

Univerzita Karlova v Praze

Husitská teologická fakulta

Pojetí svobody v existenciální filosofii M. Heideggera

Conception of Freedom in M. Heideggers Existential Philosophy

Diplomová práce

PhDr. Vlatimil Zátka, CSc.

Bc. Christian Krček

Praha 2017

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu mé diplomové práce PhDr. Vlastimilu Zátkovi, CSc., který mi věnoval čas a cenné rady. Chtěl bych poděkovat i mému příteli Felixovi Herkertovi, za poskytnutí německé literatury k tématu a také své rodině, za poskytnutou podporu a pomoc.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovanou práci „Pojetí svobody v existenciální filosofii M. Heideggera“ vypracoval samostatně s použitím níže uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

.....

Christian Krček

Anotace

Tématem diplomové práce je pojetí „svobody“ v existenciální filosofii Martina Heideggera. Tato práce je rozdělena do tří kapitol. První se věnuje jeho obratu ve filosofii od „metafyziky subjektivity“ k fundamentální analýze Dasein. Druhá kapitola se zabývá Heideggerovou koncepcí „pravdy“, jako odkrytosti Dasein ve světě, kterou ve třetí kapitole doplňuje jeho koncepce „svobody“, pojaté jako horizont otevřených možností. Obě vycházejí ze stěžejního díla Martina Heideggera *Bytí a čas*. Cílem práce je určit, jakým způsobem Heidegger interpretoval svobodu ve své rané filosofii, a jak byla rozvinuta v jeho existenciální analytice Dasein.

Klíčová slova:

svoboda, pravda, pobyt, fundamentální ontologie, existence, Heidegger

Annotation

The topic of the master thesis is the interpretation of “freedom” in the existential philosophy of Martin Heidegger. This thesis is divided into three chapters. The first one is dedicated to the turn in Heidegger’s philosophy from the “metaphysics of subjectivity” to a fundamental analysis of Dasein. The second chapter deals with Heidegger’s concept of “truth” as the unclosedness of Dasein in the world, and the third discusses his concept of “freedom”, seen as the horizon of open possibilities. Both concepts are based on Martin Heidegger’s crucial work *Being and Time*. The aim of the thesis is to determine how Heidegger interpreted freedom in his early philosophy, and how it was elaborated on in his existential analytics of Dasein.

Keywords:

Freedom, Truth, Dasein, Fundamental Ontology, Existence, Heidegger

Obsah

Úvod	6
1 První kapitola.....	10
1.1 Metafyzika subjektivity	10
1.2 Heideggerova hermeneutika a vyrovnávání se s metafyzikou subjektivity	16
1.2.1 Paragraf 32. Rozumění a výklad	20
1.2.2 Paragraf 33. Výpověď jako odvozený modus výkladu	21
1.2.3 Shrnutí koncepce Heideggerovy hermeneutiky	23
2 Druhá kapitola.....	25
2.1 Heideggerovo pojetí pravdy v Bytí a čase	25
2.2 Svoboda jako bytnost pravdy	29
2.3 Existence jako předpoklad ontologického rozumění	33
3 Třetí kapitola	40
3.1 Svoboda jako fundamentální otevřenost pobytu ve světě	40
3.2 Starost jako jednotná stavba existence, faktičnosti a upadlosti	44
3.3 Autentické a neautentické formy pobytu ve fenoménu „smrt“	46
3.4 Patočkova „svoboda“ jako „zkušenost“, v níž se odkrývá smysl naší bytosti	51
Závěr.....	57
Seznam použité literatury	59
Summary	61

Úvod

Tato diplomová práce si vzala za úkol promyslet a ukázat Heideggerovo pojetí svobody v existencionální filosofii, která je nastíněna v jeho stěžejním díle *Bytí a čas*, jemuž se především budu v této práci nejvíce věnovat.

To, co mě nejvíce vedlo ke zvolení tohoto tématu, byl můj roční pobyt na Freiburské Univerzitě v Německu, kde jsem měl možnost navštěvovat přednášky skvělých profesorů, kteří se dlouhodobě věnovali filosofii Martina Heideggera. Na těchto přednáškách jsem se potkával s lidmi z celého světa, kteří se podobně jako já již předem zajímali o Heideggerovu filosofii. Brzy jsem zjistil, co mě s těmito lidmi spojuje. Byla to snaha porozumět heideggerovské filosofii, která skrze německý jazyk dostávala ještě jiný rozměr. Snaha porozumět nás spojila v naše setkávání, v němž se nejen poznávali jako lidé, ale především skrze tyto setkání bylo možné „zpřítomnit“ celý myšlenkový proud, který jakoby tryskal z našich různých cest k filosofii samé. Proč o tomto zde píši: Zprvé chci zde zdůraznit celkový význam Heideggerova odkazu v celé filosofii, která nebýt jeho způsobu myšlení, by jistě brzy byla ztracena sama v sobě, a to tak, že by již nedokázala svým tradovaným myšlením oslovovat a do jisté míry vést k nějakému usebrání se, v němž by člověk poznával sám sebe. Heidegger nejenže filosofii jako takovou „oživil“, ale on filosofii dle mého soudu navrátil její vážnost, a to tím, že ji navrátil k „původní“ bytostné otázce: Co je Bytí (Sein) a co je jsoucnost.

Zadruhé, když už se člověk rozhodne, že chce porozumět tomu, o co v heideggerovské filosofii po celou tu dobu jde, tak se hned setká s počátečními nesnázemi, které tomu předcházejí. Nejprve je to jazyk, který je opravdu zpočátku nesrozumitelný a, až po velmi dlouhé době si člověk uvědomí proč tomu tak je. Jedno vysvětlení můžeme zpozorovat v Heideggerově snaze „vážit“ každé slovo, v němž je potenciálně obsaženo to, co myšlení „rozsvěcuje“, neboli „zapaluje“. Jestliže Heidegger mluví o tom, že „řeč“ je domovem bytí, pak je jasné, proč jeho způsob myšlení je tak nesrozumitelný. Skrze toto „rozsvěcování“, které se týká myšlení, musí být přijaté „oslovení“ touto filosofii, která má tu tendenci v nás probouzet otázky. Tento proces jsem zakusil na vlastním myšlení, v němž jsem dospěl k otázce týkající se „svobody“. Pořád jsem v sobě řešil otázku: do jaké míry Heidegger ve své filosofii počítá se „svobodou“? A pokud ano, tak co v jeho filosofii „svoboda“ znamená? Heidegger nikde nespécifikuje pojetí „svobody“ jako něco, co by

bylo vědecky podložené a tedy do jisté míry dané. V jeho filosofii „svoboda“ nesehrává roli nějakého zřízence, který by „deklaroval“ svobodu vůči tzv. „ne-svobodě“, kde by hrála určitou roli lidská práva. Jeho pojetí „svobody“ je jakoby „skryté“, a vůči běžnému smyšlení o svobodě je imunní. V jeho myšlení, které se zaobírá samotným myšlením, je pojetí „svobody“ součástí otázky po „pravdě“ bytí. Heidegger se svým způsobem tázání snaží dostat k podstatě myšlení, tedy k „pramenu“ z něhož myšlení tryská ve své původnosti. Tím původním pramenem je samotné „bytí“ (Sein), v němž je obsažena „pravda“ a cesta k této pravdě je „svoboda“, která znamená totéž co „otevřenost“ bytí, které se našemu tázání otevírá.

Žijeme v době, ve které se neustále volá po „svobodě“. Každý chce být co nejvíce svobodný. Ve jménu svobody prožíváme představu o nás, tedy kým jsme, a jak jsme a jak bychom měli být. Ale už si často nepokládáme otázku „kdo jsme?“ Svoboda je pro nás jakýmsi ideálem toho, jak bychom měli všichni pospolu fungovat, ale je opravdu takto pojatá „svoboda“ tím, čím ve skutečnosti je? Proč ve jménu „svobody“ neustále regulujeme to, co je od samého počátku „přirozené“? Je možné si myslit, že je svoboda aplikovatelná pro všechny stejnou mírou? Nebo se nehorázně pleteme, když takto pojatou svobodu budeme spojovat se světovým mírem, který jak se ukazuje ne a ne nastat? Lze s takto chápanou svobodou konvenčně pracovat? Nežijeme v nejtěžší době, co kdy lidstvo žilo, především proto, že jsme zapomněli na to, co svoboda vlastně znamená? Nezapomněli jsme na svoji posvátnost našeho bytí zde na zemi? Nezapomněli jsme na vlastní duši, která tento svět oživuje svým „svobodným“ imaginativním nadhledem, který nás zachraňuje od zabřednutí do čistě materialistických hodnot, i když čistá materie stejně neexistuje?

Jisté je, že žijeme ve věku, který je jedním nejtěžším obdobím, co kdy lidstvo potkalo, v kterém lidská svoboda sehrává nejdůležitější roli. Naše uvažování o „svobodě“ je dost často ploché, a tedy nedostatečné. Je to nedostatečné zejména z toho důvodu, že „svobodu“ nemohu aplikovat na všechno, co je v mém okolí, i za předpokladu svého nejlepšího mínění. Jelikož tak jako všechno, co ztratí svoji posvátnost, tedy svojí „bytnost“ díky tomuto způsobu myšlení se ze „svobody“ stává to, co je „upotřebitelné“, tedy to, co se „někdy“ a zároveň „všude“ jednou bude hodit. Ve jménu takto pojaté „svobody“ budujeme politické programy, budujeme kulturu, k níž patří vzdělání, umění, ekonomika, věda, náboženství, avšak čeho si přestaneme následně všímat, je náš odklon od samotné podstaty „svobody“, k níž patří pravda a bytí. „Být pravdivý“ neznámá, že tuto „svoji

vlastní pravdu“ uplatňuji jen ze svého individuálního pohledu, který získávám ze své zkušenosti, ať chci nebo nikoliv.

Pravda, jak už bylo výše řečeno, podle Heideggera je bytostně spjata s bytím. Tedy je spjata s tím bytím, kterému jde o pravdu. Jestliže pravda bytí existuje, tak jen ve „svobodném tázání“, které je pořád na „cestě“ k této pravdě, tedy k samotnému bytí. Na této „cestě“, která je cestou „svobodného tázání“ jsme i za předpokladu, že o této cestě nevíme. A to i v momentu, kdy ani vědět nechceme. „Svobodné tázání“ vychází z „otevřenosti“ bytí, v němž jsme existenčně obsaženi a to vždy, pokud „existujeme“.

Žijeme v době, kdy se dějinná situace člověka na zemi vyhrocuje natolik, že přestáváme rozlišovat mezi tím, zda člověk skrze svůj přístup ke světu je individuální, ve smyslu jedinečný, celistvý, čerpající ze společného pramene (myšlen je zároveň též i svět), či naopak zda se stává svým jednáním čirým egoistou. V této druhé variantě tkví nebezpečí především v tom, že si člověk svůj vlastní egoismus, který též znamená nejvyhraněnější „subjektivismus“ neuvědomuje, a ani uvědomovat nechce. Není to jenom tím, že to vypovídá o „pohodlnosti“ člověka, který se raději spokojí s tím, co je snadno a rychle pro jeho život aplikovatelné, než aby usilovně hledal to, co mu je bytostně vlastní, a to za cenu naprosté sebe-ztráty. Ptáme se: Co se stalo, že se člověk v této situaci (dějinně) ocitl? Jednu možnou odpověď můžeme nalézt u Heideggera, který v dopisu *O humanismu* říká, že člověk zapomněl na „*své stání (Stehen) ve „světlině“ bytí*“.¹ V tomto případě je „světlina“ totéž co „svoboda“, v níž se odehrává naše existence. Podle Heideggera se v této „světlině“ otevírá pravda bytí. Světlinou je myšlena naše samotná existence, která je přítomná v tomto – a ne v jiném světě. Existence je touto světlinou již „prosvětlena“. V této světlině člověk nachází smysl vlastního pozemského pobývání „zde“, jelikož se v této světlině ohlašuje samotné bytí jeho pobývání.

Další možnou odpověď na předešlou otázkou nacházíme rovněž u Heideggera, jeho koncipovanou analytiku pobytu (Dasein), která se především vyrovnávala s pozůstalostí novověké metafyziky, jež svojí logikou nechala zrodit subjekt-objektový vztah, v němž se pohyboval člověk a svět.

Tato analytika pobytu je Heideggerem v *Bytí a čase* nejvíce rozebírána. Zde je „pobyt“ (Dasein) určen, jako vrženost do světa, a je nutné zdůraznit, že pobyt je v této vrženosti

¹ HEIDEGGER, Martin a [Z NĚMECKÉHO ORIGINÁLU .. PŘELOŽIL PETR KURKA]. *O humanismu*. Praha: Ježek, 2000. str. 16.

stále „upadávající“. Co to ve skutečnosti znamená? Znamená to, že člověk si ve svém způsobu žití neuvědomuje, že světu přisuzuje význam „jen“ skrze smyslové nazírání světa, do kterého upadává, a že opravdový význam nehledá v tom „mimosvětském“, znamenající totéž co „transcendence“.

Pro Heideggera svět neznámá nic jiného než, že je „nadpozemskostí“, která je „uvnitř“ každé existence.² Tato „nadpozemskost“ světa je tehdy možná, pokud nebudeme obhajovat „pouhou pozemskost člověka“, zabývající světskostí člověka. Existencí je samotný člověk, k němuž patří myšlení vztahující se k bytí, které skrze svojí vlastní „řeč“ je k němu promlouvající.

O co v této diplomové práci půjde? Zprvce půjde o to, ukázat Heideggerův obrat skrze jeho koncipovaný pojem „Dasein – bytí tu“ od tradované metafyziky subjektivity, která svým přístupem ke „jsoucnu“ natolik znemožnila filosofii se svobodně tázat po pravdě bytí jsoucná, že následkem dochází k postupnému jejímu úpadku, ke kterému patří celkové pojetí člověka jako takového.

Zadruhé půjde o přiblížení se k podstatě pravdy, která je Heideggerem v *Bytí a čase* rozvíjena jako „aléthea“, znamenající totéž co „neskrytost“. Půjde zde o to ukázat tuto pravdu ve světle „svobody“, znamenající též jako „otevřenost“ bytí, jemuž pobyt rozumí a o které se „stará“.

Zatřetí si tato diplomová práce klade ukázat „pobyt“ ve své vlastní „otevřenosti“, v níž je „možnost být otevřený“, tedy být opravdový, autentický, i za předpokladu, že se této jeho „vlastní“ autenticitě pobyt vyhýbá a stává se tak neautentickým.

² Tamtéž, str. 36-37. Zde se mimo jiné praví, že čistá pozemskost je zkoumána jedině ze světskosti člověka.

1 První kapitola

1.1 Metafyzika subjektivity

Metafyzika subjektivity má své počátky v novověké filosofii, která jasně rozlišovala a tím i definovala podstatu člověka, jakožto člověka rozumějícího. Rozlišení, zaměřené na člověka, jakožto subjekt, jehož podstatou je rozum (ratio) je v novověké filosofii zcela nové a určující.

„Člověk jako jediný je v novověké metafyzice „vyznamenáván“ vlastností být subjektem, a tím zároveň chápán jako animal rationale. Metafyzika subjektivity – vývojová etapa metafyziky a filosofie vůbec – zná a zkoumá člověka jedině v této podobě.“³

Prvním myslitelem novověku, který jasně rozlišoval subjekt od objektu, byl René Descartes. Skrze Descartesovou filosofii se člověk s konečně platnou evidencí mění v subjekt, který je obdarován rozumem, a to tak, že jedinou možnou jistotou se mu stává myšlení (cogito), které vychází z něho samotného (ego). Descartova věta: „Cogito ergo sum“ („Myslím, tedy jsem) je dokladem jen toho, že člověk jakožto subjekt se může ve světě opřít o jedinou jistotu, a tím je jeho rozum, který on vlastní a používá. Tato Descartova věta se stala na dlouhou dobu určující pro veškeré vypořádání se s novověkou metafyzikou jako takovou. U Kanta rozum „ratio“ byl shledáván jako „důvod“, tedy rozum, který je odůvodňující. Metafyzika jakožto věda o jsoučnech se v novověké filosofii přetváří ve vědu, která usiluje o to, co je jedině rozumem odvoditelné. Jsoucno je v novověké metafyzice bráno jako pravdivé, a tedy jedině jisté. Jde jí o jistotu (certum).

„Tradiční otázka „co je jsoučí“ mění se v novodobé metafyzice v otázku metody, cesty, na níž člověk hledá pro člověka nepodmíněnou jistotu, záruku a zabezpečení a vymezuje podstatu pravdy.“⁴

Člověk jakožto subjekt je dále označován jako animal rationale. Je tomu tak proto, že člověk ze své podstaty usiloval a stále usiluje o určení pravdy. Toto určování pravdy člověkem v metafyzice subjektivity došlo tak daleko, že člověk sám sebe určil jako pravdu, a to pomocí vlastního „ega“.

³ Michňák, Karel. *Metafyzika subjektivity a její pojetí člověka jako animal rationale*. Univerzita Karlova / Acta Universalis Carolinae, Praha 1968, str. 13.

⁴ Tamtéž, str. 43.

Novověká filosofie řešila a svými výpověďmi se opírala o důkazy boží existence – jako jsou toho příkladem Descartovy Meditace, pomocí rozumných argumentací. Tyto argumentace měli znovu vybudovat bezprostřední vztah člověka k bohu, z kterého by bylo možné určit vztah ke světu, v němž se člověk vyskytuje. Z těchto Descarových argumentací lze ještě odvodit jiný cíl, a tím bylo oproštění se od scholastických, zajetých argumentací, které v jeho době ještě převládaly. Z odvozování důkazů boží existence pomocí rozumu zůstala pro nadcházejícího novověkého myslitele jediné jistá osvobozující pravda, která vypovídala o samotném mysliteli, a to tak, že si může být jistý jen sám sebou. Je více než patrné, že se v Descartově filosofii veškerá pravda redukovala na sebejistotu lidského subjektu.⁵ S tímto poznatkem se pak vyrovnávala celá pozdější filosofická tradice.

Heidegger si uvědomuje následek, který povstal z novověkého poznatku o člověku pomocí Nietzscheho metafyziky, která celou západní metafyziku definovala jako „vůli k moci“.⁶ Samotný Nietzsche si je vědom důsledku Descartova učení, které člověku dává neomezenou moc v otázkách všeho, co existuje ve smyslu tvůrce a vlastníka. Dalo by se tvrdit, že Descartes svým učení o člověku navazuje v podstatě na Protágorův výrok, že „člověk je mírou všech věcí“, akorát s tím rozdílem, že jeho filosofie chce jasně rozlišit rozdíl mezi jsoucnem – člověk (subjekt) a okolními jsoucny – věcmi (objekty). Z tohoto učení pak tedy povstala „sebejistota lidského subjektu“. Tímto se změnila základní metafyzická otázka „Co je jsoucí?“, na metodu zachovávající člověka v jistotě k podstatě pravdy.

„Novověká metafyzika chápe na svém počátku ens (jsoucí) jako verum (pravdivé) a interpretuje jako certum (jisté).“⁷

Novověkem nově pojatý člověk se stává základem všeho jsoucího. Jsoucno člověk se stává mírou všech ostatních jsoucen. Usiluje o zachování si této pozice vůči celému světu.

⁵ Heideggerův výklad latinského slova sub-jectum odkazuje k řeckému hypokeimenon, které znamená „vespod, v základu spočívající, základ, podklad či důvod (Grund), který shrnuje všechno v sobě a k sobě. Z takto pojatého subjektu, který shrnuje v sobě všechno jsoucí, povstala novověká podstata člověka. Objekt je pak vše, co je ne-lidské jsoucí. Viz. HEIDEGGER, Martin. *Věk obrazu světa*. Praha: OIKOYMENH, 2013.

