i on sám) „ho“ tísni. To, co ho tísni, *není nic*. Odvracející se jsoucnu vcelku tísni pobyt v nehostinnosti onoho „je mi“ jako naprosto nekonkrétní, neurčitelné *nic*. Zároveň v onom „je mi“ vyvstává v bezprostřednosti dotyku nicu⁷⁴ ten, kdo je tísněn, tj. pobyt sám – *že jest* – fakt *bytí* pobytu. „V jasné noci tohoto Nic, které se objevuje v úzkosti, vyvstává teprve původní zřejmost jsoucnu jako takové: že je to jsoucnu a ne Nic. [...] Bytování původně nicotního Ničeho spočívá v tom: přivádět bytí-tu teprve před jsoucnu jako takové.“⁷⁵

Tezi „pobyt je jak v pravdě, tak i nepravdě“ zde tedy Heidegger šíře artikuluje jako „vyklonění“ do nicu, jež znamená zároveň přivrácení k sobě jakožto vždy již takto vykloněnému. Vždy se již nalézat v nehostinné oblasti bytí-nic je předpokladem jakéhokoli odkrývání jsoucnu („co jest“) a „přístup“ k odemčenosti vlastního bytí („že jest“), jako které si pobyt rozumí („jak jest“). Pakliže pobyt odkrývá jsoucnu, vždycky již odemknul svět a své bytí jakožto bytí-ve-světě. Pobyt vždy již nějak rozumí svému ‘bytí tu’, rozumí tomu, že vůbec jest, protože vždycky již stojí vykloněn do pravdy bytí. Pravda bytí a nic je totéž – pobyt ve smyslu původního vyvstávání (dění transcendence) do bytí nahlíží pravdu tohoto bytí, a to jako vlastní konečnost čili nic: „Bytí samo je ve svém bytování konečné a pouze v transcendenci pobytu, který se drží vykloněn do Ničeho, se stává zřejmým.“⁷⁶

Bytí jsoucnu a jeho vztah k bytí jakožto nicu jsou zprvu a většinou pobytu skryté (pobyt je skrytě úzkostný pořád) v odkrytém jsoucnu. Do každého konkrétně odkrytého jsoucnu se odpírá jeho jsoucnost a jako bytí jsoucího zase nicuje nic. Jako jsoucnost jsoucího, tj. to, co proti jsoucnu není, bytuje nic.⁷⁷

⁷³ „Úzkost zjevuje nic.“ HEIDEGGER, M., *Co je metafyzika?*, s. 57.

⁷⁴ Skloňováním slova „nic“ se chce zdůraznit to, že nic není pouhým zápořem *něčeho* – proto „v dotyku nicu“ a ne v „dotyku *ničeho*“, které může evokovat primárně jen záporný charakter nicu. Negativní povaha nicu nespočívá v pouhém popírání *něčeho*, jak se dále ve svém komentáři pokusíme ukázat.

⁷⁵ *Tamt.*, s. 53.

⁷⁶ *Tamt.*, s. 71.

⁷⁷ „Nic je umožnění zřejmosti jsoucnu jako takového pro lidský pobyt na světě. Nic netvoří až pojmový protějšek ke jsoucnu, nýbrž náleží původně k bytování vůbec. V bytí jsoucnu se odehrává nicotnění Ničeho.“ *Tamt.*, s. 55.

Pravda bytí *je* nic (bytí se v úzkosti zjevuje jako nic). Přednáška *Co je metafyzika?* odkrývá povahu bytí v jeho „odpírání se“, která vyvstává do zjevnosti v „jasné noci nicu“ (bytí ve smyslu ne-bytí) jako bytostně se odpírajícího do bytí jsoucna, a sice do faktu „jest“. Jsoucno je zřejmé právě proto, že se do něj jakožto do jsoucího odpírá nic, jinak řečeno, že v něm, potažmo v celku jsoucna vůbec nicuje nic. Teprve na tomto „pozadí“ (bytování bytí jakožto nic) ukazuje se jsoucno být jako to, co *jest*,⁷⁸ a tedy „původní zřejmost jsoucna jako takového: že je to jsoucno – a ne Nic.“⁷⁹

Pobyt jakožto bytí-ve-světě je tedy vždy rozpřažen do jsoucna v celku (světa) a do nicu (bytí) „zároveň“. Jeden aspekt podmiňuje druhý. Tuto „rozpřaženost“ jsme v předchozích kapitolách na základě četby *Bytí a času* identifikovali s vrženým rozvrhem, resp. s transcendencí, v jejímž rámci se konstituuje diference „já sám“ pobytu, svět a potažmo nitrosvětské jsoucno. V naladění úzkosti vystoupil pobyt ve svém bytí jakožto bytí-ve-světě, kterým je a o které mu jde, spolu s nalehnutím možnosti ne-být. Přednáška *Co je metafyzika?* uvolňuje cestu k zahlédnutí tohoto ne-bytí neboli nicu jakožto toho, jak se nám bytí dává.⁸⁰ Bytí se ukazuje jako to, *co oproti jsoucnu není*. Zároveň se ukázalo, že pobyt jakožto bytí-ve-světě, tj. jako bytostně transcendující, vždycky již stojí v nerozlišené nehostinnosti bytí-nic.

Další kratší stať, *Vom Wesen des Grundes (O bytnosti důvodu)*, se zaměřuje na rozdíl/zápor mezi *bytím a jsoucnem*, a sice na samu *ontologickou diferenci*, zahlédnutelnou ze *zakládající povahy transcendence* pobytu pojaté jako *svoboda (Freiheit)*.

Pobyt, jsa ve světě, vždycky již překročil ke světu, v němž takto zabydlen je s to vztahovat se ke jsoucnu, protože překročením ke světu pobyt zároveň překročil jsoucno v celku. V transcendenci se tedy *zakládá* významnost „já sám“ a to, co toto „já sám“ není, tedy svět. Dále se v ní zakládá jsoucno, a tudíž i pobyt jakožto jsoucno mezi jinými jsoucnem, a v posledku zmiňovaná významnost bytí jsoucna a nic. Toto je obsaženo v ustrojení pobytu, které jsme opsali jakožto vržený rozvrh. Vrženost pobytu do světa, ve kterém pobyt realizuje své možnosti, vrhá pobyt do možnosti takto (a jedině takto) vůbec být.

Existence pobytu spočívá ve vymezení možnosti být, a to na jedné straně faktem vrženosti a na straně druhé faktem vlastní konečnosti. Vržeností pobytu se rozehrává svět jednak jako to, v čem pobyt jest a jedině být může, a jednak jako to,

⁷⁸ *Nic* tedy nemůžeme myslet jako „pouhé“ popření jsoucna – nýbrž naopak jako „zdůvodňující základ“ toho, co jest.

