

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Stela Chvojková

Bytí k smrti:

smrt a časovost ve filosofii Martina Heideggera

Being-Towards-Death:
Death and Temporality in Martin Heidegger's Philosophy

Praha 2018

Vedoucí práce: doc. Jakub Čapek, Ph.D.

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala vedoucímu své práce, doc. Jakubu Čapkovi, Ph.D., za velikou ochotu, s jakou přistupoval ke konzultacím, a za jeho inspirativní poznámky a připomínky.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 3. srpna 2018

Stela Chvojková

Klíčová slova

Heidegger, smrt, konečnost, bytí k smrti, autenticita, úzkost

Key words

Heidegger, death, finitude, being-towards-death, authenticity, anxiety

Abstrakt

Tato bakalářská práce si klade za cíl předvést komplexní analýzu koncepce smrti a bytí k smrti ve filosofii Martina Heideggera, zejména v *Bytí a čase*. Analýza nejprve odmítá běžný způsob porozumění smrti a ukazuje tak, čím smrt být nemůže. Potom se zabývá Heideggerovou definicí smrti jako význačné možnosti pobytu, která může být uchopena pouze skrze vztah k vlastnímu konci. Snaží se poukázat na důležitost role, kterou hraje smrt a jistota o vlastní konečnosti v ontologii pobytu, a to jak sama o sobě, tak jako základ autentického a neautentického modu existence. Závěrečná část předkládá možné řešení problému přechodu mezi neautenticitou a autenticitou a zabývá se také ontologickou pozicí úzkosti.

Abstract

This bachelor thesis aims to present a complex analysis of the conception of death and being-towards-death in the philosophy of Martin Heidegger, especially in *Being and Time*. The analysis starts with showing what death can not be by rejecting the prevailing understanding of death. Then it deals with the way Heidegger defines death as the specific possibility of *Dasein*, which can only be understood from the relationship to one's own end. It points to the importance of the role that death and certainty of one's finitude are playing in the ontology of *Dasein*, both in itself and as a fundament of authentic and inauthentic mode of existence. The final part presents a possible solution to the problem of the change from inauthenticity to authenticity and also deals with the ontological position of anxiety.

Obsah

1. Úvod.....	7
2. Smrt a problém celosti pobytu	9
2.1 Modely neukončenosti a spění ke konci.....	10
2.2 Smrt a druzí	13
2.3 Možnost	14
3. Bytí k smrti.....	17
3.1 Neautentické bytí k smrti.....	20
3.2 Autentické bytí k smrti	22
4. Potíže s autenticitou, úzkost, časovost	28
5. Závěr.....	38
Seznam použité literatury	39

1. Úvod

Úkolem, který si Heidegger v *Bytí a čase*¹ klade, je znovu položit otázku, která podle jeho soudu od dob Platónových a Aristotelových bádání umlkla, totiž otázku po smyslu bytí. Dříve než však přistoupí k samotnému tázání, musí vyjasnit vůbec možnost porozumění bytí. K tomu je zapotřebí, aby bylo nejprve tématem zkoumání učiněno samotné jsoucno, které je tazatelem a k němuž porozumění patří, lépe řečeno jsoucno, jemuž jsou tázání a porozumění modem bytí; pro způsob bytí tohoto jsoucna pak Heidegger vyhrazuje termín *pobyt* (*Dasein*).

Heideggerovi tak ze všeho nejdříve jde o to, původně interpretovat pobyt v jeho bytí. Původní ontologická interpretace nějakého jsoucna, tak jak je představena v § 45, však vyžaduje, aby byl jejím tématem *celek* tohoto jsoucna, a to v jednotě jeho možných strukturních momentů. A právě otázka celosti pobytu je tím, co Heideggera přivede k analýze smrti, neboť, jak uvidíme později, teprve skrze vztah pobytu k jeho možnosti smrti může být pobyt uchopen jako celek.

Naším úkolem bude v následujících řádcích pečlivě projít tento Heideggerův výklad o smrti a následně ukázat, že analýza smrti pro Heideggerovu filosofii neznamena jen splnění nutné podmínky, po které by teprve bylo možno k původní ontologické interpretaci pobytu přejít, nýbrž že smrt sama hraje v ontologii pobytu klíčovou a zcela nezastupitelnou roli.

V první části práce nejprve vymezíme Heideggerův pojem smrti od běžného chápání tohoto fenoménu, a to jednak pomocí srovnání konečnosti pobytu s modely, které ilustrují končení příručních, výskytových a živých jsoucenc, jednak skrze problém možnosti zakoušení smrti druhých. Následně ukážeme, proč tyto běžné cesty k porozumění smrti selhávají – smrt určíme jako možnost pobytu a spolu s ostatními jeho možnostmi ji odlišíme od možností nitrosvětských jsoucenc.