⁶ Tento pojem nemá být chápán z hlediska nějaké politické, ani jiné moci. „Vůle k moci“ Nietzsche bylo definováno dění, které je podstatou samotného bytí. Tato Nietzscheho ontologická myšlenka se zabývá „sebeprosazováním“ bytí skrze „vůli k moci“, kterou je člověk též součástí. Viz. HOGENOVÁ, Anna. *Tázání je zbožností myšlení*. Praha: Eurolex Bohemia ve spolupráci s VIP Books, 2007. Oikúmené (OIKOYMENH). str. 128.

⁷ MICHŇÁK, Karel. *Metafyzika subjektivity a její pojetí člověka jako animal rationale*, str. 45.

Heidegger tento novověký postup, který lidstvo vynakládá, definuje jako „dobyť světa jako obrazu“, kde „obraz“ (der Bild) světa je člověkem přetvářen v představu o něm, tedy jak by svět měl vypadat.⁸ Novověké smýšlení se takto mění v celkový přístup ke světu. Jsoucná jsou nahlížena jen jako „předměty“. Skutečnost jsoucná je spatřována v představě o předmětu.

„Jen to, co je předmětem, skutečně jest, platí jako jsoucí. Ani antické, ani středověké myšlení nepředstavovalo přítomné jako předmět.“⁹

Novověk tuto přítomnost zpřítomňuje v předmětnosti. Jsoucno, jehož podstata je spatřována v předmětnosti, je dokládána jeho vypočítatelností, tedy matematikou, která se v novověku stala dominantní vědou. Ke konečné emancipaci novověké filosofie od scholastiky, napomáhala univerzální matematika, které vládne „more geometrico“, tedy matematické vědění rekonstruuující celý svět. Člověk je nhlížen jako „res cogitans – věc myslící“. Descartem povstalý subjekt pomocí novověkých matematicko-vědeckých postupů se mění v abstraktní pojem postrádající hlubší duchovní porozumění. Z přírodních věd se stávají exaktní vědy, které se drží svých metodologických postupů, z nichž by bylo možné vykazovat příčiny a důsledky. Novověk vyvíjí nesmírnou snahu k zdůvodnitelnosti světa. Každý důvod, který svět před člověkem ukrývá, představuje pro novověkého myslitele nějaký důsledek. Toto se vztahuje i na novověkem pojaté bytí.

„Potřeba zdůvodnit bytí je projevem toho, že bytí není myšleno jako bytí, tj. ve své pravdě. Každé zdůvodňování, každý náznak takového počínání degraduje bytí na něco jsoucího.“¹⁰

Heidegger si je toho vědom, že zdůvodňování, které bylo novověkým myšlením tak vyvíjeno, nejenže degradovalo bytí na něco jsoucího, ale současné filosofické myšlení se s touto degradací bytí stále vypořádává. Již myšlenka, která skrze novověkou metafyziku pronikala do filosofie, že je nutné zdůvodnit „bytí“ je pro Heideggera signálem, že bytí není hledáno ze své podstaty, své bytnosti. Pozdější Heidegger by řekl, že bytí není hledáno ve svém „počátku“ (der Anfang).

⁸ Tamtéž, str. 51.

⁹ Tamtéž, str. 52-53.

¹⁰ Tamtéž, str. 62.

V metafyzice subjektivity se mění celková představa o bytí jako takovém. Novověk „chce“ mít ovlivnitelný přístup k tomu, co Hegel nazývá jako „Absolutní“, tedy k „vůli“, která světem hýbe. Přidržíme se Hegela, který říká:

„Filosofie je absolutním poznáním, je vědou, protože chce vůli absolutna, neboli chce tuto vůli v její absolutnosti. Takže chtít, chce uvažovat jsoucí jako jsoucí. Chtít takto, chce filosofie svou podstatu.“¹¹

Vůle k absolutnosti u Hegela má být člověku koncepcí k absolutnímu poznání, kde je nekonečná svoboda. Člověk tíhne ze svého konečného (omezeného) poznání k absolutnímu poznání, které osvobozuje. Je to absolutní subjekt „Duch“, který osvobozuje a předkládá absolutní (nekonečnou) pravdu. Dále podle Hegela absolutní vědění má v sobě též absolutní jistotu, která je zároveň absolutní vůlí myšlení, které myslí samo sebe.

„Voluntativita se velmi opatrně a pomalu projevuje v jednotlivých filosofických systémech, nejdříve u Leibnize pod pláštíkem „conatus, appetitus“. U Kanta jde o čistý rozum, jenž je současně čistou vůlí, u Hegela jde o vůli absolutního ducha k vlastnímu sebepoznání, k vlastní negativitě.“¹²

Vůle absolutna je vědomí, jehož zkušeností je pohyb, který toto vědomí neustále zakouší. Vědomí se skrze pohyb zjevuje. Hegel z tohoto zjevování odvodil podstatu fenomenologie, která je součástí sebezjevování absolutního subjektu, jímž je „duch“. Předmětem fenomenologií je tedy podle Hegela duch – subjekt, a ne naopak. Tento absolutní duch je též živoucím myšlením, které on – duch má jako to nejvlastnější a zároveň to jediné. Hegelův absolutní duch ještě plně patří do metafyziky subjektivity. Zvrat, kterým se západní metafyzika otrásá – i když nakolik to je vlastně pravda? – nastává pojmem, který Nietzsche formuloval jako „der Wille zur Macht“.

Heidegger jakožto první myslitel zcela vážně bere na vědomí Nietzscheovu filosofii, kterou nejenže studuje, ale skrze Nietzscheho pojetí metafyziky se vyrovnává s celou metafyzickou tradicí.

„„Věc“ evropského myšlení pochopil Heidegger ve jménu bytí. Jeho vyrovnání se s Nietzschem je vyrovnáváním se s veškerým dosavadním metafyzickým myšlením.“¹³

¹¹ Tamtéž, str. 74.

¹² HOGENOVÁ, Anna. *Tázání je zbožností myšlení*, str. 128.

¹³ MICHŇÁK Karel, *Metafyzika subjektivity a její pojetí člověka jako animal rationale*. str. 86-87.

Heidegger se snaží vypořádat s „mocí jsoucího a pravdou bytí“, tak, aby metafyzika ve svém dějinném celku mohla přijít k tázajícímu v jeho situaci.¹⁴

„Vůle k moci – der Wille zur Macht“ proto není zkoumána a rozebírána nejprve jako „vůle“ a „moc“, nýbrž Heideggerovi jde o pochopení „der Wille **zur** Macht“, tedy vlastního „k“, které je základní charakter jsoucího, a které se projevuje jako „rozkaz“ (Befehl) vůle. Heidegger se táže „odkud se vlastně bere rozkaz?“, když vůle se nemůže stát bez moci a moc bez vůle. Když vůle a moc zakoušejí svoji bytnost ve vzájemném spojení, ve vzájemném vztahu jedině jako „vůle k moci“.

[Vlastní překlad] „Vůle a moc nestojí proti sobě jako dvě rozličné věci. Moc má svoji dynamiku v stálém překonávání sebe sama, jelikož je „neustále na cestě k sobě samé“.“¹⁵

Nietzsche bral svůj pojem „vůle k moci“ jako něco živoucího, tedy to, co se děje. Jeho pojem „bytí“ (Sein) je stejně označován jakožto „život“(Leben). Pro Nietzscheho „vůle k moci“ znamená „mít“ – ve smyslu vlastnit, tedy „chtít-více-mít“ („Mehr-haben-wollen“). Nietzscheho pojem „život“ též znamená neustále „růst“(Wachstum). Základní charakter jsoucího jakožto takového Nietzsche definuje pomocí pojmu „být“ (Werden), v kterém se odehrává pohyb celého významu „vůle k moci“. „Vůlí k moci“ Nietzsche označuje vše, co je základem jsoucího, což je vlastně „věčným návratem téhož“. „Věčný návrat téhož“ je neustálým opakování neměnného. Nietzsche se tímto bytostným odkazem chce navrátit před vznik metafyziky vůbec. Vztahuje se k presokratikům, jako byla doba Herkleta, či Parmenida, ale zároveň jeho emancipace od původní, staré metafyziky ve svém filosofickém pojetí dává podnět k zrození nové metafyziky vůbec. Heidegger tento nový zdroj Nietzscheho metafyziky rozebíral ve svých přednáškách ve třicátých letech. Možná je však podstatné čeho se Heidegger dotýká na své veřejné přednášce „Co je metafyzika?“, která se konala roku 1929, Heidegger říká:

„Metafyzika je základním děním v lidském pobytu. Metafyzika je tento pobyt sám. Protože pravda metafyziky leží na tomto bezedném dně, je v těsném sousedství stále

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*, zweiter Band, Pfullingen 1961, fünfte Auflage 1989. str. 261.

¹⁵ Tamtéž, str. 266. Originál v něm.: „Wille und Macht stehen nicht als zwei verschiedene nebeneinander. Die Macht hat ihre eigene Dynamik im ständigen Übermächtigen ihrer selbst, ist insofern „ständig unterwegs zu ihr selbst“.

čihající možnosti nejhlubšího omylu. Přísnost vědy tudíž nikdy nedosahuje vážnosti metafyziky. Filosofie nemůže být nikdy měřena měřítkem ideje vědy.“¹⁶

Heideggerovy jde o porozumění bytí jsoucna, v němž jsoucno svému bytí rozumí a nechává tak k sobě přicházet toto bytí samotné. Ve svém nejznámějším díle *Bytí a čas* mu dokonce nejde o nic jiného, než vymežit a jasně definovat, co je pravda bytí, která je skrytá v podstatě metafyziky.

V díle *Bytí a čas* je jeden velice důležitý pojem „bytí ve světě“ (In-der-Welt-sein). V tomto pojmu podle K. Michňáka Heidegger rozpracovává vyrovnávání se s celou metafyzikou subjektivity.

*„Pojetí bytí člověka jakožto „bytí ve světě“ je zvláště významným Heideggerovým výkonem při překonávání metafyziky subjektivity.“*¹⁷

Můžeme se ptát: proč zrovna „bytí ve světě“? Jde snad Heideggerovi o to, aby naše novověkem definované myšlení, které v současnosti leží, jako nepřekonaný stín v naší postmoderní společnosti dokázalo vystoupit z ohraničující linie subjekt-objektového definování světa a místo toho se dokázalo navrátit k pravé skutečnosti, v níž by mohla zazářit ve svém plném světle pravda – ALÉTHEA bytí? Michňák tím poukazuje, že nelze jednoznačně určit konec metafyziky subjektivity a počátek nového způsobu filosofie, kterou bychom u Heideggera a skrze něho rádi viděli. Možná je to i tím, že Heidegger sám ještě ve svém díle *Bytí a čas* myslí a píše pomocí metafyzické řeči. Jeho dílo *Bytí a čas* ještě patří do horizontu metafyziky subjektivity. Rozhodně však u Heideggera můžeme spatřovat předěl a tím i jeho snahu, jak metafyziku v jejím základu uchopit a celou ji takto zpochybnit. V následující podkapitole bude stručně popsána Heideggerova hermeneutika, která nejen že měla za cíl rozvíjet nové porozumění věci samotné, ale též filosofii vyvléknout z tradovaného metafyzického myšlení vůbec.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993. Oikúmené (OIKOYMENH). str. 65.

¹⁷ MICHŇÁK Karel, *Metafyzika subjektivity a její pojetí člověka jako animal rationale* . str. 120

1.2 Heideggerova hermeneutika a vyrovnávání se s metafyzikou subjektivity

Nejdříve, než začneme s Heideggerovou koncepcí hermeneutiky, podívejme se na Husserlovskou fenomenologii, ze které Heidegger povstal. Husserlovská fenomenologie se zabírala otázkou po bytí jednotlivých jsoucn, co do jejich stvoření, aby se posléze mohla zabírat bytím světa vůbec. Smyslem fenomenologie je tázání se po bytí duševna, které je duševnem konstituováno a posledně určováno. Husserl ve svém způsobu tázání vychází ze světa, aby se dopátral fenoménů, ze kterých by se mohl navracet zpět k tázacímu. Je zde hledán a popisován vztah subjektu k objektu, avšak bez ontologického základu člověka, tedy v určení jeho způsobu bytí, jak tomu bylo v Heideggerovské filosofii. Tato Husserlovská metodika má sloužit k výkazu povahy fenoménu bytí, tedy jeho prapočátku.

Raný Heidegger se nejprve přidrží Husserlovské fenomenologie, kde velmi důležitou úlohou hraje „intencionalita“. Ta vycházejíc z myšlení se zaměřuje na poznávací subjekt, který se odlišuje od objektu. Intencionalita – ve svém zaměření na věc, se snaží prozkoumávat bytí jsoucn tak, aby pokud možno byla schopna nalézat bytí samotné. Tento Husserlovský postup vedl k tomu, že se otevřel „horizont“ předmětů, z nichž se měli vyzdvihnout konstituující předměty.¹⁸ Michňák podotýká, že Husserlova transcendentální fenomenologie zůstala v nevyřešeném paradoxu lidského subjektu, a to přesto, že bylo samotným Husserlem učiněno mnoho kritických a metodologických pokusů se z této metafyzické pozůstalosti vymanit.

„Ontologické základy člověka samého, totiž základní určení jeho bytí, a tím způsob bytí jeho základních struktur, nebyly v Husserlově transcendentální fenomenologii tematizovány.“¹⁹

Heidegger na rozdíl od Husserla se obrací k ontologickému základu člověka, a to tak, že fenomenologii používá jako rozumění (verstehen) faktickému životu, do něhož je zařazeno jsoucn – člověk. Tento Heideggerův počin činí z fenomenologie „hermeneutickou fenomenologii, která zkoumá a hledá výpovědi o fakticitě života. Dalo by se říci, že Heideggerova hermeneutika je prvním překonáváním, tedy vyrovnáváním se

¹⁸Z tohoto „horizontu“ zbylo jen předem zvolené pozadí předmětů, které neslo neúspěch k vyřešení lidské subjektivity, jakožto subjektivity pro svět, ale stále zůstávalo objektem ve světě. Viz. MICHŇÁK, Karel, *Metafyzika subjektivity a její pojetí člověka jako animal rationale*. str. 110.

¹⁹Tamtéž, str. 110.

s metafyzikou subjektivity. Heideggerova hermeneutika fakticity se především opírá o výpověď. K tomu Jean Grondin dodává:

„Základní snahou hermeneutiky je dosáhnout k tomu, co stojí před, či lépe: za výpovědí nebo v ní, zkrátka k duši, která se ve slovu vyjadřuje.“²⁰

Raný Heidegger pomocí této hermeneutiky ve svém díle *Bytí a čas* zkoumá bytí člověka v jeho faktické existenci, z něhož by bylo možné filosoficky rozlišit vztah, který z toho vyplývá, tedy „Co je bytí?“ a „Co je člověk?“ Heideggerova filosofie této doby – dvacátá léta,²¹ pro tuto problematiku zavádí pojem, či termín „Dasein“- „pobyt“, který má napomáhat odlišovat jsoucnost – člověk od jeho struktury bytí. Stojí za povšimnutí, že „Dasein“ neboli doslova přeložené „bytí tu“ se u Heideggera vyskytuje především v jeho stěžejním díle *Bytí a čas*, kde je tento termín nejvíce Heideggerem promyšlen a rozebírán. Ostatně Paul Ricoeur ve svých esejích o hermeneutice poznamenává:

„I když Sein und Zeit zdůrazňuje Dasein, bytí tu, kterým jsme, což Heidegger v dalších dílech už v takové míře nečiní, není toto Dasein subjektem, pro který tu je objekt, ale je bytostí v bytí.“²²

Pro tuto chvíli je důležité si uvědomit, že Heidegger se v pojmu „Dasein“- „pobyt“ snažil vystihnout zcela něco jiného, než by umožňoval pojem „subjekt“, který ve filosofii má svoji dlouholetou tradici vztahující se k vystihnutí podstaty člověka k okolnímu světu – „objektu“. Nedá se ani s jistotou tvrdit, že by Dasein – pobyt bylo jiné synonymum pro člověka. Heidegger na začátku svého díla *Bytí a čas* definuje „Dasein - pobyt“ jako jsoucnost, které „rozumí“ bytí. Toto rozumění bytí je „pobytu - Dasein“ vlastní a Heidegger to dále rozvíjí tak, že „bytí (Sein)“ je „pobytu“ odemčené. Skrze odemčenost bytí pobyt zakouší své rozumění. Heidegger v *Bytí a času* to definuje takto:

„Porozumění bytí je samotným bytostným určením pobytu.“²³

Bytostným určením pobytu je jeho existence, která vede pobyt k porozumění k sobě samému, kde pobyt zakouší své „autentické a neautentické“ bytí. Toto „být sám sebou“ a

²⁰ GRONDIN, Jean. *Úvod do hermeneutiky*. Praha: Oikomenh, 1997. Oikúmené. str. 124.

²¹ Kde nejvíce raný Heidegger rozvíjel svůj koncept hermeneutiky, byly především jeho rané přednášky. Zmiňuje se o tom již zde citovaný Grondin ve své knize *„Úvod do hermeneutiky“*, z které zde citujeme.

²² RICOEUR, Paul. *Úkol hermeneutiky: (Eseje o hermeneutice)*. Praha: Filosofia, 2004. str. 16.

²³ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Vyd. druhé. Praha: OIKOMENH, 2002. str. 28.

„nebýt sám sebou“ Heidegger neodvozuje z nějakého vztahu k druhému, nýbrž jeho výklad pobytu vždy směřuje k pochopení světa jako takového. Jeho hermeneutika se zabývá fakticitou pobytu, v níž je dějinně vržen, kde „před“ v předem daných perspektiv jeho struktury je obsažené rozumění.

„Zaměřuje se na explicitní projasnění této historicky předestřené struktury „před“. Toto projasnění se u něho nazývá výklad.“²⁴

Heidegger a jeho hermeneutika vyvíjí snahu sloužit universálněji. Jde mu o to, abychom hermeneuticky světu rozuměli, v jeho užívání a primárně, aby pobyt sebe prožíval skrze starost. Heideggerova existenciální hermeneutika byla úplným obrácením od tradiční hermeneutiky:

„Primárním se nyní stává rozumění a výklad bude spočívat pouze v rozvoji či rozpracování rozumění.“²⁵

Nebo jak píše Ricoeur již v citované knize, Heideggerova hermeneutika nemá reflektovat duchovní vědy typu historie či psychologie, nýbrž má nastolit či připravit těmto duchovním vědám vyjasněnou ontologickou půdu, na níž by se mohly dále rozvíjet. Vyjasněním ontologické půdy se Heidegger ve svém díle *Bytí a čas* pokouší pomocí analýzy bytí jsoucná, které se ve světě již vyskytuje, a s kterým se my setkáváme. Toto bytí, s nímž ve světě nějak operujeme, tedy setkáváme, Heidegger nazývá příručním jsoucnem. Toto příruční jsoucno, není jen pouhou věcí, která je při ruce, nýbrž jeho struktura se stane zřejmou jen tehdy, když člověk vystoupí ze své důvěrně známé souvislosti.²⁶ V *Bytí a času* se Heidegger pokouší strukturu příručního jsoucná uvést v perspektivu, v níž se pobyt může otevřít i s celou svojí charakteristikou.

U Güntera Figala se můžeme dočíst, že tato perspektiva, kterou Heidegger rozvádí, se musela do jisté míry omezit na otázku po bytí výskytového jsoucná. Kdyby tak Heidegger neučinil, neodlišovala by se analytika pobytu od filosofie přidržující se „fundamentální ontologie“, kterou chtěl Heidegger předčít a vykázat v jejích možnostech. Figal k tomu

²⁴ GRONDIN, Jean, *Úvod do hermeneutiky*. str. 125.

²⁵ Tamtéž, str. 125.