⁷⁹ *Tamt.*, str. 61.

⁸⁰ Nic je fenoménem bytí.

co je pouze tehdy, je-li pobyt. Svět nabývá významu *kvůli* pobytu. Pobyt existuje pouze potud, pokud je ve světě, tzn. pobyt je *kvůli* světu. Zde se Heidegger ohlíží na to, na základě čeho a nakolik můžeme hovořit o *svobodě* člověka, když tradiční pojetí svobody jako spontaneity („začínat ze sebe“), se skladbou pobytu jakožto bytí-ve-světě padá ze svého místa, protože zde už nemůže být tím původním. V *Bytí a čase* se Heidegger vypracovává svobodu ve smyslu převzetí svého bytí – být *kvůli* sobě –, a tak teprve být opravdu ze sebe jakožto z toho, kdo si své bytí nedal a jako takové ho na sebe „pouze“ převzal (autenticita).

Znamená to snad, že by pobyt byl svobodný až „potom“, co převezme na sebe břímě svého bytí? Ano i ne. Ano v tom případě, pakliže hovoříme o faktické realizaci svobody v „aktu“ odhodlaného přitakání vlastní konečné nedanosti. Nikoli tehdy, máme-li na mysli svobodu ve smyslu „uschopnění“ vůbec k tomu, své bytí přijmout, což tedy předpokládá být v poměru k bytí vůbec, tj. být *uvolněn* neboli *osvobozen k zakládání* sebe jakožto bytí-ve-světě, potažmo toto bytí jako své převzít. V druhém a původnějším významu leží svoboda pobytu v „*bytí tak, že sebe-zakládající, avšak sám nebýt původem základu*“.⁸¹ Svoboda tak nabývá ve *Vom Wesen des Grundes* významu *osvobození* neboli *uvolnění k zakládání*.⁸² Být svobodný tak znamená: *být uvolněn k tomu, moci být svým základem, tj. být ze své povahy sebe-zakládající, avšak nikoli základem sebe jakožto sebe-zakládajícího*.

Pobyt je tedy vždy již tak, že je uvolněn k zakládání svého bytí jakožto bytí-ve-světě. Zároveň pobyt sebe u nitrosvětského jsoucna zapomíná a své bytí od tohoto jsoucna vykládá. Z povahy svobody ve smyslu *uvolnění k sebe-zakládání* se ukazuje být pobyt ve svém bytí nemocen sebe zakládat, pakliže není původně svoboden, tj. uvolněn k tomu, takto být. Bytí pobytu, tak jako svoboda a pravda bytí pobytu, je z pozice pobytu konečné. Na motivu svobody ve *Vom Wesen des Grundes* a na motivu založení pobytu ve vlastní negativitě v přednášce *Co je metafyzika?* ukazuje se být bytí samo doposud neprobádanou oblastí, do jejíž otevřenosti jakožto do ‘tu’ bytí samého je pobyt vydán a odkud svému bytí rozumí, a takto je smyslem bytí pobytu (nikoli smyslem bytí jako takového). Otevřeností (‘tu’) bytí se budeme spolu s Heideggerem zaobírat v následující kapitole.

⁸¹ „Was nun aber seinem Wesen nach so etwas wie das Umwillen überhaupt entwerfend vorwirft und nicht etwa als gelegentliche Leistung auch hervorbringt, ist das, was wir *Freiheit* nennen.“ HEIDEGGER, M., *Vom Wesen des Grundes*, s. 59. [*Ale to, co ze své bytnosti vůbec něco takového jako rozvrhnuté ‘být k-vůli’ předhazuje a – nikoli jen tak mimochodem – přivádí, to je to, co nazýváme svobodou.*]

⁸² „Die Freiheit als Transzendenz ist jedoch nicht nur eine eigene ‚Art‘ von Grund, sondern der *Ursprung von Grund überhaupt. Freiheit ist Freiheit zum Grunde.*“ *Tamt.*, s. 60. [*Svoboda jakožto transcendence není arci jen jakýmsi typem základu, nýbrž původ základu vůbec. Svoboda je osvobozením k zakládání.*]

Předběžně však již nyní můžeme říct, že touto otevřeností nelze myslet pouze odemčenost pobytu, jak je popisována v *Bytí a čase*, protože v uvolnění do otevřenosti bytí je odemčenost pobytu teprve umožňována. V lidské kompetenci není udávání se do svého bytí, a sice ze sebe vystávání do prosvětlené otevřenosti (pravdy) bytí. Toho pobyt není mocen, ani mocen být nemůže.

7. Pravda bytí. Událost neskrytosti

Předchozí kapitola měla ukázat na zvrát v perspektivě Heideggerova filosofického tázání. Pakliže v *Bytí a čase* vede své tázání od pobytu, kde pravda spočívá v odemčenosti, jež je podmíněna vztahem k vlastní konečnosti, nyní se ukazuje být toto určení bytnosti pravdy jako nedostatečné. Bytnost pravdy už nemůže být pojímána jako odemčenost, ležící v základním vztahu pobytu k vlastnímu bytí. Jako právě takové bytí si je pobyt totiž vydán, tzn. je uvolněn k tomu, právě takovýmto bytím být. Odkud je si pobyt dán a v čem jeho bytnost spočívá, to není nic jiného než bytí samo, kdy svoboda ve smyslu uvolněnosti (ponechanosti) bude úzce souviset i s pravdou (bytí). V následujících odstavcích se budeme zabírat dvěma texty ze 30. let, a to *O pravdě a Bytí* (1930), ve kterém se Heidegger zabývá výslovně tím, co je bytností pravdy, a *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36; 1950),⁸³ v němž se snaží na povaze uměleckého díla zachytit dění této pravdy.

První z uvedených titulů se opětovně vrací k otázce po předpokladech pravdy ve smyslu adekvace, bez kterých by vztah subjektu a objektu nebyl možný. V *Bytí a čase* zazněla odpověď: pravdivý soud leží v předchůdném odkrytí jsoucna, kteréžto jako nitrosvětské odkrývá pobyt ze své odemykající povahy. Jestliže však bytnost pravdy nemůže spočívat původně pouze v odemčenosti pobytu, jak jsme se pokusili ukázat výše, musí se proměnit i samotný způsob Heideggerova vypracování pravdy.

Když jsme řekli, že výpověď je pravdivá, souhlasí-li se jsoucnem, znamená to, že ve výpovědi již toto jsoucno jaksi předjímáme, před sebe stavíme. Představování je pak takovým způsobem vztahování, které *nechává* předmět vystoupit *tak, jak je*, což předpokládá jak na straně „subjektu“, tak na straně „objektu“ *otevřenost* pro toto vzájemné vztahování. Teprve v této otevřenosti může vystoupit jsoucno jako zjevné, zjevné vzhledem k nám jakožto k těm, kdo může toto jsoucno odkrývat, tj. ponechat je v tom, jak je, a vyslovit o něm náležitý soud.