V centrální části se budeme zabývat vztahem pobytu k jeho možnosti smrti, což se ukáže jako jediný možný způsob, jak smrt uchopit, a také se zaměříme na to, jak různé podoby tohoto vztahu zakládají autentický a neautentický modus bytí pobytu. Spolu s Heideggerem předložíme plný existenciální pojem smrti a postupně vyložíme každé z jejích určení.

Na závěr se pokusíme Heideggerovu koncepci hájit proti několika potížím, které jí mohou být vytýkány, a zároveň v dialogu s některými interprety Heideggerova pojetí navrhneme možné řešení problému přechodu mezi neautentickým a autentickým modem

¹ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2002. Přeložili Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček a Jiří Němec. Dále jen: *Bytí a čas*. Pro přehlednost bude u každé citace uveden také odkaz do německého vydání: HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1972. Dále jen: *SuZ*.

existence a ontologického zařazení momentu vlastní úzkosti. Svá tvrzení se budeme snažit doložit také propojením analýzy bytí k smrti s analýzou časovosti, zejména pokud se jedná o autentickou podobu obojího.

2. Smrt a problém celosti pobytu

Jak jsme naznačili v úvodu, Heidegger si klade za cíl provést původní ontologickou interpretaci pobytu, při které je třeba analyzované jsoucnou uchopit jako celek v jednotě jeho strukturních momentů. Z přípravné analýzy pobytu, které je věnován celý první oddíl první části *Bytí a času*, však vysvítá následující: Pobyt je způsob bytí takového jsoucnou, jemuž v jeho bytí jde o toto bytí samo. Bytím pobytu je *starost (Sorge)*. Primárním momentem starosti je být *v předstihu (vorweg)* před sebou samým, to znamená vztahovat se ke svému ‚moci být‘, být nějakou možností sebe sama. Jestliže se ale pobyt neustále vztahuje k nějakému svému ‚ještě ne‘, k nějaké své možnosti, zdá se, že pobytu neustále něco chybí, že je jeho skladbě bytostně vlastní stálá neuzavřenost, a že tedy snad není možné jej v jeho celku uchopit.

Problém celosti je představen § 45 *Bytí a času*,² prostupuje však celou následující analýzu, tedy téměř celý druhý oddíl první části Heideggerova spisu. Tuto nesnáz nelze v žádném případě obejít tím způsobem, že bychom se pobyt pokusili uchopit ve chvíli, kdy už jsou všechny jeho možnosti vyčerpány a nic mu tudíž nechybí. V okamžiku uskutečnění jeho posledního ‚moci být‘ totiž pobyt sice pozbývá své neukončenosti, zároveň s tím však, a to je mnohem důležitější, ztrácí také své ‚bytí-tu‘ neboli *pobývání (da-sein)*,³ a není již tedy možné zakoušet jej jako *jsoucí*. Tím spíše se může zdát, že tato necelost je bytostným určením bytí pobytu, a že dokud pobyt jest, nemůže tudíž své celosti dosáhnout. Je-li tato necelost pobytu skutečně vlastní, je také jasné, že důvod, pro který není možné uchopit pobyt v jeho celku, naprosto nespočívá v omezenosti našich poznávacích schopností, protože pobyt pak vůbec nemůže být jinak než jako necelý.

Řekli jsme, že pobyt je stále v předstihu před sebou samým, neustále se vztahuje k nějakému svému ‚moci být‘, a proto se zdá, že z jeho skladby nutně vyplývá jeho neukončenost a necelost. K ‚ještě ne‘ pobytu ale patří, dokud pobyt jest, vždy také jeho poslední ‚moci být‘, to jest „konec“ pobytu, tedy *smrt*. Proto je před tím, než bude původní

² *Bytí a čas*, s. 268-270. / SuZ 232-234.

³ Ačkoliv považujeme za vhodné držet se v tomto ohledu tradice a překládat *Dasein* jako *pobyt* a *da-sein* jako ‚bytí-tu‘, je třeba mít se na pozoru, aby se takovým překladem neztrácely některé etymologické souvislosti, které jsou pro Heideggerův výklad důležité. Z toho důvodu užíváme v tomto kontextu slova *pobývání*, které v českém překladu nenajdeme, aby byla souvislost se slovem *pobyt* na první pohled zřejmá. Martin Pokorný ve svém článku *Dasein a jeho možnosti* souhlasí, že po obsahové stránce je slovo *pobývání* výhodné, vyčítá mu však jeho nesklonnost a jako novou překladovou variantu navrhuje slovo „byť“ v jeho původním významu (coby „způsob života“), protože to podle Pokorného „postrádá nepatřičné konotace dočasného přesunu jinam“. Onu dočasnost, kterou můžeme ve slovech *pobyt* a *pobývání* cítit, však považujeme naopak za jednu z velkých výhod tohoto překladu. POKORNÝ, Martin. *Dasein a jeho možnosti. Reflexe*. 2017, 52, s. 161-164.