²⁶ FIGAL, Günter. *Jak rozumět? K pojetí hermeneutiky u Heideggera*. *Filozofia*, přeložil Ivan Chvatík, 2004, roč. 59. 2004. č. 8. str. 608.

dodává, že Heideggerovu hermeneutiku fakticity musíme chápat jako teorii, jelikož jedině pak tato hermeneutika získává řádný odstup a volné pole pro výklad pobytu.²⁷

Dále argumentuje tím, že samotný Heidegger své dílo *Bytí a čas* charakterizoval jako fenomenologické zkoumání, kde fenomenologie zůstává „vědou o fenoménech“. Jak uvidíme níže Heidegger tuto „vědu o fenoménech“ odvozoval z odhalování se „logu“ jako „apofainesthai“.²⁸

„Fenomenologie je řeč v modu logos apofantikos, a to znamená: je to řeč filosofická, a to taková, jak ji Aristoteles podle Heideggerova předsvědčení určil ve své „hermeneutice“ logu.“²⁹

Takováto koncepce hermeneutiky rozvíjená už raným Heideggerem si přivlastňuje „apofantický charakter logu“, kdy řeč je poselstvím toho, co se skrze ni zpřítomňuje. „Přítomnost přítomného“ se pomocí řeči odkrývá a my to můžeme zakoušet jako zkušenost. V *Bytí a čase* je řeč a její apofantický charakter postaven jako předjazyková otevřenost světa a to tak, aby bylo možné tuto otevřenost hermeneuticky ke světu formulovat „jako“. Heidegger dále řeč v *Bytí a čase* rozvíjí nejenom jako otevřenost toho, o čem vypovídá, ale řeč může toto vypovídání uzavírat a takto nás klamat. Heideggerovu hermeneutiku nejlépe pochopíme, když se zaměříme na jeho dílo *Bytí a čas* zejména na § 32. *Výklad a rozumění* a § 33. *Výpověď jako odvozený modus výkladu*.

²⁷ Tamtéž, str. 608-609.

²⁸ Viz ke kapitole rozebírající Heideggerův 33 paragraf: *Výpověď jako odvozený modus výkladu*

²⁹ FIGAL, Günter. *Jak rozumět? K pojetí hermeneutiky u Heideggera*. str. 609.

1.2.1 Paragraf 32. Rozumění a výklad

Heidegger definuje hermeneutické rozumění, na základě výkladu. Pro možnost správného výkladu je nutné mít rozvinuté rozumění.

„Výklad je existenciálně zakotven v rozumění; není tomu tak, že by k rozumění docházelo prostřednictvím výkladu.“³⁰

Z této citace je patrné, že výklad je v rozumění vždy již přístupný. To se vztahuje na cokoli, čemu věnujeme větší snahu porozumět. Základ výkladu tkví podle Heideggera v našem „před-pojetí“. Ke každému výkladu se vztahuje jakési „před“, z kterého pochází naše rozumění. Neznamená to však, že by Heidegger chtěl u toho „před“, v němž je naše rozumění, zůstat. Heidegger se spíše ptá: Jaký charakter máme vydedukovat z tohoto „před“, v němž máme porozumět výkladu? To, že je jsoucné odemčené ve své možnosti rozumění vlastně znamená, že rozumíme způsobu tohoto jsoucná. Heideggerovi jde o *smysl* porozumění, který je zahrnut do celého výkladu. Doslovně říká:

„Smysl je před-se-vzetím, před-vidáním a před-pojetím strukturované ‚to, do čeho‘ se rozvrh rozvrhuje a z čeho je srozumitelné něco jako něco.“³¹

Smysl je existenciál pobytu a ne jeho vlastnost. Smysl tvoří existenciální strukturu bytí ‚tu‘ a to tak, že je odemčen v rozumění. Pobyt uchopuje svůj smysl tehdy, pokud je naplněn jsoucnem, které se odhalilo ve své odemčenosti v ‚bytí ve světě‘ a to tak, že pobyt *může* být smysluplný nebo smysluprázdný.³² Heideggerovou snahou je určit vztah odemčeného jsoucná k pobytu, který skrze jeho porozumění může být přisvojen, či naopak odepřen.

Celá Heideggerova koncepce týkající se smyslu, v němž buď nacházíme či nenacházíme porozumění, směřuje především k tomu, zda jsme schopni vymezit a jasně určit smysl bytí. Heidegger sám zdůrazňuje, že mu především jde o bytí samo. Bytí podle něho nestojí v nějakém protikladu ke jsoucnu, není ani jeho základem. To, co definuje jako „základ“, který se týká bytí a jsoucná je jedině přístupný jako smysl. Rozumění jako odemčenost našeho ‚tu‘ je zahrnuto do celku ‚bytí ve světě‘. V našem rozumění světu je

³⁰HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, str. 180.

³¹Tamtéž, str. 183.

³²Tamtéž, str. 184.

zároveň obsažené rozumění naší existence. V této Heideggerem koncipované struktuře se výklad nejvíce pohybuje.

„Každý výklad, který má zjednat porozumění, musí již vykládanému rozumět.“³³

Výklad např. ve vědeckých důkazech podle Heideggera dělá tu chybu, že už předpokládá to, co má odůvodnit. Nejde o to, aby se výklad pohyboval v tom, čemu rozumí, nýbrž jde o to, aby z běžného povědomí o jsoucnu (jako je např. člověk a svět) vystoupil, a následně pak správně vstoupil do *kruhu* svého bytostného rozumění, které vychází z existenciální „před“ struktury pobytu samého.

„Splnění základních podmínek možnosti výkladu spočívá v tom, že budeme od počátku respektovat bytostné podmínky jeho provádění.“³⁴

Ve skutečnosti to znamená, že výklad v sobě chová možnost nejpůvodnějšího poznání jen tehdy, pokud se bude přidržovat toho, co je jeho prvním a jediným úkolem, a tím je jeho vypracování toho, v čem leží základ „před“ z věcí samých. To, že se rozumění pohybuje v tomto „kruhu“ navazuje na to, co již bylo výše řečené a tím je struktura smyslu patřící do něho. Na závěr tohoto paragrafu to Heidegger uzavírá takto:

„Jsoucno, kterému jakožto ‚bytí ve světě‘ jde o jeho bytí samo, má ontologickou kruhovou strukturu.“³⁵

Z této ontologické kruhové struktury se jsoucno stává srozumitelné jedině díky nastavení správného výkladu, který Heidegger dále odvozuje v následujícím paragrafu jako *výpověď*.

1.2.2 Paragraf 33. Výpověď jako odvozený modus výkladu

Podle Heideggera výklad a výpověď mají jen tehdy smysl, pokud jsou založené na rozumění, které správně rozčlenilo to, o čem výklad má vypovídat. Výklad by neměl zůstat ve svém soudu o něčem, tedy „něco *jako* něco“, ale jeho účel tkví v tom, že má skrze výpověď umožnit přístup ke jsoucnu, jako tomu již bylo v antické filosofii pod

³³ Tamtéž, str. 184.

³⁴ Tamtéž, str. 185.

³⁵ Tamtéž, str. 186.

pojmem *logos*, jenž určoval bytí jsoucna samotného. Heidegger primární místo pro výpověď spojuje s „pravdou“, která jakožto fenomén je bytostně spjata s bytím.

Heidegger rozlišuje ve slově výpověď (Aussage) tři významy:

- 1) Výpověď znamená primárně *ukazování*.³⁶ Poukazuje na původní význam slova *logos* jako *apófansis*, které znamená nechat jsoucno vidět tak, jak se samo ukazuje.
- 2) Výpověď má význam *predikace*.³⁷ Predikace jakožto výpověď o nějakém subjektu. Zde se Heidegger snaží poukázat na věc samu, o které výpověď skrze ukazování vypovídá. Jeho příkladu „Kladiva, které je příliš těžké“ by se v tomto druhém významu zaměřovalo na „kladivo“ samo. Heidegger v tomto druhém významu chce poukázat na *omezenost* ukazování, jelikož nejdříve vidíme „kladivo“ jako takové. Až pak řešíme jaké má vlastnosti. Jeho snahou je, aby *predikace* v následném zrušení tohoto *omezení* mohla učinit zjevným toto zjevné v jeho určitelnosti.³⁸
- 3) Výpověď znamená *sdělení*, vyjádření.³⁹ Tento třetí význam spojuje dva předešlé významy dohromady. Zde jde o sdílení toho co je ukázané. Pokud tyto tři výpovědi spojíme, vznikne nám definice: „výpověď je sdělující a určující ukazování“.⁴⁰ Heideggerovi zde jde o to, aby společně sdělující vidoucí bytí k ukázanému bylo fixováno jako „ bytí ve světě“, jelikož jsoucno z tohoto světa samo vystupuje.

Skrze tyto tři významy prošla výkladová struktura „něco jako něco“ změnou. Toto „jako“ již nenechává jenom vidět výskytové jsoucno, nýbrž se stává předností pro výpověď určující vlastnost jsoucna. Podle Heideggera se výpověď opírá o ontologický původ rozumění z výkladu.

To, že jakákoliv výpověď může obsahovat kladnost či zápornost, pravdivost či nepravdu přejímá Heidegger z Aristotela, který *logos* definoval jako „synthésis“ a „diáirésis“.⁴¹

„Vykazovat znamená slučovat a rozlučovat“.⁴²

³⁶HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, str. 187.

³⁷ Tamtéž, str. 187.

³⁸ Tamtéž, str. 187.

³⁹ Tamtéž, str. 187.

⁴⁰ Tamtéž, str. 189.

⁴¹ Slučování a rozlučování

⁴² Tamtéž, str. 191.

Logos, který se sám vykazuje jako jsoucnost, není podle Heideggera dostatečně pochopen ve své struktuře. Logos se nechává vyslovovat ve slovním spojení, pokud jde o slovní popis nějaké věci, tím je pochopena jen jedna určitá část struktury logu. Heidegger chce však jít dále. Jde mu o to, abychom nezůstávali ve vnější aristotelské analýze logu, která svojí „teorii soudu“ opírá o souzení, spojujíc případně rozdělujíc samotné pojmy a představy. Heidegger razí koncept praktického rozumění výkladu, kde „jako“ bude mít existenciálně hermeneutický původ. To v konečném důsledku znamená, že toto „jako“ týkající se výkladu se pro naše rozumění stane ne-zahalené. Spojování a rozdělování dále formuluje jako „vztahování se“. Problematika „vztahování se“ k soudu o něčem spočívá v tzv. možnosti, či nemožnosti analyticky pochopit v čem toto spojování či rozdělování spočívá. Tím se tato problematika podle Heideggera stává ontologickou problematikou. Výpověď a porozumění bytí se týká pobytu jen tehdy, pokud je bytostně, existenciálně sám sebou.

„Předběžně šlo o to, ozřejmit prokázáním odvozenosti výpovědi z výkladu a rozumění, že „logika“ logu je zakotvena v existenciální analytice pobytu.“⁴³

Heidegger nám předkládá v tomto paragrafu problematiku spojenou s interpretací logu, která svou metodickou bází navazuje na antickou ontologii, která je podle něj nedostatečná. Je tomu proto, že antická ontologie logos zakouší jako výskytové jsoucnost a jako takový je následně interpretováno. Heideggerovi jde o to, aby jsoucnost, které „je“ takto ukazováno nastavilo celkový smysl bytí. Tímto jsoucnem, v němž hraje smysl bytí svou nejdůležitější roli, by mělo být věcí ontologické poznání.

1.2.3 Shrnutí koncepce Heideggerovy hermeneutiky

Heideggerova koncepce hermeneutiky se tedy přidržuje vyjasnění si ontologického základu, dotýkajícího se pobytu, v němž je zahrnut člověk a jeho vztah ke světu, v němž se vyskytuje.⁴⁴ V jeho koncepci se již neřeší otázka: „co je člověk?“, nýbrž tato hermeneutika se posouvá k otázce: „jak je člověk?“. Hermeneutika se má stát věcí konkrétního pobytu, aby se mohl stát sám sobě průhledným. Heidegger chce pomocí hermeneutiky zkoumat

⁴³ Tamtéž, str. 192.

⁴⁴ Heideggerův pojem „Leben“ (Život) je zde nejvíce používán ke vztahu člověka, jenž je součástí světa, v němž žije - pobývá.

„smysl“ lidské existence. Obrací se proti tomu, aby pobyt sám sebe nepochopil, sebe-míjel, což je v *Bytí a čase* označeno jako „upadání“.

„Tato sebeprůhlednost však nemá být myšlena jako sebetransparence, nýbrž – právě tak jako delfské „poznej sebe sama“ – jako nahlédnutí vlastních hranic, naší nezrušitelné váženosti, ba jako vědomí naší konečnosti se zřetelem k dějinám bytí.“⁴⁵

Pozdějšímu Heideggerovi jde především o projasnění dějin bytí pomocí hermeneutického výkladu. Jeho hermeneutika chce bytí, v němž se odehrává celková dějinnost brát vážně. Snaží se zamezit vulgárnímu porozumění, kde převládá zvěčňující tendence výkladu i v dobře formulovaných logických interpretacích. Heideggerova hermeneutika se snaží brát text vědomě. V jejích základech leží vůle k porozumění textu. Nejde jí to, aby poukazovala na neurčitá místa, která se často v textu nacházejí. Ovšem Heideggerovu hermeneutiku lze jediné tehdy pochopit, pokud ona se stane možností pro rozvinutí bytí, které je v textu obsažené. Toto rozvinutí bytí lze jediné aplikovat pomocí řeči. Z díla *Bytí a čas* je patrné co Heidegger myslí pod pojmem „řeč“. Řeč (Reden) je zde nadřazená mluvení (Sprechen) a to tak, že „řeč“ v sobě skrývá, obsahuje mlčení a naslouchání. Naopak mluvení Heidegger vnímá jako světský aspekt, obsahující spolubytí („bytí spolu“), které je obstarávající. Skrze mluvení zakoušíme zkušenost, ale v řeči se odemyká rozpoležení existence.

„Je tedy třeba přemístit řeč do struktur bytí, a ne struktury bytí do řeči.“⁴⁶

V řeči se odemyká autentické rozumění bytí. Pobyt zde zakouší své rozumění v rozpoležení. Vlastní jazyk, který podle Heideggera má ontologicko-existenciální strukturu. Proto jeho hermeneutika je ontologickou hermeneutikou.

Ricoeurova kritika této ontologické hermeneutiky spočívá v tom, že Ricoeur si cení Heideggerovy sestupné dialektické filosofie, ale kritizuje tento sestup k základům, který už neumožňuje vzestup zpět k epistemologické otázce týkající se statutu duchovněd.

⁴⁵GRONDIN, Jean, *Úvod do hermeneutiky*, str. 134.

⁴⁶ RICOEUR, Paul. *Úkol hermeneutiky: (Eseje o hermeneutice)*, str. 20.

2 Druhá kapitola

2.1 Heideggerovo pojetí pravdy v *Bytí a čase*

V *Bytí a čase* v § 44 rozvíjí Heidegger pojetí pravdy jako to, co se „odkrývá“. Toto *odkrývání* se znamená totéž co *ne-skryté*, to co je *ne-zahalené*. Heideggerovo filosofické zkoumání pravdy se přidrží Aristotelské definice, že „filosofii určuje věda o pravdě“. Pravda je neodmyslitelně spjata s bytím. Heidegger se proto v tomto paragrafu ptá: „Jak vlastně pravda souvisí s bytím? Je pravda chápána jako jsoucno, které se jako „věc“ samo ukazuje, nebo je více spojena se samotným bytím a naopak?“⁴⁷ Heidegger chce fenomén pravdy zkoumat z fundamentálně-ontologické problematiky. Jeho snahou zůstává správně formulovat problém bytí, s kterým je spjata podstata pravdy. Nejprve se snaží přehodnotit tradiční pojem pravdy, který byl Aristotelem definován jako *shoda*. Podle Aristotela máme představu o pravdě, která se následně shoduje s věcmi. Je nutno zde dodat, že u Aristotela to byly prožitky duše, prožívající v představách o věcech, se kterými se setkávala. Aristotelova pravda jakožto shoda rozhodně – jak poznamenává Heidegger, nebyla definitivní. Z Aristotelské definice pravdy později vznikla definice bytnosti pravdy jako „*adaequatio intellectus et rei*“, které se přidržívala pozdější celá filosofická tradice. Heidegger si uvědomuje, že charakteristika pravdy jako „shody“, *aedequatio* je pro další poznání „co je pravda?“ jen všeobecná a prázdná interpretace.

„Každá shoda, a tudíž i „pravda“, je vztah. Ale ne každý vztah je shoda.“⁴⁸

Heidegger tímto poukazuje na to, že ne každá shoda něčeho s něčím vytváří soulad, tedy vztah. Jde dále, když říká, že shoda v sobě zahrnuje stejnost. Přeci nejde o to, aby se poznání znehodnocovalo tím, že bude zkoumat stejnost něčeho k něčemu. Rozum a věc nejsou stejné. Podle Heideggera by se poznání mělo přidržívat věci takové, jaká ve skutečnosti *je*. Nemůžeme zůstat u tzv. obecného mínění o pravdě, které říká, že pravda a poznání jsou totéž. Pokud tak činíme, tak z poznání činíme jen *soud*. Ten pak Heidegger rozděluje na dva principy. Tím prvním je souzení, vycházející z reálného psychického stavu, procesu, a tím druhým je ideální obsah, který si činíme soudem o něčem. To pak vede k tomu, že soudíme (poznáváme) buď to na základě ideálního obsahu jsoucna, nebo naopak se přidržíme reálného jsoucna, které se před naším nazíráním vyskytuje.

⁴⁷HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, str. 249.

⁴⁸Tamtéž, str. 251.

Heidegger tuto těsnost mezi ideálním a reálným nazývá ontologické stání (Bestand). Je to vztah, který již „nejméně“ od počátku řecké filosofie *stojí*. To znamená, že není filosoficky jasně definováno, jaký je to vztah, který v každém myšlenkovém poznání ontologicky naráží na nevyjasněný *způsob* bytí poznání. Heideggerovi jde o toto vyjasnění způsobu bytí poznání samého. Vyjasňování lze jedině hledat v pravdě, která sebe samu *vykazuje* jako pravdivou. To, čeho se máme přidržet, je jsoucno, které se ukazuje tak, jak samo o sobě jest. Jedině pak si všímáme toho, co je odkrytost jsoucna samého.

*„Vykazuje se jedině odkrytost jsoucna samého, ono samo, jak je odkryto.“*⁴⁹

To, že se nám jsoucno odkrylo tak, jak samo jest, lze ověřit i tím, že nacházíme jeho totožnost. Heidegger se zde přidržuje ontologického poznání reálného jsoucna, v kterém se odkrývá samo bytí jsoucna. Tedy jde o to, abychom strukturu pravdy nehledali ve shodě mezi poznáním a předmětem, jakožto subjektem a objektem, nýbrž abychom se přidržovali onoho *odkrývání se*, které je možné jedině ontologicky nahlídnout skrze „bytí ve světě“.

Heidegger dále v § 44 rozpracovává původní fenomén pravdy odvozený od tradičního pojmu pravda - „Aletheia“. Řecká filosofie, která podle Heideggera již tušila, co znamená být pravdivý, tedy co je pravda, spojovala pravdivost logu jakožto „apofansis“ s „alétheou“, nechávajíc jsoucno „vidět“ způsobem „apofaeinesthai“, tedy tím, co vyjímáme ze skrytosti, abychom odkryli jeho neskrytost.⁵⁰ Zde je určitě na místě zmínit Heideggerův postřeh z Herakleitova fragmentu, který zpracoval v roce 1954 v podobě přednášky, označený jako „*Aletheia (Heraklit fragment 16)*“. Je to jeden z nejstarších filosofických dochovaných textů týkající se logu, kde fenomén pravdy je poprvé vykládán jako „odkrytost“. Heidegger říká:

*[Vlastní překlad] „Základním rysem je neskrytost, která přišla ke své zjevnosti a zanechala za sebou skrytost.“*⁵¹

Výraz „A-létheia“ má v sobě kořen slova „léthe“. Pro staré Řeky „léthe“ představuje „zapomnění“, v kterém zakoušeli svůj osud. Význam osudu, který se odehrává v „léthe“ byl pro smrtelníky vždy skryt. Podle Heideggera moderní člověk už *ani* neví správný

⁴⁹ Tamtéž, str. 253.