Vystoupit do zjevnosti může jsoucno pouze a jenom v „otevřeném poli“ (*světlině*)⁸⁴ – v oblasti otevřenosti, ve které vystoupí jsoucno jako otevřené

⁸³ Ačkoli byla tato studie poprvé vydána v roce 1950, opírá se o přednášky z roku 1935 a 36.

⁸⁴ Zde se již připravuje Heideggerovo pojetí světliny, které dále rozvíjí ve svém pozdějším myšlení. Srov. kupř.: „Substantivum ‚Lichtung‘ (světlina) vede zpátky ke slovesu ‚lichten‘ (prosvětlit). Adjektivum ‚Licht‘ je totéž slovo co ‚leicht‘ (lehký). Něco prosvětlit znamená: učinit něco lehkým, volným a otevřeným, např. les na nějakém místě uvolnit od stromů. Takto vznikající volno je světlina. Toto světlé ve smyslu volného a otevřeného nemá ani jazykově ani věcně nic společného s adjektivem ‚licht‘, které znamená ‚jasný‘. Světlinu a světlo je tedy třeba pozorně rozlišovat. Mezi oběma je nicméně možnost věcné souvislosti. Světlo může totiž padat do světliny, do jejího otevřeného pole, a nechat v ní hrát jas s temnem. Avšak světlinu nikdy netvoří až světlo, nýbrž

vzájemnému vztahování, a to v tom, *co* toto jsoucno (jako jsoucno) *jest*. Jako takto vystupující a otevřené vůči tomu, kdo ho odkrývá, musí odkrývajícího „oslovit“. To předpokládá otevřenost vůči jsoucnu, aby toto jako takové mohlo vůbec do poměru k odkrývajícímu vystoupit. Zde se Heidegger vrací ke *svobodě*.

V textu *Vom Wesen des Grundes* chápe Heidegger svobodu jako osvobození pobytu k zakládání sebe jakožto bytí-ve-světě, avšak sám nebýt základem tohoto zakládání. Nelze tu pak hovořit o tom, že svoboda je vlastností člověka (člověk jako vlastní svobodu). Zde narážíme na původnější určení svobody, které vůbec význam svobody jako nějaké vlastnosti umožňuje, a to svobody, jež *má* člověka – člověka, který *ve svobodě* je tak, že *již* je v otevřenosti, na ni *naladěn*. Člověka, jenž je otevřen vztahování se na jsoucno (které již vystoupilo jako otevřené vůči vztahu, tj. jako zjevné), *svoboda již naladila na* otevřenost, která prosvětluje nějak odкрыté jsoucno, jež může před-stoupit jako před-mět.⁸⁵

Otevřené pole, na něž je svobodný pobyt naladěn a v němž se vynachází, prosvětluje spolu s pobytem i ostatní jsoucna, se kterými se pobyt může setkat. Pobyt, uvolněný k sebe-zakládání jakožto výše opsané bytí-ve-světě, je zároveň uvolněn k tomu, vztahovat se k vystupujícímu jsoucnu, tomuto jsoucnu se oddat. To znamená, že ho *nechává být* tak, jak je.⁸⁶ „Ponechání něčeho“ Heidegger nemyslí v negativním smyslu např. lhostejnosti apod. „Nechat jsoucno být“ musíme spíše chápat ve významu „pustit se do“, „oddát se“. Abychom se mohli do něčeho opravdu pustit, být dané věci oddáni, je zapotřebí od jsoucna, jež tomuto vztahu otevřené vychází vstříc, odstoupit, přičemž toto odstoupení nechává jsoucno vystoupit v tom, čím *jest*. Svoboda ve smyslu *nechání být* se týká v posledku i vyvstávajícího (ek-sistentního) sebe-oddání otevřenosti samé, otevřenému poli neskrytosti,⁸⁷ do kterého jsoucno (jak *jest*) a pobyt vyvstává a ve které se každé vztahování odehrává. Výpověď je pak pravdivá pouze potud, pokud se vypovídající podvoluje příkazu jsoucna vyslovit ho tak, jak se samo ukazuje, tzn. pokud se vypovídající ve své výpovědi spravuje bytností jsoucna. „Pravda“ není nějakou známkou správné věty, kterou by vypověděl lidský „subjekt“ o nějakém „objektu“ a která by pak někde, neznámo kde, platila, nýbrž pravda je odкрыtí jsoucna, odкрыtí, skrze něž se bytostně určuje jistá otevřenost.

světlo světlinu předpokládá. Leč světlina, ono otevřené pole, je volné nejen pro jas a temno, nýbrž i pro zvuk a jeho ztišení, pro znění a odeznění. Světlina je otevřené pole pro všechno, co je přítomné, i co je nepřítomné.“ HEIDEGGER, Martin. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Přel. Ivan Chvatík. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 1993. Konec filosofie a úkol myšlení, s. 23. ISBN 80-85341-41-2.

⁸⁵ Anebo které si subjekt jako předmět může představovat.

⁸⁶ „Každé zhotovování a konání, každé jednání a odhalování stojí a trvá v otevřeném poli oblasti, v níž se může jsoucno jako to, co je, a jak je, každé zvlášť vystavit a stát se vyslovitelným. K tomu dochází jen tehdy, když se jsoucno vystaví samo při představujícím vypovídání, takže se toto vypovídání, podřizuje příkazu, vyslovit jsoucno tak – jak je.“ HEIDEGGER, M., *O pravdě a Bytí*, s. 25.

⁸⁷ Svoboda → naladění.

Do jejího otevřeného pole je vystaveno veškeré vztahování a chování. Proto člověk jest na způsob ek-sistence.“⁸⁸

Pobyt oproti tomu, jak je analyzován v *Bytí a čase*, již není svobodný pouze tím, že má možnost si zvolit či nezvolit být svým nejvlastnějším moci být (autenticita).⁸⁹ Svoboda je zde tím, co uvolňuje pobyt k jeho bytí, tj. to, co nechává pobyt být tímto bytím tak, že ho vydává odkrytosti jsoucího. Říkáme-li, že pobyt je svobodný, máme tím na mysli, že je pobyt vydán otevřenému poli neskrytosti, v níž je ponechán svému bytí a jako takový se může vztahovat ke jsoucnu (oddálení od / ponechání jsoucna). Protože je svobodný, je pobyt vy-staven do otevřenosti a takto v ní vždy již stojí; pobyt je tak, že ek-sistuje: „Svoboda, ek-sistentní, odkrývající pobyt-zde, má člověka, a to s takovou původností, že jediné svoboda poskytuje lidem návaznost na jsoucno v celku jako takové.“⁹⁰ *Svoboda ve smyslu „nechání být“ je „umožněním“ události pravdy (neskrytosti), bytí jsoucna. Člověk, který takto vždy již stojí v otevřenosti (bytí-tu, Da-sein), je této otevřenosti (‘tu’) poslušen a je s to, po ní jakožto po bytnosti jsoucího⁹¹ se ptát („co toto jsoucno jest?“).*