ontologická interpretace pobytu prohlášena za nemožnou z důvodu necelosti pobytu, třeba tento konec, coby omezení pobytu a určení možnosti jeho celosti, důkladně zanalyzovat. Úkolem následujících řádků tak bude společně s Heideggerem projít cestu zkoumání neukončenosti a smrti a dospět k existenciálnímu pojmu smrti, na základě něhož bude teprve možné rozhodnout, zda je pobytu skutečně bytostně vlastní neukončenost a necelost, a není-li tedy možné provést jeho původní ontologickou interpretaci.

2.1 Modely neukončenosti a spění ke konci

Heidegger se problému neukončenosti a končení věnuje především v § 48 – pro jejich uchopení zde nabízí tři myšlenkové modely, které vycházejí z končení nebo spění ke konci nitrosvětských jsoucn, a zkoumá, nakolik je možné jimi ilustrovat končení pobytu. Dva z těchto modelů nejprve slouží k tomu, aby podoby spění k celosti pobytu vymezipily negativně, třetí pak představuje nástin toho, jakým způsobem je třeba se při analýze ubírat, ačkoli je nakonec jako ne tak docela vyhovující také odmítnut.

Prvním z modelů neukončenosti a spění ke konci je *chybění* „do sumy“, ilustrované na příkladu chybění zbytku dlužené sumy peněz. Tento model zastupuje neukončenost některých příručních jsoucn: neukončenost chybění je charakterizována tím, že něco něčemu náleží, ale zatím to ještě chybí – tedy to, co k sobě patří, ještě není pohromadě. Ono *„ještě ne“* tak představuje například zbylý obnos, který ještě není *po ruce*. Spění ke konci pak spočívá v tom, že chybějící části se k sobě postupně připojují, a vzniklý celek je pak *sumou*. Důležité je, že části, které nejsou ještě k dispozici a mají být doplněny, mají shodný způsob bytí jako ty, které již k dispozici jsou, a především, že přidáním chybějících částí se nic nezmění na způsobu bytí zbytku, tedy různé části výsledné sumy jsou vůči sobě navzájem zcela netečné. Z této netečnosti lze vyčíst, že model neukončenosti coby chybění do sumy nemůže ilustrovat způsob bytí pobytu, protože to je právě bytostně určeno tím, že pobytu v jeho bytí o toto bytí jde. Chybění tak postihuje pouze příruční jsoucn, která jsou jako taková vůči svým chybějícím částem zcela lhostejná, respektive k nim ani lhostejná být nemohou, protože se k nim ani vůbec nijak nevztahují. Tento model tedy Heidegger odmítá jako pro uchopení pobytu nenáležitý, protože pobyt naprosto není na způsob nitrosvětského příručního jsoucn a už vůbec si nelze představovat, že by snad pobyt šel ke svému konci tím, že by se k němu průběžně přidávalo cosi, co už tu někde nějak je k dispozici. Představa celku pobytu jako sumy vzájemně nezávislých nitrosvětských jsoucn je nesmyslná, a to tím spíše, že „nelze

řící, že pobyt jest úplný až tehdy, když se jeho ‚ještě ne‘ naplní, protože právě tehdy již není. Pobyt existuje vždy již právě tak, že jeho ‚ještě ne‘ k němu *patří*.“⁴

Druhým modelem neukončenosti, který ukazuje, jak se to má se spěním ke konci u některých výskytových jsoucn, je model dorůstajícího měsíce. Dorůstajícímu měsíci chybí určitá část k tomu, aby se dostal do úplňku. Jeho ‚ještě ne‘ se uskutečňuje, a tudíž zmenšuje tím, jak se Měsíc pohybuje kolem Země a pro nás se tak stává viditelné více a více z jeho osvětlené části. Měsíc samotný je ale samozřejmě pořád přítomen celý – jeho ‚ještě ne‘ neznámá, že by nějaká část měsíce ještě nebyla uskutečněna, nebo že by jeho části zatím nebyly pohromadě, nýbrž jedná se čistě o otázku našeho vněmového uchopení. Naproti tomu ‚ještě ne‘ pobytu je opravdu pouhou možností, a pobyt sám se jí musí stát, to znamená: musí být svou možností (*accusativus objectivus*)⁵. Dalším ohledem (který však Heidegger nezmiňuje), ve kterém model dorůstajícího měsíce nekoresponduje s pobyt, je časová určitost, resp. neurčitost konce. Zatímco není těžké předpovědět, kdy se měsíc dostane do úplňku, pobyt „nezná dne ani hodiny“, a tato neurčitost se později ukáže jako velmi důležité pozitivní určení smrti. Model dorůstajícího měsíce tak neilustruje způsob bytí pobytu, nýbrž možnost některých výskytových jsoucn být vnímána jako mizející nebo objevující se.