⁵⁰ Tamtéž, str. 255.

⁵¹ Originál v němčině zní: „Unverborgenheit ist der Grundzug dessen, was schon zum Vorschein gekommen ist und die Verborgenheit hinter sich gelassen hat.“ Viz HEIDEGGER, Martin, *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, Hrsg. F.-W. von Herrmann, 2000, XVIII. Též lze najít jako GA 7, Aletheia (Heraklit, Fragment 16), str. 267.

význam „zapomnění“, jelikož on sám zapomněl podstatu „zapomnění“. Podstata „zapomnění“ mu je (myšlen je stále moderní člověk) zcela lhostejná.⁵²

Nejenže se z této lhostejnosti k „zapomnění“ neřeší to, co se *odkrývá*, ale ještě dochází k tomu, že se člověk sám před sebou *ukrývá*. Heidegger proto staví původnost pravdy před existenci tak, aby zcela jasně vyjasnil to, že „být pravdivý“ v sobě zahrnuje odemčenost pobytu, který se sám sobě odkrývá. Pobyt ve svém rozpoložení zakouší svojí odemčenost, která se týká světa jakožto „bytí v“. Odemčenost pobytu rozvíjí jeho rozumění bytí, v němž zakouší též své „být sám sebou“. Pravda podle Heideggera má své základy v našem každodenním bytí „tu“. Toto každodenní „tu“ má za cíl odemykat pobyt, který jako „pravdivý“ vykazuje nejpůvodnější fenomén pravdy. Když Heidegger řekne, že „*pobyt jest v pravdě*“⁵³, myslí tím především ontologický smysl a tím je jeho existence. Pravda existence znamená, že pobyt zakouší svojí nejvlastnější odemčenost jakožto „moci být“. Heidegger to dále nazývá jako autenticita pobytu, ke které patří *rozvrh*, který toto „moci být“ odemyká.

Autenticitu si pobyt zajišťuje tím, že si osvojí pravdu, která musí být vydobyta na jsoucnu, které se pobytu odkrývá. Odkrývání jsoucna pobyt zakouší skrze zakrývání, jakožto ne-pravdu. Pobyt vždy stojí před svým vlastním rozhodnutím, zda bude stát v pravdě nebo v nepravdě. Být v ne-pravdě zakouší pobyt podle Heideggera v „bytí ve světě“. Kdybychom to měli shrnout, tak pravda, ke které patří odemčenost pobytu, odkrývá nitrosvětské jsoucno ve své původnosti. K pravdě patří pobyt, který stojí stejně původně v pravdě i v nepravdě.⁵⁴ Toto vše vede k tomu, že Heidegger chce předpokládat pravdu, která je svázána s pobyttem. Dokonce v § 44, z kterého vycházíme, říká:

„Pravda „existuje“ jen pokud, pokud je pobyt.“⁵⁵

Kdyby nebyl pobyt jakožto „dasein – bytí tu“, tak bychom nikdy nemohli poznávat smysl pravdy. Nic na tom však nemění, že se Heidegger neustále táže „co to znamená, když tvrdíme, že pravda existuje?“. Pravda neexistuje jako něco, co by bylo „nad“ námi, či „mimo“ nás. Pravda ontologicky vůbec umožňuje pobytu být. Není to tedy pobyt, který „předpokládá“ pravdu, ale je to pravda, která sama umožňuje svůj „předpoklad“. To, že něco předpokládáme, znamená ve skutečnosti, že předpokládáme důvod bytí jakéhokoliv

⁵² Tamtéž, *Aletheia (Heraklit, Fragment 16)*, str. 272.

⁵³ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, str. 256.

⁵⁴ Tamtéž, str. 258.

⁵⁵ Tamtéž, str. 262.

jsoucna. Pobyt předpokládá důvod bytí jsoucna, kterému skrze jeho odemčenost rozumí, a to tak, že toto jsoucno odkrývá. Pravda, kterou pobyt takto uchopuje, vyplývá z jeho bytostné struktury *starosti*. To, že pobyt uchopuje pravdu skrze starost, znamená, že je *vždy v předstihu před sebou samým*.⁵⁶ Pobyt jakožto jsoucno sám sebe předpokládá pro svoje nejvlastnější „moci být“, v němž je bytostně vložena jeho odemčenost a odkrytost. Podle Heideggera existence pravdy v pobytu odemyká *rozumění* bytí, už jenom pro jeho *vrženost* do světa, ke které se pobyt sám od sebe ne-rozhodl.

„Což snad někdy pobyt sám za sebe svobodně rozhodl nebo bude moci rozhodnout, zda chce či nechce přijít na svět?“⁵⁷

Heidegger tím demonstruje, že skeptické nazírání na to, zda je poznatelná pravda, zůstává na půl cesty. Už tím, že nemůže vyvrátit své tvrzení, že pravda není. Pokud soudíme, že pravda existuje, pak pravdu předpokládáme. Nic se nemění na faktu, že Heidegger si uvědomuje, že smysl pravdy, tedy její způsob bytí je zcela temný, tedy nevykazatelný. Pobyt nemůže dokázat nutnost pravdy, když nemůže dokázat ani sám sebe. Jde mu spíše o to, že filosofie by se měla držet svého „apriori“ než zkušenostního, tedy empirického uvažování o jsoucnech, v nichž by zkoumala a dokazovala pravdu. Daleko blíže uvažujeme o otázce bytí pravdy, když fakticitu pobytu shledáme v původnosti v jeho pravdě i nepravdě. Heidegger nechce jen vycházet, z nějakého „ideálního subjektu“, který by splňoval náš předpoklad pravdy. Spíše je jeho snahou přísně vymezit bytí pravdy tak, aby nám vyvstalo úzké sepětí s pobyttem, který je odemčen ve svém rozumění k bytí samému. Důkazem tohoto spojení je to, že pobyt má tu možnost rozumět bytí.

„Bytí – nikoliv jsoucno – „jest“ jen potud, pokud je pravda. A ta jest jen potud, pokud a dokud je pobyt. Bytí a pravda „jsou“ stejně původní.“⁵⁸

Pokud jsou bytí a pravda stejně původní, tak to znamená, že hledáme smysl jejich rozumění. „Smysl“ bytí Heidegger nejvíce zkoumá, analyzuje a neustále rozebírá v *Bytí a čase*. Tento „smysl“ je nahlížen pomocí pobytu, jehož existenciálně ontologická skladba je určována jeho „starostí“ o bytí. Pak se ptáme: Může se pobyt skrze svoji odemčenost v bytí svobodně rozhodnout pro toto rozumění? Do jaké míry se Heidegger vypořádává s pojmem „svoboda“, která v jeho přednášce na začátku třicátých let (*Von Wesen der Wahrheit*) je

⁵⁶ Tamtéž, str. 263.

⁵⁷ Tamtéž, str. 264.

⁵⁸ Tamtéž, str. 265.

spojena s „pravdou“? Co znamená „být svobodný“? Co znamená, když Heidegger řekne, že „svoboda je bytnost pravdy“?

2.2 Svoboda jako bytnost pravdy

U Waltra Biemela se můžeme dočíst, že Heideggerova přednáška konaná v roce 1930 „O bytnosti pravdy (Von Wesen der Wahrheit)“ si klade za cíl určit původ, tedy „bytnost pravdy“ jako takové. Cíl této přednášky je definovat pravdu jako „skutečnou pravdu“, která je vlastně rozumem skoro nedefinovatelná, jelikož už jenom otázka po bytnosti, uvádí náš rozum do bezvýchodného stanoviska, tedy do rozporu. Heidegger v úvodu této přednášky jasně říká, že mu nejde o to popisovat pravdu z hlediska „životní praktické zkušenosti“, která je uplatňována v oborech jako ekonomika, politika a jiné, ale touto otázkou „Co je bytnost pravdy?“ se snaží určit vztah, který se týká jak filosofie, tak požadavku zdravého (lidského) rozumu, uvědomujícího si vážnost protikladu, který z tohoto tázání vyvstává.⁵⁹ Týká se to filosofie proto, jelikož své vědění staví na bytostném určení jsoucna. To tzv. zdravý, prostý lidský rozum nezkoumá, tomu jde o to co je „samozřejmé“ a jasně uchopitelné z hlediska jeho zkušenosti. Zdravý rozum, tak jako filosofie pravdu potřebuje. Pokud se z těchto povah myšlení mluví o pravdě, zejména o „skutečné“ pravdě, tak ještě není podle Heideggera jasné, čím tato skutečná pravda je.

V § 44 – Bytí a čas Heidegger nastínil a nově vyložil to, čemu staří Řekové rozuměli pod pojmem „Aléthea“.⁶⁰ Aléthea jako „neskrytost“, která vystupuje ze skrytosti. V tomto paragrafu bylo ukázáno, jak Heidegger takto pojatou pravdu problematizuje tím, že ji nerozvíjí jako „shodu“ s něčím reálným, kde by panoval soud o jsoucnu, nýbrž naopak ji vysvětluje jako „neskrytost“, která se v pobytu odkrývá jako možnost rozumění bytí. V přednášce „O bytnosti pravdě“ Heidegger dělá systematické kroky od obvyklého rozumění pravdy, až k otázce po bytnosti pravdy, kde se tázajícímu otevírá samotné bytí pravdy, tedy jeho vlastní bytí (Ereignis).

⁵⁹ BIEMEL, Walter. *Martin Heidegger*. Praha: Mladá fronta, 1995, str. 85.

⁶⁰ Heideggerův výklad řeckého termínu „Aléthea“ je centrální pojem jeho celoživotní filosofie. Nejenže se k tomuto pojmu navrácí, ale on tento pojem stále objevuje ve své „ne-skrytosti“. Viz článek zpracovaný Dorotheou Frede, který lze najít v německé knize: THOMÄ, Dieter. HEIDEGGER. *HANDBUCH. Leben-Werk-Wirkung*,. Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 2003, str. 127.

„Výsledkem tázání nejsou nějaké rezultáty, ať už sebedůležitější, které budou prostě vzaty na vědomí, nýbrž tyto výsledky vejdou do samotného bytí tázajícího se.“⁶¹

Jinak řečeno, tázajícímu se nejenom otevírá pravda, ale hlavně pravda je to, co otevírá tázajícímu jeho bytí, ke kterému se upře jeho rozumění. To, co nás ve skutečnosti přibližuje k porozumění pravdy je samotné bytí. To je nejspíše ta ústřední myšlenka, která Heideggerovým pojednáním o pravdě proniká. Jde mu o dostatečné určení pravdy a její bytnosti, aby se dostatečně mohla otevřít otázka smyslu samotného bytí. V této přednášce „O bytnosti pravdy“ Heidegger říká:

„Bytostným určením pravdy je svoboda.“⁶²

Tato věta vypovídá o tom, že pravda a svoboda mají cosi společného, a tím je jejich „otevřenost pole“, do kterého lze vstoupit jedině tak, že se pro tuto otevřenost stanu svobodným. Zjevnost jsoucna, kterému chceme rozumět, musí být otevřené ve své bytostné jsoucnosti. „Být svobodou“ znamená, že jsem od této zjevnosti svobodný. Heideggerovi jde o osvobození jsoucna, aby mohlo být otevřené, jelikož se jsoucno v této „otevřenosti“ může nejvíce zjevovat jako to, co je pravdivé a tedy pro naši představivost (o něm) jako to, co je *správné*. Svoboda a pravda si nárokují podle Heideggera změnu myšlení, v níž se myšlení zcela proměňuje. Tato proměna se především týká člověka a jeho způsobu myšlení o pravdě, ke které se buďto přibližuje, či naopak oddaluje. Přibližování se k bytnosti pravdy závisí na „svobodě“, ke které se pobyt odhodlává. Pobyt ve svém uvažování tuto odhodlanost k pravdě též zakouší. Pokud Heidegger hovoří o svobodě jako o *bytnosti* pravdy, tak tím myslí, že svoboda je to, co vůbec pravdu umožňuje.⁶³

„Svoboda vůči zjevnému v otevřeném poli nechává příslušné jsoucno být vždy oním jsoucnem, jímž je.“⁶⁴

Heidegger jde dále, když říká, že svoboda *nechává* jsoucno *být*. Tím je myšleno, že jsoucno se teprve skrze svobodu otevírá ve své původnosti, tedy bytnosti. „Nechání jsoucna být“ neznámá podle Heideggera něco záporného, lhostejného. Naopak „Nechat- jsoucno- být“ tak, čím toto jsoucno jest, přivádí (vlastní) myšlení k pravdě o jsoucnu jako takovém. Tímto způsobem je bytnost pravdy podepřena svobodou, která usměřňuje naše myšlení, udávající nám směr, kterého se můžeme přidržovat, abychom mohli svým

⁶¹ BIEMEL, Walter. *Martin Heidegger*, str. 87.

⁶² HEIDEGGER, Martin. *O pravdě a Bytí*. Praha: Mladá fronta, 1993. Váhy (Mladá fronta), str. 31.

⁶³ BIEMEL, Walter. *Martin Heidegger*, str. 95.

⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *O pravdě a Bytí*, str. 37.

uvažováním o jsovcnu vstoupit do jeho otevřenosti. Svoboda jako otevřenost je bytností pravdy.

K čemu se nyní znovu dostáváme je Heideggerovo pojetí „Aléthei“, které západní myšlení definovalo jako to, co je otevřené, tedy ne-skryté. Heidegger se chce přidržovat řeckého pojetí pravdy jako neskrytost, jelikož z takto uchopené pravdy je pobytu umožněné jeho existování. Svoboda a s ní spojená „odkrytost“ je základem člověka jakožto pobytu.

„Odkrytost sama je udržována ek-sistentním sebe-oddáním, jímž je otevřenost otevřeného pole – tj. ono „zde“ – tím, čím je.“⁶⁵

Zde se Heideggerovo myšlení dotýká základu člověka. Jestliže existence pobytu-člověka znamená „oddání se“ jsovcnu, čím toto jsovcno „je“, pak je jeho otevřenost zakoušena jako to, kde se bytí „odkrývá“. Svoboda se sebeoddává k odkrytí jsovcna, aby jsovcno mohlo být tím, čím je. Existenci Heidegger nespátřuje ve výskytu jsovcna, ani v tom, čemu rozumíme pod souhrnem duše a těla, nýbrž existenci řadí ke svobodě, v níž se odkrývá jsovcno. Pobyt, který se vydává jsovcnu je ek-sistentní. Heidegger dále zdůrazňuje, že svým tázáním „co je jsovcno?“ – a tím byl jakožto první západní myslitel Aristoteles, – se dostáváme do zkušenosti o neskrytosti. Ne-skrytost, v níž zakoušíme „co je jsovcno?“ se musí naším tázáním neustále vyzdvihovat a v tomto stavu udržovat. Jestliže toto činíme, pak podle Heideggera začínají dějiny.⁶⁶ Takto lze hovořit o počátku západních dějin, kde došlo k odkrytí jsovcna jako celku. Byli to Řekové, kterým se podařilo svým tázáním a způsobem myšlením odkrýt to „jsovcí“ neboli „fysis – přírodu“. Jestliže „fysis“ byla takto odkryta a do dějinného počátku uvedena, pak příroda sama zůstala nedějinná. Dějinnost pro Heideggerovo myšlení neznámá sled událostí, nýbrž dějinnost toto myšlení vztahuje k tomu, co už bylo výše řečeno a tím je svoboda, jakožto „odkrývající“ pobyt **zde**.

„Dějiny se dějí ve vždy konkrétní otevřenosti pobytu.“⁶⁷

Člověk není vlastníkem svobody, nýbrž svoboda vlastní člověka. Svoboda staví celek jsovcna před člověka v jeho návaznosti, z které činí jeho základ, a ten je pak dějinný. To, co je pak dějinné mezi člověkem a jsovcnem je vzájemný vztah, vyplývající z této

⁶⁵ Tamtéž, str. 39.

⁶⁶ Tamtéž, str. 41.

⁶⁷BIEMEL, Walter. *Martin Heidegger*, str. 97.

dějinnosti. Je to vztah, který je ek-sistentní. Proto Heidegger řekne, že člověk je tehdy dějinný, pokud je ek-sistentní.⁶⁸

Pravda je tedy „odkrytí“ jsoucna pomocí svobody, která jsoucno „nechala být“. Jestliže jsme dosáhli odkrytosti jsoucna, tak jsme též dosáhli jeho „otevřenosti“. Heidegger do této „otevřenosti“ řadí veškeré lidské vztahování se. Toto „vztahování se“ je existence, v které se shoduje představa o jsoucnu. Pravda umožňuje stálou otevřenost. Pobyt se v této otevřenosti sám otevírá a zakouší svojí odkrytost.

Heidegger pak postupuje dále, když rozvádí svobodu jako to, co „*nenechává* jsoucno být“ tím, čím ono jest. Dějinně ek-sistentní člověk může z bytnosti pravdy, ke které patří svoboda činit *ne-pravdu*. Nepravda, která jsoucno zkresluje, zakrývá, ho přetváří v *zdání*. Zdání, takto nabývající ze zakrývání pravdy, vychází podle Heideggera z bytostného neurčení pravdy. Toto bytostné neurčení pravdy je též dějinné a týká se zejména pobytu, který je vlastněn svobodou, která je bytností pravdy. Nepravda nevzniká z nějakého omylu, ale je součástí pravdy, určující bytnost své podstaty.

„Jen proto, že si pravda a nepravda ve svém bytostném určení nejsou lhostejné, ale patří k sobě, může se pravdivá věta vůbec dostat do vyhroceného opaku vůči odpovídající větě nepravdivé.“⁶⁹

Heideggerovi jde o to, že pokud se přidržujeme úvahy o pravdě, tak k této úvaze musíme připojit též nepravdu, která tříbí určitelnost bytnosti samotné pravdy. Není zde mým záměrem dále se zabírat Heideggerovou přednáškou „O bytnosti pravdě“, nýbrž cílem bylo dostatečně ukázat Heideggerovo pojetí pravdy, ke které patří svoboda. Pojetí svobody jako bytnosti pravdy. Svoboda, v níž se „nechává jsoucno být“ tak, jak ve skutečnosti je. Svoboda, která odkrývá jsoucno a staví ho do otevřeného pole, v němž se pobyt může pohybovat a přesahovat jej. Svoboda jako dějinnost, uchopujíc podstatu pravdy o jsoucnu, kde je též možné zdání, tedy *skrytost* pocházející z nepravdy. Nepravda, jež skrývá bytnost pravdy a přivádí tak pobyt na scestí patří též do bytostného tázaní, v němž se Heideggerovo myšlení pohybuje a toto scestí reflektuje. Heidegger reflektuje scestí jako to, co neodmyslitelně patří ke svobodě, jelikož teprve blouděním a ztrácením se přichází před nás to, co bytostně hledáme a po čem se tážeme. Heidegger to svobodné v nás posiluje tím, že pobytu přisuzuje možnost „nenechat se zavést“ do bloudění, které je

⁶⁸HEIDEGGER, Martin. *O pravdě a Bytí*, str. 41.

⁶⁹ Tamtéž, str. 43.

mnohdy lákavější než tajemství samo. Tím tajemstvím je a bude samotné Bytí, z něhož jsoucno má své počátky.⁷⁰ A jestliže Heidegger řekne, že myšlení bytí vzniká z počátku, z kterého nejvíce čerpali Řekové, protože oni ten počátek v sobě nechali zrodit, tak tím myslí samotnou filosofii, která z tohoto počátku povstala. Filosofie, která své bytostné určení určila ze samotného bytí.