Člověk jako ek-statické, tj. do otevřenosti vy-v-stávající bytí-tu (*Da-sein*), ovšem setrvává také vždycky u konkrétního jsoucna, které vystoupilo do neskrytosti. Ač je tedy člověk naladěný na jsoucno v celku (uvolněn do otevřeného pole neskrytosti), skrývá se jsoucno v celku při jeho pobývání u konkrétního nitrosvětského jsoucna. Bytnost pravdy v *Bytí a čase* spočívala v odkrývavé povaze existence pobytu (odemčenost). Zde však dochází ke změně pohledu. Heidegger již nesleduje bytnost pravdy od jsoucna (tedy od pobytu), nýbrž se pokouší zahlédnout pravdu (neskrytost) z ní samé. Filip Karfík pak hovoří o tom, že: „Pravda jako neskrytost pak není pochopena jako pravda existence, nýbrž jako to, co je takto otevřené, takto neskryté, jako oblast odkrytosti (*ta alétheia, hé alétheia*), do níž je pobyt člověka svým bytím otevřen.“⁹²

V odkrytosti jsoucna v celku je možné sebe-realizování pobytu, které se povětšinou děje setrváváním u jsoucna, u jsoucna, se kterým se jakožto s neskrytým v jeho neskrytosti pobyt setkává. Kvůli tomu, co se jako neskryté ukazuje, *zapomíná* pobyt na neskrytost samu. Pobyt kvůli vztahování se ke jsoucnu „nevidí“ odkrytost jsoucna v celku, do které byl uvolněn a na niž byl naladěný. Neskrytost sama je mu v jednotlivém, neskrytostí skýtaném jsoucnu skryta. Bytností pravdy je původní odkrytost jsoucna v celku, která se ze své

⁸⁸ *Tamt.*, s. 41.

⁸⁹ Viz zde v textu pozn. 45 a 56.

⁹⁰ *Tamt.*, s. 41.

⁹¹ Tzn. jak se jsoucno jakoby samo ukazuje, jak je ve svém bytí odkryté.

⁹² KARFÍK, Filip. Dvoji pojem svobody u M. Heideggera. *Reflexe : Filosofický časopis*. 1993, 09, s. 2-25. Dostupný také z WWW: <<http://www.reflexe.cz/dvoji-pojem-svobody-u-m-heideggera/>>. ISSN 0862-6901.

povahy (poskytovat neskrytému jeho neskrytost) skrývá. Bytností neskrytosti (pravdy) je skrytost (vlastní nepravda).

To vypovídá podle Heideggera o dvojím: zaprvé že původní *neskrytost* jsoucna je „ve prospěch“ toho, co sama jako *neskryté* skýtá, *skryta*. Zadruhé že spolu s ní (se skrytím neskrytosti) se skrývá i skrytost sama – *skrytost skrytého* („tajemství“). „Skrytost je pak – myslíme-li na pravdu jako odkrytost – neodkrytost a tím i ta bytnostnému určení pravdy nejvlastnější ne-pravda. [...] Skrytost jsoucna v celku, vlastní ne-pravda, je starší než samo nechání být, odkrývající tak, že ji udržuje v skrytosti a vztahuje se ke skrytí.“⁹³ Skrytost skrytého – vlastní nepravda – „umožňuje“ odkrývání v otevřeném poli neskrytosti, bez které by na druhou stranu skrytost sama nebyla skrytostí.

Vnitřní sepětí souhry skrytosti a neskrytosti je Heideggerem konkrétně vypracováno ve stati *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Heidegger si všímá, že umělecké dílo jako jsoucno, které vchází do otevřeného pole neskrytosti, na rozdíl od jiných jsoucenců, která uměleckým dílem nejsou, zjevuje na sobě bezprostředně *událost neskrytosti*. Pro srovnání: náčiní svoji neskrytost upozaduje do světské použitelnosti k... Ze své náčinné povahy „k tomu, aby“ se zřejmost bytí náčiní „ztrácí“, jeho bytí je takzvaně nenápadné.⁹⁴ Naproti tomu umělecké dílo jakožto umělecké dílo své bytí vynáší do zřejmosti jaksi bezprostředně sebou samým. Neupozaduje ho tedy ve smyslu výše vzpomenuté nenápadnosti. Tak, jak si ukážeme dále, zjevuje vlastní charakter pravdy. „Umělecké dílo svým způsobem otevírá bytí jsoucna. V díle se děje toto otevírání, tzn. odkrývání, tzn. pravda jsoucího.“⁹⁵

Umělecké dílo je specificky neskrytým jsoucnem proto, že jakožto odkryté je zároveň i tím, co odkrývá pravdu svého bytí, *událost neskrytosti* jsoucna. Umělecké dílo je tak *místem*, kde dosahuje neskrytost jsoucna sama, tj. neskrytost jsoucna v celku své neskrytosti, vlastního projevu a tak na nás naléhá. V uměleckém díle „je prosvětlováno skrývající se bytí.“⁹⁶

Umělecké dílo zjevuje *událost neskrytosti*, fakt, že toto umělecké dílo vůbec *jest*. Co to znamená? Prozatím řekněme jen to, že umělecké je právě tady a teď, že sem patří. Co to však znamená a kam patří?

Každé opravdové umělecké dílo patří do světa, ve kterém je ponecháno být uměleckým dílem. Avšak takovéto dílo do světa nejen patří, ale i samo *svět* a jeho

⁹³ HEIDEGGER, M., *O pravdě a Bytí*, s. 53.

⁹⁴ Blíže viz HEIDEGGER, M., *Ursprung des Kunstwerkes*, s. 14-20.

⁹⁵ „Das Kunstwerk eröffnet auf seine Weise das Sein des Seienden. Im Werk geschieht diese Eröffnung, d. h. das Entbergen, d. h. die Wahrheit des Seienden.“ *Tamt.*, s. 25.

⁹⁶ *Tamt.*, s. 43.

povahu na sobě odkrývá. Světu však ani zde Heidegger nerozumí jen jako nějakému obecnému pojmu, vyjadřujícímu sumu veškerého jsoucího. Rozumí mu spíše jako významové souvislosti, ve které a ze které nám *něco* může být *nějak* zřejmé. Svět je tedy tím, co něco „osvětluje“, odkrývá v jeho *jako něco*.

Tím, že umělecké dílo odkrývá a tak vystavuje svět v jeho odkrývané povaze, odkrývá i to, na čem svět spočívá a z čeho je dílo samo „vytvořeno“ ve smyslu řeckého *techné*, které Heidegger pojímá jako přivádění jsoucna ze skrytosti (sem) do neskrytosti svého vzhledu, do konkrétního *tvaru* (*Gestalt*). Umělecké dílo, vyhlížející svým tvarem do světa, odkrývá svět tak, že ho staví na *zem* jakožto na svůj nosný základ. Země je však neprostupná, nedá se proniknout. Rozložíme-li malbu na barvy a tahy, jakými byla malována, neřekne nám to nic o tom, co jí dělá malbou. Tato „fyzická“ (ať už akustická, vizuální či hmatatelná) stránka uměleckého díla je tedy tím, odkud dílo vzhlíží do světa a rozestírá ho, ale zároveň i tím, co otevřenost světa stahuje zpět do země jakožto toho, odkud svět přichází ke své bytnosti jako bytostně otevírající. Země je pro Heideggera vyjádřením oné neproniknutelnosti odpírajícího se základu, na němž svět a člověk v něm stojí. Země, bránící se odkrývané tendenci světa, tudíž představuje nejzazší mez, a tedy i počátek odkrývání. Tak jako by nebyl svět světem, nebyla by země zemí, kdyby nebyla světem vynášena ke zjevnosti jako bytostně skrývaná.⁹⁷

Vlastní vnitřní sepětí toho, odkud přicházejí ke své bytnosti země a svět jakožto bytostně odpírající a bytostně odkrývající, děje se jako *svár*. Teprve ve sváření těchto dvou protihybných tendencí, zjevují se svět a země v tom, čím jsou. Právě jako svárlivé strany odkazující ve svém sváru zároveň na svou niternou sounáležitost, zjevuje svět přicházející bytnost země („čnicí do světa“) a země bytnost světa („spočívající na zemi“).

Sepětí zemského a světského soustřeďuje se v uměleckém díle, v němž se tak ukazuje být každé další světské odkrývání a poznávání založeno a rozhodnuto z uzavírajícího se základu. Umělecké dílo, pokud je uměleckým dílem, zjevuje bytí jsoucna, tj. vynáší ho do odkrytosti v jeho skrývané-odkrývané povaze. Svět vytahuje

⁹⁷ „Die Welt ist die sich öffnende Offenheit der weiten Bahnen der einfachen und wesentlichen Entscheidungen im Geschick eines geschichtlichen Volkes. Die Erde ist das zu nichts gedrangte Hervorkommen des ständig Sichverschliessenden und dergestalt Bergenden. Welt und Erde sind wesentlich voneinander verschieden und doch niemals getrennt. Die Welt gründet sich auf die Erde, und Erde durchragt Welt. [...] Die Welt trachtet in ihrem Aufruhen auf der Erde, diese zu überhöhen. Sie duldet als das Sichöffnende kein Verschlossenes. Die Erde aber neigt dahin, als die Bergende jeweils die Welt in sich einzubeziehen und einzubehalten.“ *Tamt.*, s. 35. [Svět je sebe otevírající otevřenost dalekých drah prostých a bytostných rozhodnutí v údělu určitého dějinného národa. Země je ono k ničemu nenucené vystavování toho, co se stále uzavírá, a takto skrývajícího a schraňujícího. Svět a země jsou navzájem bytostně odlišné a přesto nikdy oddělené. Svět se klade na zem a země ční světem. [...] Svět se ve svém spočívání na zemi snaží zemi pozvednout. Svět jako sebe otevírající nestrpí nic uzavřeného. Země však jako skrývající a schraňující tihne k tomu, svět vždycky do sebe vtáhnout a v sobě podržet.]

ze země jsoucno do neskrytosti, přičemž země stahuje zpět neskrytost samu do sebe, schraňuje ji, aby mohlo neskryté na ní spočinout právě jako neskryté.

Zde se ještě Heidegger stále pohybuje na rovině vázanosti jsoucna a bytí. Bytí jakožto jsoucno v celku (svět) ve skýtání se do (odkrývání) jsoucna jako jsoucího (neskrytého), přičemž samo není jsoucím (tím neskrytým), ukazuje se zároveň (naráz) jakožto nic (ne-jeoucno), které není (skrývá se). Kde se ukazuje, když samo není ničím jsoucím, tak jako jsoucno samo?

Umělecké dílo na sobě zjevuje svárlivé sevření světského a zemského, z jehož střetu vychází do světa svým tvarem, jímž také hned schází ve své bytnosti do neproniknutelnosti zemského základu. Jako svár světa a země je vybojována neskrytost jsoucna a tato událost neskrytosti (jeoucna v celku) ve jsoucnu na uměleckém díle takto prosvětlena. Ve svárlivém sevření světského a zemského se pravda ve smyslu neskrytosti děje v původním sváru otevřeného pole neskrytosti (světliny) a skrytosti. Neskrytost, jež je v sobě samé svou skrytostí, děje se jako původní svár světliny a skrytosti, kde je vybojováno její stálé přicházení jako sváru země a světa do jsoucna.

Pravda se děje jako boj světliny, jež je svým vlastním skrýváním. Samo skrývání je dvojího druhu: jednak skrývání ve smyslu onoho odpírání, které vyměřuje prostor prosvětlování otevřeného pole, a jednak skrývání uprostřed otevřeného pole jako zastírání jednoho jsoucna druhým (původ mýlky). V tomto boji světliny a skrývání jakožto vlastního odpírání vybojovává se otevřené pole, do kterého vstupuje jsoucno jako zřejmé, tj. jsoucno, do kterého se vkládá pravda jako toto původní vedení sporu světliny a skrývání, sporu, který se stabilizuje ve jsoucnu jako svár země a světa. Stabilizací však nemáme na mysli ustanutí sváru, ale jeho ponechání se „kde“ vůbec dít: „Otevřenost otevřeného pole, tzn. pravda, může být, tím, čím je, totiž *touto* otevřeností potud, pokud a dokud se sama do svého otevřeného pole zařizuje.“⁹⁸

Neskrytost se děje, to říká, že neskrytost se zařizuje, nebo snad lépe: vpravuje se do jsoucna, a to, jak říká Heidegger, „nemnohými bytostnými způsoby.“ Přičemž: „Jeden z těchto způsobů, jak se děje pravda, je bytí díla. Tím, že vystavuje svět a přivádí zemi, je dílo vedením onoho sporu, v němž je vybojována neskrytost jsoucna v celku, pravda.“⁹⁹ Ve sváru země a světa se ukazují pak tyto dvě strany ve vzájemné sounáležitosti svého původu, odkud přicházejí ke své bytnosti jako odpírající se a jako odkrývající. Umělecké dílo tak

⁹⁸ „Die Offenheit dieses Offenen, d. h. die Wahrheit, kann nur so sein, was sie ist, nämlich *diese* Offenheit, wenn sie sich und solange sie sich selbst in ihr Offenes einrichtet.“ *Tamt.*, s. 42.