2.3 Existence jako předpoklad ontologického rozumění

Než přejdeme k cestě Heideggerova pojetí koncepce svobody v Bytí a čase, vedoucí přes fundamentální otevřenost pobytu ve světě, kde jsou existenciály upadání, starost, fenomén konečnosti a autentické a neautentické formy, bude nejprve nutné definovat „co je existence“ v Heideggerovské filosofii. V této filosofii je „existence“ vystavěna tak, aby byla ukázána jako ontologický problém, kterému jde o dostatečné určení pojmu bytí, jež se vztahuje k času. Jestliže lidským bytím nazýváme život, pak se musíme ptát, co znamená „být“, které je odvozené od bytí s přídavkem „tu“. Pojem Dasein – pobyt⁷¹ se tak stává ústředním pojmem pro pochopení samotné existence. Heideggerovi jde o určení způsobu bytí, které je vlastní lidskému životu. Člověk, jakožto „bytí jsoucna“ (das Sein des Seiendem) je zahrnut do všech jsoucnen předmětů, ale též do všech osob, kterým pod pojmem jsoucno rozumíme. Toto zahrnutí vychází z jednoho prostého faktu, a tím je jejich jsoucnost, tedy existence. Levinas správně poznamenává, že Heideggerova originalita spočívá především v tom, že „bytí jsoucna“, tedy „bytí“ nevidí z obecného hlediska ve smyslu filosofické tradice chápající toto bytí, jako absolutní bytí, kterému se nejvíce přisuzoval pojem Bůh, nýbrž toto bytí jsoucna chápe jako předmět ontologie.⁷² Jestliže se zaobíráme existencí jsoucna (das Seiende), tak vycházíme z faktu, že existuje jeho esence, která „je“. To, že esenci jsoucna můžeme myslet, konstatovat, pro nás znamená, že vycházíme z jeho existence. Jsoucno člověk má pro Heideggera zvláštní charakteristický

⁷⁰ Zajímavé je poukázat na přednášku „*Von Wesen der Wahrheit*“ konanou v zimním semestru 1931/1932, kde Heidegger rozpracoval Platónovo podobenství „O jeskyni“, zabývající se „pravdou“ a „svobodou“. Heidegger o tomto podobenství říká, že je to daleko víc než dějiny o pravdě jako „neskrytosti“, jelikož zde se odehrávají bytostné dějiny pobytu (Dasein), který se snaží sám sebe zachránit a osvobodit. Viz v Německu vydaná kniha: RICHTER, Ewald. *Die Frage nach Wahrheit*, Martin-Heidegger-Gesellschaft, Band 4, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, v této knize je příspěvek, z kterého citujeme od TIETJENA, Hartmuta. *Wahrheit und Freiheit*, str. 217.

⁷¹ Slovo „pobyt“ mimochodem povstalo z Patočkovy filosofie jako terminus technicus.

⁷² LEVINAS, Emmanuel. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený kostelec: Pavel Mervart, 2014, str. 70.

způsob bytí, ke kterému bytostně patří *sebe-rozumění*. Takto se člověk odlišuje od ostatních jsoucen, protože existuje v možnosti si sám sobě rozumět.

„Bytí je před věděním, před poznáním, ale ne libovolné bytí, nýbrž bytí bytosti, která rozumí vlastnímu bytí a skrze porozumění tomuto bytí i jiným věcem a bytostem.“⁷³

Člověk svému bytí rozumí. Rozumění bytí se uskutečňuje v něm, v jeho existenci. V rozumění bytí klade Heidegger fundamentální charakter, kde toto „fundamentum“ je pro člověka událostí a jeho osudovostí. Událostí je to proto, že bytí člověka, které je „tu“ se děje, i bez vědomého rozhodnutí k rozumění, tedy aniž bychom se sami se sebou setkali a osudovostí je to proto, jelikož toto rozumění nás nestále vybízí k setkání, kde je možnost se stát autentickými. Pouhá otázka po bytí se uskutečňuje jako rozumění.

Heidegger se dále snaží toto rozumění definovat pomocí času, snaží se jej chápat (ten čas) ve své autentické podobě, kde se rozumění bytí děje, uskutečňuje. Jeho snahou je objevit čas ve své původní podobě, umožňující samotné rozumění. Život člověka je vržením do časovosti, tedy do jeho děje, kde se odehrává „čas“. Čas je něco víc, než jak mu běžně rozumíme. Musí mít nějaký ontologický základ. Čas a jeho význam není jen v našem plánování, kde jsou události života rozvíjeny z objektivní časovosti. Jeho význam se odráží ve vnitřní souvislosti rozumění. Vnitřní souvislost tohoto rozumění je obsažena v existenci, která znamená „*být v možnostech*“. Jestliže existovat znamená „*být v možnostech*“, pak to znamená naše konání, v kterém jsme v *předstihu* před sebou samými. V možnostech se odhodláváme rozumět. Možnosti nejsou v této filosofii interpretovány jako nějaké různé alternativy, nýbrž „*být v možnostech*“ znamená „sám se sebou se setkat“ ve své esenci, která probíhá v existenci.

„Teprve porozumění sobě probouzí též porozumění věcem, tj. jejich službám v poli našich možností.“⁷⁴

Heideggerovou snahou je ukázat existenci ve světle rozumění skrze „*Dasein*“, které je do světa *vržené* a v této své vrženosti je nějak *naladěné*. Nejsou to jen psychologizující pojmy, týkající se nálady pobytu. Spíše jde o vystihnouti existenciálního charakteru pobytu, jímž je člověk, zakládající své rozumění v existenci, vycházející ze samotného bytí. *Dasein*, kde *mé tu* je bytím je „*samotnou událostí zjevení bytí, že mé lidství je pravdou* –

⁷³PATOČKA, Jan, KOUBA, Pavel a Ondřej ŠVEC, ed. *Fenomenologické spisy*. Praha: OIKOYMENH, 2009, str. 345.

⁷⁴Tamtéž, str. 346.

v tom spočívá hlavní přínos heideggerovského myšlení.⁷⁵ Celý Heideggerův podnik v *Bytí a čase* se týká „analytiky pobytu“, vztahující se k samotné existenci člověka. Jde mu především o *původní* celost skladby pobytu, pomocí ontologického pronikání do původu pobytu jako takového. Existence pobytu spočívá v rozumění bytí. To znamená, že život, který žijeme, se odehrává v bytí, kterým je čas sám. Jestliže jsme „tu“ ve světě, tak taky musíme „být“. S tímto faktem se vyrovnáváme pomocí času. Není náhodou, že se Heidegger v *Bytí a čase* zaobírá myšlenkou každodennosti, v níž se odehrává náš život. Do každodennosti je nejvíce pobyt vržen svým „tu“. Musí sám sebe zajistit, aby mohl „být“. Jeho konání musí být rozvrhující, aby mohlo být *obstarávající* a tím je *starost* (Sorge), která se stará o bytí, kterým je život. Existence, starajíc se o svou vlastní existenci otevírá rozumění existence. Starost se odehrává v čase. Její charakter nespočívá v po sobě jdoucích událostech, nýbrž vychází ze samotné „časovosti“, která se zpřítomňuje v životě tak, že je možné dále vykračovat.⁷⁶ Časovost v *Bytí a čase* je to, co vždy přichází z budoucnosti. Existence pomocí budoucnosti se otevírá. Budoucnost se sama v čase častí, tedy „přichází k sobě samé“. Pobyt se rozvrhuje z této budoucnosti, kde je možné porozumět sobě samému. V této přicházející budoucnosti se pobyt vrhá do možnosti rozumění.⁷⁷ Časovost, která se uskutečňuje z budoucnosti, přináší do našeho života smysl a význam rozumění existence. Pobyt se pomocí časovosti dostává do situace, kde je vybízen k porozumění sobě samému, tedy k rozumění, v němž by se stal autentickým. Zkušenost času vychází ze starosti, kterou pobyt prožívá v „bytí-ve-světě“, kde se budoucnost dostává do souhry s bývalostí a přítomností. Bytí „tu“ není jen prezencí, nýbrž v „tu“ jsme zároveň bývalí, přítomní a budoucí.⁷⁸ V „tu“ jsme v podstatě dějinní. V dějinnosti se děje naše „tu“, v němž se ztrácíme a znovu nacházíme. K dějinnosti patří časovost pobytu, kde počátkem (der Anfang) je bytí (Sein). Dějinnost bytí neznamena jeho historičnost, tedy „kdy“, „kde“ a „co“ se událo, jak už bylo výše řečeno. Dějinnost a časovost mají společný ekvivalent a tím je samotné bytí. Pobytu je dána možnost odhalovat bytí skrze svoji ujasněnou (nebo neujasněnou) existenci. V této existenci mu jde především o jeho „tu“, vztahující se k bytí, které takto naplňuje.

⁷⁵LEVINAS, Emmanuel. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, str. 73.

⁷⁶PATOČKA, Jan, KOUBA, Pavel a Ondřej ŠVEC, ed. *Fenomenologické spisy*, str. 347.

⁷⁷HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, s. 375

⁷⁸FIGAL, Günter, KOUBA, Pavel a Ondřej ŠVEC, ed. *Úvod do Heideggera*. Praha: Academia, 2007, str. 82.

V celé Heideggerově analytice pobytu si můžeme povšimnout snahy ukázat Dasein jako rozumějící bytí, kterému jde především o existenci samu. Heidegger se usilovně snaží, překlenout propast mezi ontickým chápáním „jsoucna“ a ontologickým rozuměním bytí.

„Tomuto skoku přes jsoucna k bytí – jenž je ontologií samou, rozuměním bytí – Heidegger vyhrazuje slovo transcendence.“⁷⁹

Ontologie se takto stává transcendentální a lze s jistotou říci, že se zde odehrává celé „novum“ heideggerovského myšlení, obohacující samotnou filosofii. V této ontologii Heidegger usiluje o znovu nalezení člověka, který je vržen do světa, žijící v čase, kde prožívá svojí „konečnost“. „Konečností“ myslí jeho nevyhnutelné setkání se sobě vlastní smrtelností, patřící k životu, v němž se odehrává jeho bytí tu. Samotná podstata konečnosti pobytu tkví v tom, že smrtelnost, patřící k časovosti, uvádí pobyt v rozumění bytí. Dasein, tedy bytí tu, které by nebylo omezeno smrtelností svého „tu“, by nemohlo plně porozumět svému bytí, které tvoří jeho podstatu života, a ke kterému má bezprostřední vztah. Tento vztah se promítá i ke světu, v němž pobyt žije. Existence Dasein je Heideggerem též definována jako *bytí-ve světě*, kde pobyt si buduje své rozumění a kde mu svět nabízí ze své podstaty to, co Heidegger nazývá „kvůli čemu“. „Kvůli čemu“ je pobyt angažován ve světě a učí se i s ním zacházet. Setkává se s příručním jsoucnem, které je vždy již „při ruce“. Svět se takto jeví jako svět prostředků (Zeuge) uprostřed nichž pobyt existuje. Prostředky jakožto předměty vybízejí pobyt ke starosti, zajišťující jeho pobývání zde. Heidegger tyto prostředky nechápe jen jako *věci* světa, nýbrž je užívá k vystihnutí toho, že jejich bytím je jejich příručnost, učící pobyt s nimi (myšleny jsou stále prostředky) zacházet. Tak, jak pobyt s nimi zachází, tak uskutečňuje jejich smysl, tedy jejich bytí. Samotný prostředek odhaluje svůj základ v jiných prostředcích, odkazující k jiným prostředkům. Neexistuje jeden prostředek, tedy jedno oddělené jsoucno. Existuje jen prostředek, který koexistuje s jinými prostředky. Prostředek skrze příručnost jsoucna, se stává součástí *díla*, v němž se často skrývá, upozaduje. Pokud tomu tak není, tak je toto dílo samotným prostředkem. Samotná příroda je poznávána jako předpoklad všech možných prostředků, které jsou „k něčemu“.⁸⁰ Ten, kdo poznává je stále pro Heideggera

⁷⁹LEVINAS, Emmanuel. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, str. 79.

⁸⁰ Nynější člověk přírodu odkrývá v její příručnosti, kterou pomocí techniky dobývá. Takto dobývána příroda se mění. Nemění se jen tím, že jsou člověkem vykáceny lesy, kde stromy jsou vnímány „jen“ jako dřevo ke zpracování, nýbrž se mění její celkový charakter. Člověk svým způsobem myšlení, z něhož povstala celková technizace světa, přetál své pupeční spojení s přírodou, aby dal průchod k vykořisťování jejího bohatství, které po věky v sobě schraňovala a uchraňovala. Příroda je díky technizaci světa užívána jen ze spektra toho, „co je použitelné“. Ostatně s Heideggerovým pojmem „Gestell“ se můžeme seznámit v

týmž a tím je pobyt (Dasein), který je vržen do světa. Nejde mu o to, jak pobyt poznává z vnějšku, jde mu o to *vnitřní*, vztahující se k ontologickému přemýšlení o jsoucím, v němž je pobyt odemčen pro rozumění bytí. Tím vnitřním je pobyt sám. Jestliže se nám podaří takto pochopit pobyt, tak se nám podaří též porozumět jeho bytí-ve-světě.

„„Byt-ve-světě“ je dynamický způsob existence.“⁸¹

Levinas pojem „dynamis“ vysvětluje jako „možnost“, která není „prázdnou možností“, nýbrž je pozitivní a zcela konkrétní možností, kde jsme *svobodní*. Tento dynamický způsob existence odkrývá prostředky ve své možnosti, které buď využíváme či nikoliv. To, jak člověk skrze existenci poznává své možnosti, se odvíjí ze samotného bytí tu, jehož podstatou je existence. Pobyt (Dasein) je sám svými možnostmi. V těchto možnostech si sám sobě rozumí a v těchto možnostech leží i porozumění samotnému bytí. Rozumění bytí je možné skrze existenci jeho vnitřního poznání, vědomí, osvětlující toto rozumějící. Heidegger toto vnitřní vědomí neobjevuje v tradované struktuře subjekt-objektového poznání. Jeho cílem není se držet tohoto konceptu, naopak chce toto teoretizování prolomit svým novým pojetím existence, která je jedinečně možná skrze bytí „tu“. Osudovost člověka, který existuje, spočívá v možnosti rozumět bytí. V této osudovosti, kde se člověk odhodlává k rozumění je vůle vyjít z toho, co je „uvnitř“, aby se prolomilo vše vnější, kde jsou tradice, zvyky a též představa o sobě samých, která je často klamná a neúplná. V konceptu existence, kterou Heidegger vyložil v *Bytí a čase* je vidět snaha, usilující o navrácení se k ontologickému přemýšlení, kde jsoucno a bytí jsoucna je spatřováno a hledáno ve své původní formě, tedy ve své původnosti. V existenci nejde o nic jiného, než dostatečně určit *bytočný vztah* k tomu původnímu, které nazýváme *bytí* (Sein).

Pokusme se shrnout vše, co doposud o pojmu „existence“ bylo řečeno. Existence je klíčovým pojmem pro rozumění bytí. Nejde o to, jaké jsou vlastnosti rozumění, nýbrž jde o „způsoby existování“ týkající se samotného pobytu. Tyto způsoby se týkají časovosti, kde se pobyt setkává „sám se sebou samým“, a kde se též může sám sobě odcizit. Tato skutečnost je pobytům zakoušena ve své odhodlanosti a především ve své starosti (Sorge) o bytí, které je „tu“. V této starosti se pobyt střetává s konečným časem, kde zakouší svojí smrtelnost jako konečnost svého bytí tu. Ve starosti se pobyt rozvrhuje k svému

jeho díle, které u nás vyšlo jako: HEIDEGGER, Martin, KOUBA, Pavel a Ondřej ŠVEC, ed. *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2004. Knihovna novověké tradice a současnosti. „Gestell“ je výrazem toho, co se lidstvu vymklo z rukou pomocí techniky, jejíž počátky musíme hledat především v samotném myšlení.

⁸¹LEVINAS, Emmanuel. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, str. 79.

autentickému nebo neautentickému rozumění bytí. Jestliže se pobyt rozhodne být v možnosti, tak se tím rozhodne pro budoucnost, která je přicházející. S přicházející budoucností zakouší pobyt své bytí, které je ve světě. Ve světě, v jeho každodennosti je pobyt jednající, ale zároveň upadávající, jelikož se v tomto upadání vyhýbá své vlastní autentické existenci. Jeho každodenní existování znamená, že se jeho rozumění bytí zneutralizovalo, tedy podlehló věcem, s nimiž zachází a kterým též rozumí. V konání je pobyt seznamován s příručním jsoucnem, pomocí prostředků, které používá k praktickému rozumění bytí.⁸² Je důležité zdůraznit, že podle Heideggera má člověk možnost z praktického rozumění struktury prostředků, učinit počáteční rozumění struktury Dasein, která je součástí každodennosti.

Dále je existence Heideggerem pojímána jako klíč k porozumění sobě samému. Jeho snahou je tento klíčový pojem znovuobjevit ve filosofii života. K této filosofii patří celá problematika pravdy, která je dostatečně určována naším poznáním pravdy bytí. S tímto pojmem se obnovuje celá problematika bytí, vytrácející se v tradičním filosofickém pojímání. Toto vzniklé abstraktum bytí v tradované filosofii chce Heidegger znovu od počátku promyslit, a to především pomocí jeho koncipovaného pojmu „existence“.

„U Heideggera je tedy pojem existence klíčem k celkovému obnovení filosofie, obnovení, které přesahuje její tradiční koncept reflektované jednoty všeho vědění a stává se reflektovanou jednotou veškerého života.“⁸³

Heidegger veškeré vědomí, vědění, ale i poznání podřazuje bytí, kde pobyt sehrává osudovou roli. V obnovení filosofie mu jde především o obnovení jejího tázání po bytí, kde otázka sehrává nejdůležitější úlohu jejího vlastního myšlení. Toto myšlení ve filosofii musí se vyvázat z tradičního jejího uvažování, kde tradice disponuje tradičními pojmy, k nimž mimo jiné patří i bytí, které nějak vykládá. Heideggerův takový to rozvrh se děje v otevřenosti myšlení, kde je bytí hledáno ve svém počátku. Tento počátek není vrácením se „zpět“, odkud dějiny bytí začínají, tento počátek je zaměřen na pobyt, který je vržen do každodennosti, v níž se rozvrhuje tak, aby autenticky mohl „být“ a tedy i sobě rozumět. Jeho vrženost do světa, kde je ponechán sám sobě samému, je fakticitou jeho vlastní

⁸² Heidegger se mimo jiné přidržuje Aristotelského pojmu „fronésis“, který byl Aristotelem definován jako vědění, působící v samotném jednání. Heidegger tuto analýzu „fronésis“ používá k analýze „každodennosti“ pobytu. Viz již citovaný FIGAL, Günter, KOUBA, Pavel a Ondřej ŠVEC, ed. *Úvod do Heideggera*, str. 84.

⁸³ PATOČKA, Jan, KOUBA, Pavel a Ondřej ŠVEC, ed. *Fenomenologické spisy*, str. 348.

existence. Celá Heideggerova analytika pobytu (jak už bylo řečeno výše) je interpretací této *facticity*, v níž se střetává bytí s jeho rozuměním.

Existenciální filosofie, která povstala z heideggerovského myšlení, si vytyčila základní ontologickou otázku: Co je být? Heideggerovi nejde tolik o konečnou definici existence člověka, nýbrž mu jde o ontologické zdůvodnění její celistvosti, v níž se tato otázka stále znovu otevírá. Teprve v této otázce je možné objevovat existenci člověka. Tomuto objevování existence má sloužit ontologické a před-ontologické rozumění. Závěrem lze říci, že existenci a jejímu ontologickému rozumění musí zářit to nejpůvodnější a tím je samotné bytí.