⁹⁹ „Sie [Wahrheit] geschieht in wenigen wesentlichen Weisen. Eine dieser Weisen, wie Wahrheit geschieht, ist das Werksein des Werkes. Aufstellend eine Welt und herstellend die Erde ist das Werk die Bestreitung jenes Streites, in dem die Unverborgenheit des Seienden im Ganzen, die Wahrheit, erstritten wird.“ *Tamt.*, s. 42.

předvádí na sobě fakt svého bytí, tj. že se(be) vložila pravda do díla (*das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit*). Do tímto způsobem neskrytého jsoucna a do otevřeného pole, do kterého neskryté vyvstává právě jako neskryté a odkud se stahuje zpět, udílí se pravda/neskrytost: „Se všemi našimi správnými představami nebyli bychom ničím, ba ani předpokládat bychom nemohli to, že je zřejmé něco, podle čeho se řídíme, spravujeme, kdyby nás neskrytost jsoucna již nevydala otevřené oblasti, do níž pro nás vstupuje a z níž se zase stahuje veškeré jsoucno.“¹⁰⁰

V jedinečnosti uměleckého díla svébytně zakoušíme to, že jest, že takové nebylo a ani nikdy nebude, jako náraz, vytrhnutí od „obvyklého“ před jeho neobvyklost. To, že umělecké dílo jest, „nemizí“ tak jako ve spolehlivosti příručního jsoucna,¹⁰¹ je naopak jaksi spolu s ním sem přivedeno, do otevřeného pole zjevnosti. Fakt, že jest a nikoli že není, tj. pravda bytí, je na uměleckém díle prosvětlena jako sebe-odpírající kladení se do jsoucího v „herním poli“ světliny, kterou vložím se do jsoucna rozehrává dějiště svého vkládání se. Stejně tak, jako umělecké dílo a jsoucno vůbec vystává i pobyt (bytí-tu, *Da-sein*) do otevřeného pole neskrytosti, kde je každé vztahování (a tedy i pravdivé vyprávění) vůbec možné.

Výše jsme zmínili, že aby každé umělecké dílo bylo tím, čím je, musí být ponecháno (*sein-lassen*) vlastnímu bytí uměleckým dílem. Ponechat umělecké dílo být znamená, při jeho vytváření (*techné*) zohledňovat dění pravdy, jako takovou ji vynášet do díla a v něm „zpečetit“ jako to, co k němu patří – umělec. Nechat umělecké dílo však také znamená, odpovídat tomu, že je vůbec vytvořeno, že *jest*, a v jeho bytí jakožto v místě, kam se pravda vložila, ho jako takové, tj. jako dění pravdy, uchovávat. Toto vše Heidegger subsumuje pod německý pojem *bewahren*, jenž bychom mohli tlumočit jako v pravdě dlící ob-hájení pravdy samé. To znamená nikoli jen zaopatřovat se ve světě jsoucnem, ale dbát toho, že se uprostřed jsoucna vcelku udála pravda, a jako takovou, tj. sebe-vkládající se (jako původní svárlivé sevření světliny a odpírání, sporu, jenž se stabilizuje jako svár světa a země do tvaru jsoucna) ji nechat dít se. Zacházení s uměleckým dílem jako s předmětem (nějakého zájmu) či jako s prostředkem (jak si kupř. zaručit společenské uznání) nedbá toho, že umělecké dílo ve své jedinečnosti vůbec jest, nýbrž „ryze vlastní skutečnost díla přichází k nosnosti pouze tam, kde je dílo uchováváno v pravdě, jež se děje skrze něj samo.“¹⁰² Spolu s Heideggerem poznamenejme, že ponechání vkládání se pravdy do díla, tj. umění, je jedním

¹⁰⁰ „Wir wären mit all unseren richtigen Vorstellungen nichts, wir könnten auch nicht einmal voraussetzen, es sei schon etwas, wonach wir uns richten, offenbar, wenn nicht die Unverborgenheit des Seienden uns schon in jenes Gelichtete ausgesetzt hätte, in das alles Seiende für uns hereinsteht und aus dem es sich zurückzieht.“ *Tamt.*, s. 39.

¹⁰¹ Povaha náčiní spočívá v nenápadnosti jeho bytí.

¹⁰² „Die eigenste Wirklichkeit des Werkes kommt dagegen nur da zum Tragen, wo das Werk in der durch es selbst geschehenden Wahrheit bewahrt wird.“ *Tamt.*, s. 56.

ze způsobů bytování pravdy, mezi něž patří i „založení státu“, „osobní obět“, „filosofické tázání po bytí jsoucna“.¹⁰³

Událost pravdy je v uměleckém díle vynášena do neskrytosti jsoucna, kterou sama svým vložением se do díla rozprostírá. Jako takové umělecké dílo vychází vstříc v otevřeném poli neskrytosti k tomu, kdo je mu otevřen, a tak: „Kdo o jsoucnu vpravdě ví, ví, co uprostřed jsoucna chce.“¹⁰⁴ Takovému *věděni*, jež je zároveň *chtěním*, musíme rozumět z ekstatického bytování existence člověka, a to jako autentické odemčenosti, a sice vytrvalému vystání (od sebe, od jsoucna) v neskrytosti bytí (tu), a sice zdrženlivě dbát pravdy, jež se v uměleckém díle udála, a takto ji nechat dít se v naléhání podivnosti a neobvyklosti (vzhledem k samozřejmosti a běžnosti jsoucna) toho, že vůbec *je*. „Toto věděni zůstává věděním, pokud se jakožto chtění zabydluje v pravdě díla; nevyjímá dílo z jeho v-sobě-spočívání, nestahuje ho do okruhu pouhého prožívání, ani dílo nesnižuje v roli jakéhosi původce prožitku.“¹⁰⁵ Způsob jak ‘víme a chceme’, tj. jak nás umělecké dílo v tom, co je, oslovuje, je již spolurozhodnut v díle samém. Takové „zaujetí“ postoje v neskrytosti k neskrytosti samé je odhlédnutím od neskrytosti jsoucna k tomu, jak se neskrytost sama stanovuje a děje; což je jako původní svár světliny a skrytosti, jež se v podobě střetu zemského a světského udílí do tvaru jsoucna tak, že ho odkrývá a zároveň samu sebe jako odkrývající, potažmo vůbec udílející se, odpírá. Touto pravdou ve smyslu řeckého *alétheia* již Heidegger nemyslí pouze pravdu bytí jsoucna či pravdu existence, nýbrž pravdu toho, odkud přicházejí tyto ke své bytnosti, tj. pravdu bytí vůbec. Nyní můžeme spolu s Heideggerem říct, že „bytostným určením pravdy je pravda bytostného určení.“¹⁰⁶

Umění jakožto jeden z bytostných způsobů, jak se pravda děje, je na jedné straně vkládáním se pravdy do díla. Vkládání se pravdy do díla říká jak to, že pravda sebe vpravuje do díla v původním sporu světliny a skrývání, ve kterém je světlině vyměřováno její přicházení a dílu (jsoucnu) jeho odkrytost – tak to, že dílo, do kterého se vkládá pravda jako toto původní vedení sporu světliny a skrývání, sporu, který se stabilizuje do tvaru jsoucna jako svár světa a země, toto dění pravdy odkrývá, prosvětluje. „Světlina otevřené zjevnosti a vpravování [Einrichtung] do otevřeného pole přísluší k sobě navzájem. Jsou to tatáž bytostná určení dění pravdy.“¹⁰⁷ Umění je však na druhé straně zároveň i

¹⁰³ Viz *tamt.*, s. 49.

¹⁰⁴ „Wer wahrhaft das Seiende weiss, weiss, was er inmitten des Seienden will.“ *Tamt.*, s. 55.

¹⁰⁵ „Dieses Wissen, das als Wollen in der Wahrheit des Werkes einheimisch wird und nur so ein Wissen bleibt, nimmt das Werk nicht aus seinem Insichstehen heraus, zerrt es nicht in den Umkreis des blossen Erlebens und setzt das Werk nicht herab in die Rolle eines Erlebniserregers.“ *Tamt.*

¹⁰⁶ HEIDEGGER, M., *O pravdě a Bytí*, s. 75.

¹⁰⁷ „Lichtung der Offenheit und Einrichtung in das Offene gehören zusammen. Sie sind dasselbe eine Wesen des Wahrheitsgeschehens.“ HEIDEGGER, M., *Ursprung des Kunstwerkes*, s. 49.

ponecháním pravdy, aby se děla, což znamená její vynášení do zřejmosti tvaru díla (umělec), k němuž jako k takto pravdivému pak můžeme i „přistupovat“. Tím se míní oddání se neobvyklosti „prostého“ faktu bytí uměleckého díla, vystání události neskrytosti, v níž dílo vždycky již stojí a od níž se původně pobyt odvrací k neskrytému jsoucnu. „Takže umění je tvořící uchovávání pravdy v díle. Potom je umění nastáváním a děním pravdy.“¹⁰⁸

Heidegger zde už neopisuje neskrytost jsoucná, ale *neskrytost jsoucná v celku, tj. událost bytí*. Pakliže je umění nastáváním a děním pravdy bytí, je umělecké dílo tím, co dění pravdy na sobě zjevuje a co nás před ni přivádí jako k „něčemu“, co vzhledem k jsoucnu není ničím, avšak ve své naléhavé podivnosti je „skutečnější“ než jsoucnu. Proto Heidegger zároveň říká, že „z daného a běžného nelze pravdu nikdy vyčíst.“¹⁰⁹ Pravým, neskrytým jsoucнем je pouze to, které bylo vytaženo ze skrytosti a ve střetu světliny a skrytosti mu bylo vyměřeno jeho bytí.

Umění jakožto výše popsané zohledňování pravdy bytí je ve své povaze promluvou bytí, *básněním*. „Pravda jako světlna a skrývání jsoucná se děje tím, že je zbasněna.“¹¹⁰ Pod označením „básnění“ nemá Heidegger na mysli pouze poezii, ale jako vlastní poslušnost (ponechanost) vztaženosti k počáteční promluvě (prosvětlování) bytí, promluvě neskrytosti jsoucího. Umění je pak básnické potud, pokud a dokud „umění rozvrhuje uprostřed jsoucího otevřenost, otevírá zřejmost, v níž je vše jinak než obvykle. To zaběhané a běžné ztrácí schopnost dávat míru bytí (a stává se tak ‚nejsoucím‘).“¹¹¹

Básněním máme na mysli rozvrhující promluvu události bytí. To, že se pravda udála, znamená, že se *již* vložila do nějakého jsoucná (zde konkrétně do uměleckého díla) v prosvětleném poli, „odkud“ jako již rozvrhnuté vkládání na nás naléhá, promlouvá k nám, a přivádí tak toto jsoucnu (umělecké dílo) ke zjevnosti. Odpovědí na tuto promluvu je ‘nechání jsoucná být’ v tom, čím je, právě proto, že je, a tak jeho ustanovení „*k* jeho bytí *z* tohoto bytí“.¹¹² Nechat umělecké dílo být uměleckým dílem znamená nechat zazářit to, že jest, že se v něm udála pravda; že se vložila pravda do díla jako původní promluva světliny a skrývání, ve které je vybojováván prosvětlený „střed“ jsoucná, do kterého se pravda stabilizovala ve svárlivém sevření světa a země. V umění přichází ke slovu

¹⁰⁸ „Also ist die Kunst: die schaffende Bewahrung der Wahrheit im Werk. *Dann ist die Kunst ein Werden und Geschehen der Wahrheit.*“ *Tamt.*, s. 59.

¹⁰⁹ „Aus dem Vorhandenen und Gewöhnlichen wird die Wahrheit niemals abgelesen.“ *Tamt.*, s. 59.

¹¹⁰ „Wahrheit als die Lichtung und Verbergung des Seienden geschieht, indem sie gedichtet wird.“ *Tamt.*, s. 59.

¹¹¹ PĚTOVÁ, Marie. Heideggerovo tázání po bytnosti uměleckého díla. In VRABEC, Martin. *Filosofické reflexe umění*. 1.vyd. Praha : TOGGA, 2010. s. 164. ISBN 978-80-87258-42-2.

¹¹² „Dieses Nennen ernennt das Seiende *zu* seinem Sein *aus* diesem.“ HEIDEGGER, M., *Ursprung des Kunstwerkes*, s. 61.

událost bytí, událost neskrytosti (jsoucna), jež se bytostně skrývá (odpírá do jsoucna).