3 Třetí kapitola

3.1 Svoboda jako fundamentální otevřenost pobytu ve světě

Co je svět, v němž pobyt žije, jsem v předchozích kapitolách naznačil. Nyní je před námi důležitý úkol vysvětlit Heideggerův výraz *bytí-ve-světě* (In-der-Welt-sein), v němž pobyt činí své poslání. Heidegger v § 12 *Bytí a času* tento výraz chápe jako *jednotný* fenomén. Celek světa je primární fenomén, který vystihuje tento výraz. Jestliže k pobytu patří jeho rozumění bytí, tak to znamená jeho praktické vědění z ontologického hlediska, kde pojem „svět“ sehrává důležitou roli pro samotný pobyt. Tato role, kterou „svět“ pro pobyt sehrává, je jeho struktura, v níž se pobyt poznává, avšak tato struktura pobytu není skrze svět plně určitelná. To znamená, že pobyt skrze svět nemůže plně určit své bytí. Svět je poskytovatelem věcí, tedy prostředků, s kterými se pobyt obeznamuje, a které člení do jejich souvislostí. Skrze tyto prostředky poskytované světem si pobyt určuje „jak chce být“ a proto pobyt a svět patří dohromady.

Co vlastně Heidegger pod výrazem „bytí-ve-světě“ rozumí? V bytí-ve-světě (In-der-Welt-sein) jde nejprve o pochopení zájmena „ve“, německy „in“, které etymologicky původně neznámá prostorovost, nýbrž „*in*“ pochází z *innan-, wohnen, habitare, bydlet, prodlévat*; německé „*an*“ („*na*“, „*u*“) znamená: *jsem zvyklý, jsem s něčím důvěrně obeznámen, v něčem zběhlý, něčeho si hledím, o něco pečuji: jsou to významy latinského colo ve smyslu habito a diligo.*⁸⁴

Pobyt se ve světě důvěrně obeznamuje s tím, o co pečuje, co vykonává a v čem se zabydluje. Na toto zabydlování poukazuje též Günter Figal, když říká: „*Am wichtigsten ist dabei zunächst die Deutung des In-Seins als „wohnen“...*“⁸⁵ Výraz „bydlet“ Heidegger dále rozvádí německým výrazem „bin“ („jsem“). Jestliže „já jsem – (ich bin)“ ve světě, tak to znamená, že v tomto světě bydlím, že zde prodlévám. Výraz „in“ a „bin“ znamená totéž, co „bydlet“.⁸⁶ Ve výrazu „bytí v (in)“ je Heideggerem doložena existence pobytu, který má bytostnou strukturu v „bytí ve světě“. Pobyt skrze toto bytí vstupuje do světa a sám se tomuto světu otevírá pro své vlastní bytí. Pokud se takto otevírá, tak zároveň otevírá to, co

⁸⁴HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, str. 74-75.

⁸⁵ Český překlad zní takto: „Nejdůležitějším na tom je tento (Heideggerův) výklad „být-ve“ jakožto „bydlet.“ Viz FIGAL, Günter, *Martin Heidegger, Phänomenologie der Freiheit*, 3. Auflage, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim 2000, str. 78.

⁸⁶Tamtéž, str. 78.

je *uvnitř* světa a tím je *jsoucno*, které se ve světě *vyskytuje*. Tento výskyt se vztahuje i na samotný pobyt. Každý výskyt *jsoucna* musí být umožňován skrze svět. Bez světa by tento výskyt nebyl možný. Pobyt je *možný* jedině skrze svět. Tato výskytovost pobytu ve světě mu je zcela *vlastní*. V *Bytí a času* jde o to, jak porozumíme pobytu, který se takto fakticky vyskytuje. Heidegger doslovně říká:

*„Faktičnost faktu pobytu, již vždy každý pobyt jest, nazýváme jeho fakticitou.“*⁸⁷

Pobyt, který má vlastní způsob výskytu, má i svou fakticitu. Tato fakticita (Faktizität) pobytu je souborem jeho „bytí ve světě“ a „nitrosvětského *jsoucna*“, které se nechává zřít pobyttem uvnitř vlastního světa. Heidegger se přidržuje ontologického vymezení *jsoucna*, kterým je pobyt od ostatních *jsoucen*. Tato *jsoucna* jsou kategorizovány jako věci samy o sobě. Jde mu o určení *existenciální prostorovosti* pobytu. Jeho „bytí ve světě“ teprve umožňuje prostorovost. V této sobě vlastní prostorovosti se pobyt setkává s věcmi svého okolí (Umwelt). V tomto okolí je svět prostorem, v němž se Dasein seznamuje se smyslem jednotlivé věci. Každá věc je takto spatřitelná skrze určité okolí, v němž pobyt žije. Prostorovost světa zde neznamená zodpovězení otázky „co je svět?“, nýbrž prostor, v němž pobyt žije, a ten následně poskytuje smysl světa. Pobyt a jeho konání ve světě je možné, pokud se *jsoucno* nechává zřít na tolik, že se pobytu otevírá. To znamená, že pobyt může odkrývat toto *jsoucno*. V jeho odkrytí si uvědomuje různé souvislosti světa, jejichž smysl si často předtím ani neuvědomoval.

*„Vědět, jak něco používat, je vždy věděním o souvislosti...“*⁸⁸

Umět zacházet se *jsoucny*, jakožto s věcmi ve světě našeho „bytí tu“, si určujeme „kdo jsme“, a to že jsme konajícími lidmi. Svobodný prostor našeho konání se vyznačuje tím, že tuto svobodu nám svět poskytuje. *Svoboda* světa je zde chápána jako poskytnutí možností, pro které se rozhodujeme, kterým rozumíme, které obstaráváme, a o které se staráme. Možnost zacházení s věcmi znamená, že tato možnost je pro nás stále *otevřená*, a to i tehdy, kdy jsme se pro jednu možnost rozhodli. Svoboda a otevřenost možnosti našeho konání navazuje na „dostatečnost“ světa, která podle Heideggera souvisí s jeho „významovostí“. V dostatečnosti nechává „nitrosvětské *jsoucno*“ vidět své bytí. Dostatečnost *jsoucna* též znamená, že „s něčím vystačíme“. To by ale pak znamenalo jen jeho ontické pochopení. Naopak ontologické určení dostatečnosti *jsoucna* vychází ze

⁸⁷HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, str. 76.

⁸⁸FIGAL, Günter, KOUBA, Pavel a Ondřej ŠVEC, ed. *Úvod do Heideggera*, str. 64.

svobody, z jeho osvobození (Freigabe), která „nechává jsoucnost být tak, aby mohlo být tím, čím je“. Tím, že jsoucnost takto „necháme být“ se dostáváme k tomu, co Heideggera provází po celou dobu jeho myšlení a tím je jeho pojetí „pravdy“.

„Nechat něco předchůdně „být“ neznamená něco předem teprve přivádět k bytí a zhotovovat, nýbrž to, co je vždycky už „jsoucnost“, odkrývat v jeho příručnosti a nechávat je tak vystoupit jako jsoucnost tohoto bytí.“⁸⁹

„Nechávat být“ (Sein lassen) je svobodou našeho pozorování jsoucnosti, kde pravda nechává toto jsoucnost bytovat ve jsoucnosti. V *Bytí a čase* v § 18 *Dostatečnost a významovost; světskost světa* se Heidegger snaží propojit ontologické rozumění jsoucnosti s jeho ontickým zacházením. V tomto paragrafu mu nejde tolik o to, jak pobyt zachází se jsoucnem, nýbrž se v tomto paragrafu dovídáme, jak se jsoucnost *ukazuje*, a to tak, že se nám *odkrývá*. Toto jsoucnost, které je odkrývající patří do příručnosti světa našeho okolí, v němž se jeho bytí odkrývá spolu se světem. Heidegger chce mít odkrytý celek světa, který je možný jedině skrze jeho *odemčenost*. Odemčenost je možná skrze pobyt, k němuž patří jeho rozumění bytí (Seinverständnis). Jsoucnost je pobyt a jeho odemčenost se vztahuje ke světu. Odemčenost pobytu ve světě tedy znamená, že toto jsoucnost, z této odemčenosti vystupuje, je rozumějící světu, v němž žije, a především je existující.⁹⁰

Význam svobody leží v odemčenosti světa, jež „nechává jsoucnost být“ tak, aby toto jsoucnost mohlo svobodně vystoupit ze svého bytí. Podle Heideggera fenomén světa získáváme skrze toto vystupování jsoucnosti. Vystupování jsoucnosti je „dostatečností“ jeho způsobu bytí. S touto je pobyt důvěrně obeznámen a činí z této dostatečnosti její „významnost“. V této „významovosti“ se skrývá ontologická podmínka možnosti, díky níž rozumějící pobyt odemyká jsoucnosti, které následně označuje jako „významy“.⁹¹

Svoboda tedy umožňuje *určitelnost* světa, skrze dostatečné odemčení jsoucnosti, které jsou „při ruce“. Ty jsou příruční v prostoru, který je svobodný. Tento prostor je svobodný, jelikož nám umožňuje se zaměřit na něco určitého. Pro celistvost je nutné dodat, že v této určitelnosti světa můžeme narazit i na jeho *neurčitost*, kterou pobyt zakouší tím, že se musí rozhodnout pro jednu z možností, kterou chce určit. Svět se skrze naši pozornost „na něco“ stává neurčitým. Není to jen svět, který je neurčitý, ale je to rovněž pobyt, který je svobodně konající.

⁸⁹HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, str. 109.

⁹⁰ Tamtéž, str. 110.

⁹¹ Tamtéž, str. 112.

„Neurčitost světa je naše vlastní neurčitost, a protože svět je svobodným prostorem našeho konání, vytváří neurčitost světa naši svobodu.“⁹²

V tom tkví celý Heideggerův koncept svobody jako prostoru. Díky této svobody jsem pořád na cestě k pochopení „co je svět?“ v němž se můj život odehrává, v němž *jsem*, tedy existuji, a především se zde setkávám sám se sebou. Heideggerův koncept svobody neustále vychází z analýzy pobytu, který je ve svém Da-sein součástí světa. Tím, že pobyt je součástí světa, je definováno též jeho „bytí tu“. V pojmu „bytí-ve-světě“ není pobyt zcela osamocen, nýbrž svobodný prostor otevírá pobytu svět jako „spolusvět“, v němž pobyt zakouší své vlastní bytí s „jinými“. Tito „další“ utvářejí pobytu představu o tom, co znamená *spolu-být*, *spolu-fungovat* a pro Heideggera to nejdůležitější *spolu-konat*. Ve společném konání si určujeme sobě navzájem „jak chceme být“, tedy že se vůbec sami chceme určovat. Dokonce na toto spolu-konání bytostně navazujeme tím, že se navzájem spolu-učíme a sami sebe navzájem doplňujeme, ovlivňujeme. „Spolupobytem“ Heidegger míní „bytí“ praktického obstarávání, v kterém je pobyt s „druhými“ bytostně spolu. V tomto obstarávání spolu s jinými se pobyt sám nachází. Pobyt nachází své „já“, které musí být nahlíženo jedinečně jako „bytí ve“.⁹³

Kdybychom to měli shrnout, tak pobyt skrze svobodný prostor, kterým je svět, sám sebe poznává na úkor ostatních spolu jsoucen, kde výraz „spolu“ má především existenciální charakter, v němž se konstituuje celá Heideggerova analytika „bytí-ve-světě“. Pobyt s těmito „ostatními“ jsoucny „spolu-sdíle“ svět, a to tak, že se mu svět stane „spolusvět“. Heideggerovi jde o to, že pobyt má předpoklad rozumět svému bytí i skrze spolu bytí ostatních. Tento předpoklad rozumění má být podle Heideggera dále evidentně vykázan, a to tak, že se použije výrazu „odemčenost“, která pobyt a svět odemyká skrze „*fundamentální otevřenost možnosti být*“, což je podstata **svobody**.

Dalším cílem této diplomové práce bude ukázat Heideggerovo pojetí „starosti“ (Sorge) jako nutný existenciál, bez něhož by se pobyt nemohl pohybovat na tenké hranici určující mez autentického bytí od neautentického. Svoboda této starosti pobytu spočívá v rozumění bytí, které mi je nejvlastnější. Toto bytí je vedoucí k otázce mé „konečnosti“ a tím je má smrtelnost, za kterou já nevidím (ve smyslu, že nevím, „co bude „pak“), ale přesto mé bytí, které je „tu“ mě vede v této mé konečnosti se vyznat a „sebenalézat“.

⁹²FIGAL, Günter, KOUBA, Pavel a Ondřej ŠVEC, ed. *Úvod do Heideggera*, str. 66.

⁹³ Pro Heideggera stále platí, že pobyt byl v *Bytí a čase* definován pomocí ontologické struktury jako „jsoucno, které jsem vždy já sám“, kde bytí tohoto jsoucna je vždy moje. Viz HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas* §25, str. 144.

3.2 Starost jako jednotná stavba existence, faktičnosti a upadlosti ⁹⁴

V existenciální filosofii Martina Heideggera se pojem „starost“ (Sorge) stává součástí „bytí tu“, které je pod silným tlakem každodennosti svého života voláno skrze tuto starost, k níž patří „svědomí“, „zpět“ k sobě samému. Co to znamená? Jestliže pobyt (Da-sein) se má stát tím, čím ve skutečnosti je, tak to neznamená, že sám sebe najde v ontickém rozumění světa, tedy ve svém jsoucnu, které zůstane rozuměním, ostatních jsoucen, nýbrž je tím myšleno, že pobyt najde svůj vlastní pramen „bytí“, o který pečuje, o který se stará. Heidegger skrze svoji koncepci „starosti“, se snaží vystihnout základní ontologickou strukturu života, kde se uchopuje celost bytí pobytu. Nejde mu o „starost“, která by byla starostlivá, ustaraná, nýbrž se jí snaží určit, jako „základní existenciální fenomén“, který by byl vůči těmto fenoménům jasně vymezený. „Starost“ má podle Heideggera „*připravit fundamentálně-ontologickou problematiku, totiž otázku po smyslu bytí vůbec.*“ ⁹⁵

Tato otázka po „smyslu bytí vůbec“ není jen snahou pojmově definovat bytí, protože to už bychom se odklonili od toho, čím bytí ve skutečnosti je. Tato otázka vychází z ontologické problematiky jako takové, a to tak, že bytí je ztotožňováno s pravdou. Heidegger si toho je vědom, a jak už bylo výše ukázáno, tak jeho pojetí pravdy, jakožto „odkrytosti“, napomáhá uzříť jsoucnu ve svém bytí. Na tomto místě je podložena celá ontologická problematika bytí, která je pro samotnou filosofii velice těžká – pro Heideggerovu filosofii to platí obzvláště –, jelikož se snaží dojít k tomu „původnímu“, co je vždy „skryté“.

Starost existenčně pociťujeme, a to tak, že se skrze ni vyznáváme ve světě, stáváme se autentickými či neautentickými a celkově ji lze do našeho života pojmut jako „projasněnost“ v níž si ujasňujeme smysl našeho života. Život, který nám způsobil vržnost do světa tím, že vůbec žijeme, se musí projasnit porozuměním smrti. Pobyt si skrze tuto vržnost (Geworfenheit) životem (bytím) vyjasňuje svoji existenci, která je smrtelná, faktická a tedy konečná. Existence pobytu je ve světě rozvrhující a zároveň upadající (Verfall). Pobyt se v každodennosti rozvrhuje, aby překonával svoji vržnost do světa, ale zároveň se potýká s možností upadání do této každodennosti, v níž pobyt žije. Tento fakt

⁹⁴ Název této podkapitoly je převzat z Patočkovy formulace „starosti“. Viz PATOČKA, Jan, Ivan CHVATÍK a Pavel KOUBA. *Péče o duši*. Praha: Oikoymenh, 1996, str. 202.

⁹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, § 39, str. 216.

vede pobyt k nějakému bytostnému rozpoložení, v němž pociťuje sobě vlastní „úzkost“. Heidegger to formuluje takto:

„Výjimečné rozpoložení – úzkost – nám odkrývá situaci, v níž jen tato trojí struktura starosti chápána a uchopena ve své jednotě.“⁹⁶

Nyní se dostáváme k tomu, že k celkovému pojetí starosti předchází Heideggerův pojem „úzkost“, v níž pobyt zakouší své rozpoložení svého bytí „tu“, které je „upadávající“. Můžeme se ptát proč tento fenomén „úzkost“, jenž má krůček od fenoménu „strachu“, má smysl v celkové struktuře „starosti“? Smyslem je nejprve celkové Heideggerovo pojetí „upadání“ (Verfall) pobytu do světa, které znamená, že se pobyt v tomto světě ztrácí. Ztrácí se ve věcech, které ho obklopují, zahlcují a umlčují. Ztrácí se v době, v které žije, ztrácí se ve svých představách o sobě, o světě, o druhých. Ale tím nejdůležitějším je ona skutečnost, že se pobyt ztrácí sobě samému. „Úzkost“, kterou pobyt zakouší v „bytí ve světě“ je „odvratem“ tohoto upadání. Heidegger doslova řekne, že „*to, z čeho nám je úzko, je ‚bytí ve světě‘ jako takové.*“⁹⁷ Svět, v němž žijeme, v němž se celoživotně snažíme orientovat, v němž pracujeme, konáme svoji činnost, se nám může jevit jako „nepřátelské místo“ v němž jsme se sami sobě odcizili. Lze to pojmout i tak, že naše nejistota, mající své opodstatnění v naší „úzkosti“, nás vede k rozlišení, čím je svět i s celou nabídkou „nitrosvětských jsoucen“, které v tomto případě představují věci, s nimiž se učíme zacházet, které vlastníme, které poznáváme a čím jsme ve skutečnosti „my“.

Pobyt, který sám v sobě pociťuje náhle „úzkost“, ani neví, odkud se tento pro něj nedefinovatelný stav rozpoložení vzal. Heidegger dále rozvíjí „úzkost“ na příkladu „ničeho“, znamenající totéž co „nikde“, kdy pobyt pozbyl naprostý smysl pro „významy“, jenž mu svět jako takové předkládal, a s nimiž se on naučil zacházet. V tomto příkladu úzkost jakožto „nic“ neznámá nihilismus, v kterém by se nacházel stav pobytu. Naopak ve fenoménu „úzkosti“ se nám dostává *svět* před nás takový, jakým ve skutečnosti je. Úzkost odemyká tento svět, zcela v jiném světle. Podle Heideggera „úzkost“ je jediné možná, pokud je pobyt v „bytí-ve-světě“, a to tak, že se v „úzkosti“ hrouť příruční jsoucní našeho okolí spolu s nitrosvětským jsoucnem vůbec.⁹⁸

⁹⁶ Trojí struktura starosti je zde charakterizována jako: vrženost, rozvrh a upadání, které jsou fundamentálními existenciály Dasein. Viz LEVINAS, Emmanuel. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*, str. 98.

⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, § 40, str. 220.

⁹⁸ Tamtéž, str. 221.

Pro člověka to znamená, že věci ztratily pro něj nejen vyšší, ale i jakýkoliv jiný význam. Ve své „úzkosti“, která neznamena nic jiného, než, že se v ní necítíme jako doma, si následně uvědomuje svoji „upadlost“ do všeho, v čem, a pro co doposud žil. Je to stav, bez něhož by pobyt nemohl poznat pravost světa. Pravost ve smyslu „o-pravdo-vost“, kdy jde o „pravou pravdu“, která je skutečná. Úzkost je pro pobyt pozitivní v tom, že ho staví před možnost „stát se autentickým“ ve světě, to znamená „moci být“. Jestliže úzkost odemyká svět, tak se jedná o „svobodu“, která pobyt přivádí k *možnosti být* celý, ve smyslu uchopení sebe sama. Heidegger doslova říká:

„Úzkost přivádí pobyt před jeho svobodu k... autenticitě jeho bytí jako před možnost, již vždy už jest.“⁹⁹

Skrze takto nastíněnou svobodu si můžeme uvědomit, o co Heideggerovi po celou jeho analytiku pobytu v *Bytí a čase* zejména ve fenoménu „starost“ *jde*. Ukázat pobyt ve své faktické existenci tak, že tato existence, v níž pobyt má tu možnost rozumět svému bytí, je ve světě „upadávající“, a to tak, že se sám sobě ztrácí. Fenomén „starosti“ k níž bytostně patří fenomén „úzkost“ pobyt odcizují od jeho neautentické zabydlenosti ve světě, v níž žije své každodenní „tu“, aby se mohl následně „svobodně“ rozhodnout pro své autentické „moci být celý“ v němž se ohlašuje jeho bytí, kterému rozumí. K tomuto rozhodnutí – které pobyt nemusí učinit, jelikož svoboda zůstává jen jako definice *možnosti*, pobyt zakouší své bytí „tu“ ve světě, k němuž, jak už bylo výše zmíněno, patří jeho „konečnost“.

Jan Patočka k této problematice poznamenává, že „*kdo zná úzkost, zná konečnost lidského „živobytí“*“.¹⁰⁰ V konečnosti nabývá existence jediné smyslu, jelikož zde probíhá transcendence od jsoucího k bytí. V konečnosti se odhaluje původnost pravdy, která stojí „za“ tím vším, čím pobyt „je“. Pravda je obsažena v každém okamžiku našeho života, je součástí naší každodennosti. „Starost“, která se stará, aby bylo bytí otevřené pobytu, v němž by mohl porozumět své konečnosti, ho přivádí k vlastní otevřenosti, kde zaznívá jeho bytí celku. *Starost je bytí ke smrt*

3.3 Autentické a neautentické formy pobytu ve fenoménu „smrt“

V předchozí kapitole bylo naznačeno, co znamená autentická forma pobytu, vycházející z „možnosti být“ celým, tedy tím, kým doopravdy jsem. Tato skutečnost pramení ze

⁹⁹ Tamtéž, str. 222.

¹⁰⁰ PATOČKA, Jan, Ivan CHVATÍK a Pavel KOUBA. *Péče o duši*, str. 201.

„svobody“, již pobyt otevírá k rozhodnutí se ke „starosti“, v sobě zahrnující jeho bytí, které je konečné. Můžeme se proto ptát, „čím tato „konečnost“ pobytu ve skutečnosti je?“, - „co znamená „bytí ke smrti?“, a „co to má vše společného s jeho autentickým bytím, které skrze svobodu může být i neautentické?“ Hlavní odpověď najdeme v *Bytí a čase*, z kterého vycházíme.

V Heideggerově analytice pobytu zaznělo to, co pobyt uceluje, dělá celým, a tím je jeho „smrtelnost“. Nelze si nepovšimnout, že pojetí „smrti“ teprve činí z Heideggerovy filosofie tu „existenciální filosofii“, snažící se obsáhnout „život“ jako takový, a to především zamyšlením se nad tím, že „všeobecně“ si lidé nevědí rady se svojí smrtelností, které se bojí, které se, pokud možno, co nejvíc vyhýbají, nebo naopak svým riskantním chováním si dokazují své povyšování „nad ní“. Přesto lze se držet toho, že prožitek „smrti“ ve smyslu smrti někoho blízkého, nás přivádí k myšlence „co je podstata (mého) života?“, a především „co je život?“¹⁰¹ Heideggerovou snahou pořád zůstává ontologicky vymezit otázku týkající se „bytí“, k němuž patří i ne-bytí, a jelikož pobyt jako jediný rozumí svému bytí, tedy je v něm „možnost“ rozumět, tak zároveň je možné porozumět jeho konečnosti, která nic jiného neznamena, než že „pobyt je od prvního počátku svého bytí „tu“ v možnosti tu ne-být“. Heidegger se snaží pojetí „smrti“ vyrvat z běžné představy, která hlásá, že „smrt je něco, co teprve přijde“. Naopak jeho snahou je „odhalit“ smrt ve své podstatě, jako možnost, v níž je obsažené celé bytí. Heidegger v § 53 proto říká:

*„Smrt jako něco možného má ze své možnosti ukazovat co možná nejméně. Naproti tomu v bytí k smrti – má-li vůbec ve svém rozumění odemykat tuto charakterizovanou možnost jako takovou – musí pobyt této možnosti neoslabeně jako možnost rozumět, jako možnost ji plně rozvinout a jako možnost ji vydržet.“*¹⁰²

Zde je nastíněna cesta, jak vyložit pobyt, jenž má možnost stát se autentickým, nebo naopak neautentickým bytím svého „tu“. V citovaném odstavci si musíme povšimnout tří definic, týkajících se smrtelnosti pobytu.

První definicí je „**možnost rozumět**“ smrti, skrze „bytí k smrti“. Je zde určen celý koncept Heideggerovi existenciální filosofie, jelikož se týká existence, která „rozumí bytí“, tedy „pravdě“, která je „odkrývající“, a v tomto jejím odkrývání je přítomno ne-zahalené bytí ve své původnosti. „Možnost rozumět“ smrti znamená totéž co „možnost ji přijmout“,

¹⁰¹ Pokud Heidegger v *Bytí a čase* mluví o „životě“, tak jediné o lidském. Nezaobírá se přírodou, ani světem, v kterém by ne-byl, tedy ne-žil člověk.

¹⁰² HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, § 53, str. 298.

tedy *sebe* přijmout. V této možnosti již neuhýbám před sebou samým, ani před mou smrtelností, jelikož jsem svým rozuměním poodkryl „smrt“, k níž patří mé bytí. Stávám se autentickým ve svém rozumění. Zde patří i možnost ne-rozumět, která znamená, „nechci vidět tuto možnost rozumění“. Tato možnost vychází z předpokladu, že pobyt zůstal ve své každodennosti stále upadávajícím, tedy v nemožnosti si skrze „úzkost“ určit tento jeho zabydlený stav ve světě, a tak se stává neautentickým sám k sobě, jelikož upadání znamená totéž, co *uhýbání* před smrtí.

Druhou definicí je „**možnost bytí k smrti plně rozvinout**“. Sem patří především rozvinutí otázky „co je jsoucí?“, které je konečné, tedy zanikající, s otázkou „co je bytí?“, které to jsoucí uvádí do života. Bytí toto jsoucí v životě udržuje a udává mu jeho smysl. Tato druhá definice nechává „plně rozvinout“ první definici, představující rozumění bytí k smrti. Pokud pobyt plně rozvíjí své rozumění vztahující se k bytí k smrti, stává se znovu autentickým, jelikož se nejprve přidržuje svého „moci být“, které též znamená „moci existovat“. K této možnosti být autentickým patří též Heideggerův pojem „*předběh*“, jehož podstata leží v možnosti rozumět vlastní, autentické existenci. V „*předběhu*“ je pobyt nejvlastnější, pokud přijme ten fakt, že k tomu potřebuje smrt. Smrt se mu takto stává nejvlastnější možností „moci být“, jelikož mu umožňuje rozumět si ve své *jedinečnosti*. Předběh umožňuje odemčenost pobytu k *svobodnému* vystavení se vlastní smrti, která jej osvobozuje před *nicotou* sobě vlastní, tedy před nicotností svého bytí „tu“.

Třetí tedy poslední definice výše citovaného odstavce se týká „**možnost vydržet**“. Sem patří celkový koncept Heideggerova fenoménu „*starost*“, jenž je nástrojem pro autentické jednání pobytu ve světě, který je konečný. Pojem „možnost vydržet“ se vztahuje k samotnému bytí k smrti. Pobytu je zde dána svoboda, zda snese, tedy vydrží to, čím smrt je. Zda vytrvá ve své autentické odemčenosti, v níž se odemyká pravda o smrti. Pravda o smrti, nemající nic společného s ostatními jsoucnými, protože tato jsoucna, jako výskytové jsoucno a nitrosvětské jsoucno zůstávají jen předměty v „*bytí ve světě*“. Pravda je v tom, že „*smrt jest jen vlastní smrtí*“.¹⁰³ Pobyt, pokud jest, tak je sám sobě smrtelný, sám sobě vlastní a sám sobě jedinečný.

Je nutné dodat, že *ne*-autentická forma pobytu podle Heideggera vychází jen z předpokladu, že existuje autentická forma, v níž je pobytu dána možnost „být vlastní“. Tato možnost je ontologickou možností. K této ontologické možnosti patří rovněž ontická

¹⁰³ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, tentýž § 53, str. 301.

možnost „moci být“, která je do světa upadávající. Skrze tuto možnost si pobyt ujasňuje možnost ontologickou. Pobyt se skrze tyto obě dvě varianty „možností“ dostává před „volbu“, v níž si ujasňuje své vlastní bytí. K této „volbě“ Heidegger přidává další usměrňující fenomén, patřící k celku „starosti“ a tím je *svědomí*. Svědomí, které nemá nic společného s moralitou našeho objektivního života, posuzující nás, zda jsme vinni, či zda jednáme v konkrétní situaci spravedlivě. Heidegger toto svědomí používá pro existenciální filosofii zkoumající pobyt z fundamentálně-ontologického hlediska. Nebo jak říká Patočka:

*„Svědomí není příznak mravního pochybení, nýbrž výzva, která k nám jakožto pohlceným anonymností zaznívá z hloubky naší vlastní možnosti: přiznat, pochopit se vinným.“*¹⁰⁴

Fenomén svědomí vyvěrá z hloubky naší existence. Svědomí je odemykající a to tak, že se setkáváme skrze tuto možnost odemčenosti se sebou samými. Dokonce tak, že se zde sami sobě nevyllžeme. Nic jako „úhybný manévr“ před vlastním svědomím neplatí, jelikož svědomí ohlašuje pravdu o nás, a to tak, že je „volající“. Hlas „svědomí“ nezní jako fonetický projev. Projev, v němž se ohlašuje svědomí je podle Heideggera „řeč“, která pobytu dává na „srozuměnou“. Není to ani tak řeč, která by byla modem mluvení, nýbrž je to řeč, která „mlčí“. Svědomí, které pobyt volá, mlčí. Svědomí volá pobyt zpět k sobě samému. Pokud v pobytu je přítomné svědomí, které je volající, tak je to výzva, týkající se našeho vlastního (autentického) usebrání, které přijímá ono „bytí k smrti“. Můžeme se ptát, co nás volá? Na to Heidegger odpovídá, že to není nic, co by bylo možné „světsky“ určit. Patočka říká, že to je vina, která neznamena „*nic jiného než první nesmazatelná zápornost v našem životě.*“¹⁰⁵

Lze to i interpretovat pomocí Platónovou „anamnésí“, která znamená „rozpomínání se“, v němž se ozývá ono svědomí, kterému jde o to, aby nám připomnělo svým voláním naše sebezapomnění ve světě, ve kterém jsme se ztratili. Ztratit se ve světě znamená, že jsme si včas „nerozpomněli“. Svědomí patří k starosti. Je ontologicky pobytu umožněno, protože pobyt je v základě svého bytí starost.¹⁰⁶ K svědomí patří vina, ale tuto vinu Heidegger nechce uchopovat vulgarizujícím způsobem. Naopak svědomí jako „volající“ tuto vinu předvolává k našemu sebe-pochopení, k pochopení našeho osudu, v němž se

¹⁰⁴ PATOČKA, Jan, Ivan CHVATÍK a Pavel KOUBA. *Péče o duši*, str. 203.

¹⁰⁵ Tamtéž, str. 203.

¹⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*, § 57, str. 315.

ztrácíme, jelikož ve světě, v němž žijeme „zapomínáme“. Zapomínáme, protože jsme vinni. A naopak, jsme „vinni“, protože zapomínáme.

Tuto Heideggerovu koncepci vztahující se k fenoménu „svědomí“ lze vyložit i hluboce křesťansky, a to tak, že lze vystopovat především jednu věc obsaženou v heideggerovském myšlení a tím je onen poukaz na „Tvůrce“. Jestliže Heidegger dochází k závěru, že pobyt, který je vržený do života, skrze své „tu“, si tuto vrženost sám sobě nedal, tedy nemohl si stvořit své „moci být“, v němž je obsažen sám, pak jeho bytí je základem *negativity*. Tato negativita neznamena nic negativního, nýbrž její podstata leží v tom, že pobyt se nikdy nemůže vrátit „před“ svoji vrženost, tedy před svoji „existenci“, která pokud již jest, tak „tu“ jest.¹⁰⁷ Tato negativita, o níž se Heidegger zmiňuje v § 58. *Rozumění volající výzvě a vina* je tím hlavní pohonem pro „svobodu“, patřící k bytí pobytu. Svoboda je vždy jen jedna volba z možností, a pokud si pobyt již zvolil, tak si zvolil „rozvrh“, v němž se tato svoboda otevírá. Heidegger v tomto paragrafu doslova říká:

*„Existenciální negativita rozhodně nemá charakter privace, nedostatku vzhledem k vytčenému ideálu, jehož není v pobytu dosaženo, nýbrž bytí tohoto jsoucna je už před vším, co může rozvrhnout a čeho dosahuje, prostoupeno negativitou již jako rozvrh.“*¹⁰⁸

Existence je prostoupená touto negativitou, jelikož existuje jako vržené jsoucno. Tato negativita je možností (svobodou) jak porozumět „své vlastní vrženosti“. A jestliže zde bylo již citováno a zároveň řečeno, že „svědomí“ před-volává pobyt k sobě samému, pak je právě to nejvyšší meta k pochopení heideggerovského pojetí autentické formy existence, která je prostoupena „negativitou sobě vlastní“ v níž se ohlašuje to, co znamená „být svoboděn“. Pobyt si skrze svobodu zvolil sebe sama.

Nebude zde od věci, když tuto diplomovou práci zabývající se „Pojetím svobody v existenciální filosofii M. Heideggera“ doplním podkapitolou, v níž se budu věnovat jednomu dílu Jana Patočky, které nese název *Negativní platonismus*, v němž se sám autor zabývá pojetím „svobody“, jakožto „zkušenosti“, kterou zakoušíme jako všichni smrtelníci, kteří usilujeme o naplnění smyslu naší existence. Nepůjde o žádný rozbor tohoto díla, spíše o doplňující element k pochopení otázky, vztahující se ke „svobodě“ jako takové.

¹⁰⁷ Tamtéž. § 58, str. 321.

¹⁰⁸ Tamtéž, § 58, str. 323.

3.4 Patočkova „svoboda“ jako „zkušenost“, v níž se odkrývá smysl naší bytosti

Můžeme se ptát: Proč zrovna svoboda, jako zkušenost? Pod čím a v čem si máme toto spojení spojit? Kde máme hledat onen počátek, v němž se odehrává zkušenost, vycházející z podstaty „svobody“? Odpověď bude nasnadě, když si přiblížíme Patočkovu myšlenku, zabývající se platonismem v *Negativním platonismu*, který povstal z rozvinutí předmetafyzických otázek vztahujících se k „počátku“ (řec. „arche“), tedy k bytí, k němuž zároveň patří jeho „odhalenost“, Řeky definována jako „alétheia“. Platón, u něhož se poprvé zcela vědomě objevuje nové specifické vědění, definované jako „filosofie“, je podle Patočky zakladatelem metafyzického myšlení. Není oním zakladatelem jen skrze pojmosloví, které si metafyzika přivlastnila a v dalších následujících tisíciletích rozvíjela, ale je především zakladatelem z toho důvodu, že jeho představa o ideálu filosofa, byla spatřována v postavě Sokrata. Sokrates jakožto první „humánní myslitel“, který se tázal po dobru člověka, je postava pohybující se na tenké hranici mezi vztahem k celku, který je nám „vlastní“, a mezi „*neschopností, nemožností vyjádřit tento vztah ve formě běžného konečného vědění.*“¹⁰⁹

Sokrates jakožto veliký tazatel položil tento rozpor člověka do vyšší sféry myšlení, týkající se již zmíněné pravdy. Pokud se člověk jakkoliv pokusí definovat pravdu, kterou v sobě má jako to nejpůvodnější, může se stát, že se dostane do rozporu s okolním světem, který tuto jeho „vlastní“ pravdu nechápe. Je tomu tak proto, že okolní svět, k němuž patří společenství lidí a systémy našeho *spolu-fungování*, je v každé době vždy něco *ne-ideálního*, tedy *nehotového*. Tato *ne-ideálnost* věcí je jedině možná, pokud jsme přesvědčeni o existující idey, která je konstituována samotným „dobrem“, které je ve své podstatě dokonalé a tedy *konečné*, ve smyslu, že není nic vyššího mimo ně. Sokrates svým způsobem tázání nabourává tento nedokonalý, nehotový svět, zabydlený ve svém běžném smýšlení o věcech a přijímání pravdy jako takové. Jeho tázání si je vědomo „přesahu“, vycházejícího z naší podstaty, tedy z bytosti, která „*ví, že neví*“. Jeho vědění, vědomé si svého nevědění, je od samého počátku rozhodujícím tématem celé sokratovské filosofie. Je si jisto tím, že smyslový, objektivní svět je nedostačující k tomu, abychom byli duchovně-duševně spokojeni v naší existenci, která je *konečná, smrtelná*. V sokratovském tázání jde o vztah k celku, tedy o uvědomění si své úlohy k bytí v pravdě, v níž jsme v možnosti (ve

¹⁰⁹ PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*. Praha: Československý spisovatel, 1990, str. 17.

svobodě) být autentickými. Jde o to, abychom odstranili, jak říká Patočka „pramen omylu“ vycházející z představ o věcech, o světě, o lidech a především, abychom byli schopni odstranit tento omyl z představy o nás samých. Pokud tak činíme, a zde již je důležité zmínit onu „zkušenost jako svobodu“, tak začne promlouvat sám svět, který je zakořeněný v pravdě bytí svého existování.¹¹⁰ Patočkovi jde o to, vyjasnit svět, v němž žijeme, v kterém se děje historičnost našeho *vztahu k celku*.

Platónova „idea“ byla koncipovaná jako výklad o absolutní pravdě, dávající průchod ke stvoření ostatních jsoucn, jichž je ona základem. Tyto jsou pak tvoří *celek* života, k němuž rovněž patří podstata člověka. Celek s touto lidskou podstatou počítá. K „ideji“ patří „svoboda“, která podle Patočky sehrává klíčovým moment pro pochopení samotné ideji. Smysl svobody leží v jakémsi pojetí cesty, která se vyznačuje tím, že je především „svobodou k pravdě“. Onou cestou by měla být filosofie, jakožto „láska k moudrosti“, v níž „svoboda“ představuje možnosti, jak nalézat po této strastiplné a nikdy nekončící cestě odpovědi na otázky, pramenící z lidského nitra, které tuší, že pravda a bytí udávají akcent k celkovému porozumění života, do něž jsme všichni osudově vrženi.

Patočka si uvědomuje jednu podstatnou věc, a tím je význam „zkušenosti“, kterou *máme*, tedy *vlastníme* jako možnost pro vyšší pochopení otázek, týkající se pravdy. Nejprve musíme podle Patočky přijmout onen fakt, že se „zkušenost“ tváří, jako by byla jen věcí z vnějšku, tedy podstatou smyslového bytí, které je vším možným, ale nikdy tím vnitřním, tedy tím původním v nás. Zde se prezentuje „zkušenost“ jako jakýsi rozhodčí, rozhodující o způsobu našeho přístupu k pravdě jako takové. Podle Patočky je tento typ zkušenosti nedostačující, jelikož podle něho smyslová zkušenost nikdy nemůže správně rozhodovat o tom, zda je pro nás v danou chvíli oním správným „soudcem“ či „stranou“, v níž jsme obsaženi. Naopak tou základní zkušeností lidské bytosti je již zmiňovaná „svoboda“. Patočka o této zkušenosti říká:

„Svoboda je nicméně věcí zkušeností: je to zkušenost rizika, které lze podstoupit nebo jemuž je možno se vyhnout. Tato zkušenost není pasivní, vnucující se zkušenost, jako je jí celá smyslovost, neboť zkušenost, kterou máme, je vždy zároveň zkušeností, která nás má.“

111

¹¹⁰ PATOČKA, Jan. *Sókratés: přednášky z antické filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakl., 1991, str. 111.

¹¹¹ PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*, str. 37.