Umění je ve své bytnosti básnění, promluva pravdy bytí. V uměleckém díle narážíme na ne-obvyklost bytí, přičemž danost samozřejmého se tímto způsobem „ruší“.¹¹³ Pravdu nelze tedy nikdy odezírat od daného, protože je vyrušena jeho prostá danost, ale z ní samé. Ježto umění nechává pravdu, aby se udála v uměleckém díle, můžeme ji myslet z básnické bytnosti umění. Básnění je promluvou události pravdy, rozvrhujícím prosvětlováním dění pravdy. Toto počáteční rozvrhování neskrytosti je původem přicházení k tomu, být jí, tj. neskrytostí samou (tzn. bytostně se odpírající do jí odkrytého jsoucna). Poznamenejme jen, že uchovávací (ponechání) dění pravdy jakožto básnění je *rozlévacím zakládáním počáteční zřejmosti* („že bytí je a nebytí není“). *Rozlévací* proto, že pravdu nelze odečíst z daného jsoucího. Pravda je „víc“ než dané, a sice v tom smyslu, že ho skýtá poskytováním zjevnosti. *Zakládáním* je básnění proto, že ve sváru zemského a světského odkrývá jsoucno ve světě, který vládne člověku v jeho vztaženosti k bytí, tzn. že ho klade se světem na zem jakožto uzavřený základ, který je člověk uložen. V jednotě s rozléváním a zakládáním je *započínání* samotným rozehráváním takto rozvrženého prosvětlování.

¹¹³ Pojmem „rušení“ opisujeme výše naznačenou událost přivádění bytí jako takového do bezprostřednosti dotyku (s pobytem). Umělecké dílo je potud významným jsoucnem, pokud na sobě *zjevuje* jednoduchý fakt toho ‘že jest’. Jednoduchý fakt ‘že jest’ je bytí či pravda, která se konkrétně děje jako svár země a světa. Umělecké dílo je zjevujícím ustalováním tohoto sváru, přičemž na něm tento svár vychází tzv. „najevo“. V tomto smyslu je ovšem narušena samozřejmost jednoduchosti faktu bytí, neboť se tento fakt „neupozaďuje“ v např. zaopatřujícím se užíváním uměleckého díla jako náčiní.

Závěr

Heideggerovo promýšlení pravdy bytí je promýšlením od bytí jsoucná, které je typické tím, že je kompetentní k pravdě bytí. Vzhledem k Heideggerově vůči tradici odlišnému přístupu bylo nutné se v textu obracet právě na tradiční fixace sledovaného problému, aby bylo patrnější vlastní Heideggerovo pojetí, nebo spíše samotný přístup k dané problematice. Důležitým motivem *Bytí a času* je objasňování povahy vztahu pobytu ke svému bytí. Samotnou analýzou bytí jsoucná pobytového charakteru, kterým jsem vždy „já sám“, naráží Heidegger na meze svého fundamentálně ontologického přístupu. Pravda existence, která byla vykázána v *Bytí a čase* jako předpoklad a tak i původ pravdy ve významu shody, poukazuje na ještě původnější založení ve vrženosti a konečnosti, v negativitou prostoupeném bytí pobytu. To vše si vyžádalo Heideggerův hlubší pohledu na věc, který je demonstrován ve dvou přednáškách, jež vznikly v roce 1929, dva roky po vydání *Bytí a času*.

Odtud již Heidegger nemohl rozumět pobytu jen jako odemykajícímu a uzamykajícímu, ale jakožto takovému bytí, které je k tomu, takto být, uvolněno. Což pro pobyt znamená: být tak, že ze své odemykavě uzamykající povahy sebe-zakládající, avšak nikoli základem sebe jakožto sebe-zakládajícího. Na základě ohledání tohoto „základu“ neboli „původu“, tzn. toho, „odkud“ přichází pobyt vůbec ke své bytnosti, pouští se Heidegger za rámec fundamentální ontologie.

Der Ursprung des Kunstwerkes je ukázkou toho, jak lze vůbec myslit pravdu bytí z ní samé. Zde zároveň leží předpoklady dalšího ubírání se Heideggerova myšlení dění pravdy/neskrytosti jakožto světliny bytí, kterou zde zahlíží konkrétně v jedinečnosti bytí uměleckého díla. Světlina je „místem“, které skýtá bytí jsoucná, a tedy i pobyt sám. Je neskrytostí bytí jsoucná vcelku, pravdou bytí vůbec, která se jakémukoli poznávání odpírá a která je vůbec nezohledňovaným předpokladem každého metafysického tázání. Je svou vlastní skrytostí.

Použitá literatura

- BENYOVSZKY, Ladislav. *Náhlost : myšlení bytí z času*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 1996. 393 s. ISBN 80-7298-151-X.
- DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii : Námítky a autorovy odpovědi*. Přel. Tomáš Marvan et al. 2003. Praha : OIKOYMENH, 2003. 535 s. ISBN 80-7298-084-X.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Přel. Ivan Chvatík et al. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 1996. 477 s. ISBN 80-86-005-12-7.
- HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?*. Přel. Ivan Chvatík. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH a Archiv Jana Patočky, 1993. 86 s. ISBN 80-85241-39-0.
- HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1. Aufl. Bd. 5. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1977. Der Ursprung des Kunstwerkes, s. 1-74. Gesamtausgabe. 1. Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1914-1970.
- HEIDEGGER, Martin. *Konec filosofie a úkol myšlení*. Přel. Ivan Chvatík. 2. opr. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2006. 63 s. ISBN 80-7298-166-8.
- HEIDEGGER, Martin. *O pravdě a Bytí*. Přel. Jiří Němec. 1. vyd. Praha : Mladá fronta, 1993. 78 s. ISBN 80-204-0416-3.
- HEIDEGGER, Martin. *Rozvrh fenomenologické interpretace Aristotela*. Přel. Ivan Chvatík, et al. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2008. Nástin hermeneutické situace, s. 9 - 37. ISBN 978-80-7298-305-6.
- HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1. Aufl. Bd. 9. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1967. Vom Wesen des Grundes, s. 21-71. Gesamtausgabe. 1. Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1914-1970.
- KARFÍK, Filip. Dvojitý pojem svobody u M. Heideggera. *Reflexe : Filosofický časopis*. 1993, 09, s. 2-1 – 2-32 . Dostupný také z WWW: <<http://www.reflexe.cz/dvoji-pojem-svobody-u-m-heideggera/>>. ISSN 0862-6901.
- NOVOTNÝ, Jaroslav. *Krajina, řeč a otevřenost bytí : studie k Heideggerovu existenciálnímu pojetí prostorovosti*. Praha : UK FHS, 2006. 203 s. ISBN 80-239-8972-3.
- PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Sest. Jiří Polívka. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH ve spolupráci s Archivem Jana Patočky, 1995. 203 s. ISBN 80-85241-90-0.
- PĚTOVÁ, Marie. Heideggerovo tázání po bytnosti uměleckého díla. In VRABEC, Martin, et al. *Filosofické reflexe umění*. 1. vyd. Praha : TOGGA 2010, s. 147-168. ISBN 978-80-87258-42-2.