Kdo tedy vlastní zkušenost? Jsme to my, nebo je to ona? Zkušenost je možná, jen pokud si připustíme, že jsme ve zkušenosti zcela svobodní, a to tak, že si svobodu v sobě vybudujeme, že ji přijmeme. Dále Patočka dodává, že zkušenost svobody, je zkušeností o celku, tedy o celkovém smyslu, k němuž patří především hledání smyslu života vůbec. Smysl života nelze nikdy najít v pomíjivých věcech, k nimž se váže náš smyslově pojatý předpoklad tělesného fungování. Skrze věcnou zkušenost není nikdy možné uzříti podstatu života, jelikož tato zkušenost o věcech neřeší otázku a zároveň ani odpověď týkající se smyslu života vůbec. Možnost svobody je dána především člověku. Člověk je oním nositelem svobody, ale tato svoboda neznamena, že si člověk může dělat, co chce, ba právě naopak, tato jeho možnost svobody, je též možností v nalézání pravdy, která z našeho života činí vážnost, dalo by se mluvit o posvátnosti života, jenž je nám jakoby svěřen. Tato svoboda nám umožňuje si do života vkládat „nad hodnoty“, v nichž nalzáme sami sebe jako bytosti, existující z předpokladu „být celý“, tedy „být transcendentální“.

Jestliže bylo řečeno, že člověk je nositelem svobody, tak to platí i tehdy, pokud tuto svobodu v sobě popírá. Patočka to formuluje takto:

„Člověk tvoří a pracuje ze svobody i tam, kde se staví zády ke svobodě. Svoboda není aristokratickou výsadou, nýbrž obrací se ke všem a platí pro všechny, bez ní by člověk nebyl člověkem...“¹¹²

Svoboda pro člověka znamená totéž, co „lidská důstojnost“. Zde je možné si uvědomit Patočkův odkaz k sokratovskému myšlení, hledající základ vědění týkající se „lidské důstojnosti“, nemající nic společného s jeho vztahem k moci, kde důstojnost člověka je zaměňována s jeho uctíváním, které často končí u povinnosti zbožšťovat jej. Svobodu jako takovou nezválcují dějinné zvraty, v nichž se lidstvo pohybuje. Už jenom proto, že člověku je v jakékoliv dějinnosti, k níž patří vždy jeho vlastní životní situace, dána možnost „být celý“. V této bytostné celkovosti patří jak svoboda, znamenající vědění o lidské důstojnosti, tak i vědění o ubohosti člověka, jelikož jeho postavení ve světě je konečné, tedy smrtelné a tudíž i omezené. Svoboda nemůže být nikdy konečným cílem, kterého lze dosáhnout během života. Kdyby tomu tak bylo, pak by nikdy nebylo možné duchovně-dějinně navazovat na „to předešlé“, tedy na to, jakým způsobem se lidstvo přibližovalo k podstatě „svobody“, i za cenu její ztráty, která vždy představovala dějinný zvrát, obrácený v obnovu našeho životního poslání, a tím je ono vědění o „smyslu života“ vůbec.

¹¹² Tamtéž, str. 40.

Člověk je historická bytost. Tato bytost je jedině možná skrze zkušenost svobody, rozlišená od tzv. pasivní zkušenosti, která je předmětná. Podle Patočky interpretace lidské zkušenosti zaleží na jejím správném výkladu. Výklad zkušenosti musí být objeven v projasněnosti našeho daného, živého světa, jelikož se „*v něm odkrývá, co dosud bylo skryto, jeho utajený smysl, jeho vlastní struktura, jeho vnitřní drama.*“¹¹³ Patočka tento výklad o zkušenosti spojuje s pojetím řeckého slova „chórismos“, což je těžce definovatelný pojem, znamenající něco jako „oddělenost samo pro sebe“. „Chórismos“ musíme hledat v tom „*mezi*“, co odděluje Platónské ideje od smyslově-reálných jsovcen. Patočka však zdůrazňuje, že toto „mezi“ nepředstavuje mezeru, která by byla „tím třetím“, tedy tím místem, v němž by se oddělovaly dva samostatné světy, nýbrž „chórismos“ musí být chápán stejně jako „zkušenost svobody“. „Chórismos“ a „zkušenost svobody“ mají zajisté něco společného, a tím je ono „tajemno“, ze kterého vycházejí. Filosofie jakožto způsob myšlení je skrze tento „chórismos“ zachraňována, tedy osvobozována od toho, aby její vědění nezůstávalo u znalostí, týkajících se konečných, předmětných a jednotlivých věcí. „Chórismos“ podle Patočky je symbolem „svobody“. Je něčím, co umožňuje vhléd do samotných idejí. Jedině skrze tuto možnost nahlédnutí do „idejí“ je možné vůbec pochopit, co filosofie jako taková je. Patočkovi jde o překonání tradovaného pojetí Platónových idejí ve filosofii, které jsou chápány z hlediska předmětů, v nichž se Idea prezentuje jako „absolutní tvar“. Chce poukázat na zcela jiný způsob nahlížení na „Ideje“ jako takové. Tím jiným způsobem je ono „duchovní nahlížení“, povznášející se nad jejich viditelným tvarem. Tento způsob duchovního nahlížení podle Patočky „spatřuje vždy něco více“, než způsob nahlížení, zabývající se obsahem, který je daný. Člověk, jakožto historická bytost, se mění skrze tuto možnost „duchovního nazírání“, které „*rozlišuje od toho, co je dáno – to, co je odbyto a nenávratně ztraceno, a to, co ještě není nijak než ve způsobu neuspokojenosti v tom, co je přítomné.*“¹¹⁴ To historické v nás je to, co je od minulosti již dané, a s tímto se potýkáme po celý život. Jelikož je to nikdy nekončící boj v nás, musí existovat nějaký „odstup“ od toho daného, které je zároveň s námi a skrze nás přítomné, a tím „odstupem“ je „idea“, která nás „osvobozuje“. V „idejí“ je možnost „být svobodný“, jedině tehdy, pokud dostatečně rozlišíme, od čeho se osvobozujeme, a tím je danost a předmětnost reálného světa.

¹¹³ Tamtéž, str. 44.

¹¹⁴ Tamtéž, str. 48.

Zde je nastíněn základ lidské svobody, o níž Patočka říká, že je to „*druhá stránka transcendence Ideje*“. ¹¹⁵ Je nutné zdůraznit, že *idea* není nikdy „původně“ předmětná, ani původně „uchopitelná“! Žádná skutečnost nebyla natolik skutečná, aby dokázala napovědět, čím, nebo co ona *ideje* „je“. Podle Patočky to podstatné pro člověka jako takového je, že neustále žije z „odvrácenosti“ od Ideje, i když „život“ původně žije z Ideje. Je to asi tak stejné, jako když řekneme, že žijeme hlavně proto, že existuje nějaké „slunce“, ale přesto nikdy nemůžeme se spokojit s moderní materiálně-fyzikální představou o Slunci, která se přidržuje toho, že je to jen nějaká „ohnivá koule“, která je stokrát větší než naše planeta Země, která kolem něho je obíhá. Ostatně Platónovo podobenství o jeskyni, v němž je Slunce zobrazováno, jako osvobozující idea, která září za tím vším, co nás poutalo v jeskyni, je nejlepším příkladem toho, co znamená „lidská svoboda“. Svobodni jsme především tehdy, když po vystoupení k Slunci, v němž se cítíme nejvíce šťastni, tedy „sjednocení“ se světlem, se rozhodneme sestoupit „zpět“ do jeskyně, v němž jsme byli předtím předmětně upoutáni.

Podle Patočky se tedy idea, která je vždy „nad-předmětná“ musí z hlediska „předmětnosti“ jevit jako pouhá nicota, tedy jako „nic“. Zde je položeno jádro Patočkova pojetí „svobody jako zkušenosti“, jelikož tato „*zkušenost svobody je právě zkušenost nicotnosti reálného světa zůstaveného sobě samému.*“ ¹¹⁶ Takto pojatý platonismus podle Patočky ukazuje důstojnost člověka v pravém světle a, je součástí jeho „svobodného“ přístupu ke světu, především k sobě samému. Tento platonismus dává člověku tušit, že je zde vždy něco vyššího, než je on sám, i když jak Patočka poznamenává, tento platonismus je od svého základu „chudý“ tím, že se nikdy nemůže opřít o tzv. vědecký systém, který by toto „přesahující“ mohl dokazovat, protože se toho historicky od samého počátku vzdal. Druhou stránkou „negativního platonismu“ je jeho „bohatost“, protože tato část z filosofie činí to výjimečné, co člověka vede k pravdě, která není nikdy „časová“, nýbrž je vždy svou podstatou „nadčasová“.

Závěrem k této podkapitole bych chtěl říci, že Patočkova koncepce „svobody“, jakožto „zkušenosti“, je něco, co u Heideggera vyloženě nenajdeme. Přesto se obsahově tyto filosofie obou filosofů prolínají a do jisté míry doplňují. Tím prvním střetnutím je pojetí „člověka“ jako takového, kterého Heidegger rozvrhuje ve své „analytice Dasein“, v níž se snaží dokázat „možnost“ rozumění „bytí“, a to tak, že „pobyt svému bytí od počátku již

¹¹⁵ Tamtéž, str. 52.

¹¹⁶ Tamtéž, str. 55.

rozumí“. Tím druhým je „svět“, v němž člověk existuje, tedy žije. Zde se člověk musí vypořádat nejprve se svojí vržeností do světa, v němž je upadávající skrze své „smysly“, v nichž poznává „světskost“ (reálnost) světa. Tím třetím je „Bytí“ samo, tedy „Idea“, která je svou podstatou člověku na jedné straně tak „blízká“, a na druhé neskonalé „vzdálená“. Zde se prolínají celé dějiny lidstva, jelikož tomuto lidstvu byla dána „možnost – svoboda“ se k těmto „počátkům“ udávajícím životu smysl vztahovat. Brát na vědomí.

Závěr

Počáteční otázka, která byla v úvodu této práce položena, se i po sepsání diplomové práce dostatečně nevyřešila. Je tomu proto, že „svoboda“, jejíž význam tkví v člověku samotném, stojí stále na počátku svého porozumění. Pořád se ocitáme před nevyřešenou otázkou „kdo je člověk?“, a to i tehdy, když jsme ho rozpitvali do molekul a různých atomů. A možná právě proto. Otázka „kdo je člověk?“, dle mého názoru úzce souvisí se „svobodou“. Jde o „svobodné“ nazírání na člověka. V tomto nazírání se překonává naše dějinnost, obsahující naši osudovost. V dějinnosti se život člověka zaznamenává, z této dějinnosti se nám před náš zrak člověk neustále navrácí. Pokud se jedná o definování existence, tak můžeme použít Nietzscheho „věčný návrat téhož“, ale pokud se jedná o svobodné nazírání na podstatu člověka, který jest tehdy, pokud vlastní bytí svého „tu“, tak nám tento výrok nepostačí, jelikož jsme sami tímto návratem.

Heideggerova filosofie rozvíjí myšlenku vztahující se k samotnému bytí. V tomto bytí je člověk obsažen a nachází v něm své rozumění. V rozumění bytí se náš život stává snesitelnějším, jelikož se o něj „staráme“. V této starosti se naše „bytí tu“ rozvrhuje a to skrze námi prožívanou každodennost. V každodennosti pobyt zakouší nejprve „světскost“ světa, v níž užívá její předmětnost. Svým žitím se pobyt naučí s předmětností světa zacházet. Jeho zacházení se světem ho odtrhává od původního rozumění bytí, v němž „svět“ přestává být „světským“, nýbrž naopak svět se zde jeví jako „svobodný prostor“, jenž je součástí každé existence. Tento „svobodný prostor“ je skryt v každém předpokladu našeho konání, v němž se stáváme celí. Možnost „být celý“ znamená totéž co otevřenost bytí pobytu. Pobyt odemýká toto bytí skrze své rozumění. V tomto odemýkání bytí zakouší jeho „nezahalenost“, znamenající totéž co „neskrytost“ (die Unverborgenheit), která je Heideggerem definována jako pravda „a-lethéa“. K této pravdě patří „možnost být celý“. V této možnosti pobyt zakouší „otevřenost pole“ v němž zakouší zjevnost svého bytí „tu“. Pravda a otevřenost je podmínkou pro pochopení svobody, vedoucí k odemčení bytí, kterému my ze své podstaty rozumíme. Otevřenost našeho „tu“ předpokládá naše bytostné rozpoložení, v němž se odhodláváme k rozumění našeho bytí, abychom mohli navázat na naši autentickou podobu, i za předpokladu, že budeme po celou dobu neautentickými. Svoboda otevírá možnost rozumění naší smrtelnosti, v níž jsme časově koneční. Nebýt této možnosti, nikdy by nemohlo dojít k určení „co je bytí ve spojitosti s ne-bytím“. Smrtelnost našeho „tu“ se odehrává skrze „časovost“, v němž se pobyt časí. V čase má pobyt možnost

být součástí vnitřní souvislosti, která náš život „počátkuje“, tedy navrácí k počátkům. V těchto počátcích se ohlašuje bytí ve své původnosti. O původnosti, pokud hovoříme o „původu“ bytí, je to stejné, jako když budeme hovořit o „počátku“ (Anfang)! Myšlení, které myslí počátky je ve svém způsobu tázání svobodné. Svoboda myšlení je „svobodné nazírání“. V tomto nazírání zakoušíme sami sebe. Zkušenost a svoboda dává našemu životu smysl, jen pokud se s nimi vyrovnáváme, tedy dáváme je do rovnováhy.

Pokud je Heideggerovi vytýkán jeho filosofický antropologismus, obsažený v jeho epochálním díle *Bytí a čas*, pak to znamená, že není řádně pochopena jeho koncepce „existence“ pobytu, který je osvobozený od metafyzického tradovaného „subjektivismu“, který člověka definoval jako „animal rationale“. Pozdější Heidegger tento svůj filosofický antropologismus v *Bytí a čase* uznává, a to z toho důvodu, že jeho filosofie udělala krok k samotnému myšlení. V jeho filosofickém antropologismu je přítomná snaha udělat krok „od“ západoevropského myšlení k myšlení, které myslí. Toto nové myšlení Heidegger specifikuje již v úvodu zmiňovanou „světlinou“, v níž se bytí nechává vidět. Kdybychom to měli ještě blíže pojmut, tak „světlina“, která myšlení otevírá, je volným, tedy svobodným polem bytí. Heidegger si sám uvědomuje, že v otázce „co znamená myslet?“ stojíme ještě na začátku této otázky, když říká:

„My všichni potřebujeme ještě výchovu k myšlení a ještě jakési vědění o tom, co znamená být či nebýt vychován v myšlení.“¹¹⁷

V této práci jsem se pokusil o průnik k podstatě toho, co Heidegger chápe pod pojmem „svoboda“, k níž patří „existence“, která je předpokladem rozumění. Zjištěním bylo, že „svoboda“ je v této filosofii více než přítomná, a to v podobě „otevřeného pole“, v níž zakoušíme možnost našeho rozumění bytí. I tak stojíme stále ještě na začátku úvodní otázky, jelikož naše tázání se nám postupně „odkrývá“ a vyžaduje svůj vnitřní čas, který vede po cestě našeho poznání.

¹¹⁷HEIDEGGER, Martin. *Konec filosofie a úkol myšlení: přednášky z antické filosofie*. Praha: OIKUMENH, 1993, str. 35.

Seznam použité literatury

- BIEMEL, Walter. *Martin Heidegger*. Praha: Mladá fronta, 1995. ISBN 80-204-0268-3.
- FIGAL, Günter. *Jak rozumět? K pojetí hermeneutiky u Heideggera. Filozofia*, přeložil Ivan Chvatík, 2004, roč. 59. 2004. č. 8.
- FIGAL, Günter, KOUBA, Pavel a Ondřej ŠVEC, ed. *Úvod do Heideggera*. Praha: Academia, 2007. ISBN 978-80-200-1553-2.
- FIGAL, Günter, *Martin Heidegger, Phänomenologie der Freiheit*, 3. Auflage, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim 2000. ISBN 3-89547-721-4.
- GRONDIN, Jean. *Úvod do hermeneutiky*. Praha: Oikoymenh, 1997. Oikúmené. ISBN 80-860-0543-7.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Vyd. druhé. Praha: OIKOMENH, 2002. ISBN 80-7298-048-3.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 17. Aufl., Tübingen: Max Niemeyer, 1993. ISBN 3-484-70122-6.
- HEIDEGGER, Martin. *O pravdě a Bytí*. Praha: Mladá fronta, 1993. Váhy (Mladá fronta). ISBN 80-204-0416-3.
- HEIDEGGER, Martin a [Z NĚMECKÉHO ORIGINÁLU .. PŘELOŽIL PETR KURKA]. *O humanismu*. Praha: Ježek, 2000. ISBN 80-859-9632-4.
- HEIDEGGER, Martin. *Věk obrazu světa*. Praha: OIKOYMENH, 2013. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 978-80-7298-490-9.
- HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 80-852-4139-0.
- HEIDEGGER, Martin, KOUBA, Pavel a Ondřej ŠVEC, ed. *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2004. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 80-729-8083-1.

HEIDEGGER, Martin. *Konec filosofie a úkol myšlení: přednášky z antické filosofie*. Praha: OIKUMENH, 1993. ISBN 80-85241-41-2.

HEIDEGGER, Martin, *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, Hrsg. F.-W. von Herrmann, 2000, VII, ISBN 978-3-465-03098-0.

HOGENOVÁ, Anna. *Tázání je zbožností myšlení*. Praha: Eurolex Bohemia ve spolupráci s VIP Books, 2007. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 978-807-3790-066.

LEVINAS, Emmanuel. *Objevování existence s Husserlem a Heideggerem*. Červený kostelec: Pavel Mervart, 2014. ISBN 978-80-7465-127-4.

MICHŇÁK, Karel. *Metafyzika subjektivity a její pojetí člověka jako animal rationale*. Univerzita Karlova / Acta Universalis Carolinae, Praha 1968, 130 stran

PATOČKA, Jan, KOUBA, Pavel a Ondřej ŠVEC, ed. *Fenomenologické spisy*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-420-6.

PATOČKA, Jan, Ivan CHVATÍK a Pavel KOUBA. *Péče o duši*. Praha: Oikoymenh, 1996. ISBN 80-860-0524-0.

PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*. Praha: Československý spisovatel, 1990. ISBN 80-202-0235-8.

PATOČKA, Jan. *Sókratés: přednášky z antické filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakl., 1991. ISBN 80-042-5383-0.

RICOEUR, Paul. *Úkol hermeneutiky: (Eseje o hermeneutice)*. Praha: Filosofia, 2004. ISBN 80-7007-185-0.

RICHTER, Ewald. *Die Frage nach Wahrheit*, Martin-Heidegger-Gesellschaft, Band 4, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. ISBN 978-3-465-02702-7.

THOMÄ, Dieter. HEIDEGGER. *HANDBUCH. Leben-Werk-Wirkung.*, Verlag J.B. Metzger, Stuttgart-Weimar, 2003. ISBN 9783476018045

Summary

This master thesis outlined a possible answer to the question of the meaning of freedom in the existential philosophy of Martin Heidegger. Freedom was identified as the “field of open possibilities” in which the sense of being is opening to us in the existential experience. This is why, to understand the existential freedom, it is also necessary to understand the being of a human being in his Dasein in the world. In the existence of Dasein lies the meaning of freedom as the openness of the possibilities of the world which we inhabit. In his existential philosophy, Heidegger attempts to show this relationship between Dasein and freedom in the connection with the existential unclosedness of the sense of being.

What has been held against Heidegger is the philosophical anthropology he had surrendered to in his work *Being and Time*. However, this means that his concept of the “existence of the Dasein”, freed from the subjectivism according to the Cartesian tradition, defining the human being as “cogito”, has not been properly understood. Heidegger’s concept of Dasein is directed towards revealing of the temporality in the world.

In this thesis, I have attempted to analyze the problem of how Heidegger understands the term “freedom”. Freedom is, according to him, the existential characteristics of Dasein which is determined by time and temporality. In time and temporality, the historical character of freedom is opening through the fundamental feature of the existence of the human being in the world.