Třetím a pobytu nejvíce se blížícím je model zrajícího plodu, který má patrně ilustrovat spění ke konci u živých bytostí. Tak jako pobyt se svým ‚moci být‘ musí sám stát, i plod ve svém zrání sám⁶ uskutečňuje svá ‚ještě ne‘, a oba jsou tímto svým ‚ještě ne‘ určení – „plod sám spěje ke zralosti a toto spění charakterizuje jeho bytí jako bytí plodu. Nelze myslit nic, co přidáno k plodu, bylo by s to odstranit jeho nezralost, kdyby toto jsoucn nedozrálo *samo od sebe*.“⁷ V případě plodu tak nelze hovořit o neúplnosti, která by se dala odstranit přidáváním něčeho dalšího, co už se nějak vyskytuje a co je vůči plodu inertní, tak jako u chybění do sumy; naopak: ono určující ‚ještě ne‘ plodu (zralost) je „plod sám v jeho specifickém způsobu bytí“.⁸ Jak jsme však už naznačili, ani model plodu není pro pobyt zcela přílehlý. Rozdíl zde spočívá v poněkud enigmatickém pojmu *plnosti* (*Vollendung*), které podle Heideggera dosahuje plod vždy zároveň se svým dozráním, zatímco pobyt může být (a obvykle bývá) v okamžiku svého konce nenaplněný, nebo mohl naopak dosáhnout své *zralosti* (*Reife*) již dříve. „Zralostí dosahuje plod své *plnosti*. Je však smrt, k níž dospívá

⁴ *Bytí a čas*, s. 279. / *SuZ* 243.

⁵ V češtině se sloveso být s akuzativem nepojí, proto je v závorce zdůrazněno, že v tomto případě tomu tak je - "být svou možností" je podobné spojení jako "žít svou možností" nebo "vykonávat svou možností". Tato slovesa se v češtině s akuzativem pojí běžně, Heideggerovi však jde o bytí, proto je zde vytvořena pro češtinu neobvyklá vazba slovesa "být" s předmětem v akuzativu.

⁶ Tím však ani v případě plodu, ani v případě pobytu není myšleno, že by to „dokázal sám“ a „bez pomoci“.

⁷ *Bytí a čas*, s. 280. / *SuZ* 243.

⁸ *Bytí a čas*, s. 280. / *SuZ* 243.

pobyt, naplněním v tomto smyslu? Jistě, smrtí se <naplnil jeho čas>. Ale vyčerpání tím pobyt také nutně své specifické možnosti? Nebyly mu naopak právě odňaty?“⁹ Z této Heideggerovy formulace by se mohlo zdát, že zralost a plnost plodu záleží ve vyčerpání jeho specifických možností, z příslušné pasáže však není jasné, co by zralost nebo plnost měla znamenat ve vztahu k pobytu, který by bez svých možností již pobyttem nebyl.

Spíše jde tedy o to, že zde Heidegger odmítá, že by měl pobyt nějakou předurčenou plnost, ke které by jeho bytí špelo – předně se tímto příkladem patrně vyrovnává s aristotelskou teleologickou koncepcí přírody, ve které mají všechny entity včetně člověka pevně a předem daný cíl, ke kterému jsou utvořeny a přirozeně k němu tíhnou, a podle toho, nakolik se k němu nakonec přiblíží, může být jejich život naplněn, či nikoli: „Tedy každá věc jest přirozeně taková, jak je utvořena, a je utvořena tak, jak to odpovídá její přirozenosti ... Jest však utvořena účelně, i je přirozeně určena pro určitý účel.“¹⁰ „Zdaž tesař a švec mají svůj určitý úkol a činnost, člověk však jako člověk nikoli, ale je zrozen k nečinnosti?“¹¹ Nadto Heidegger odmítá představu, že by takovou plností, ke které by snad pobyt tíhl, byla smrt; jak vzápětí uvidíme, ke své smrti se vztahuje zcela jinak. Pobyt rozhodně není pouhým přechodem od možnosti k (určité, předem dané) skutečnosti, nemá takto dopředu jasně určený úkol, který by „měl“ plnit (kromě toho, že jest mu být). A už vůbec nemůže být řeč o tom, že by součástí jeho úkolu bylo i „dobře zemřít“, tak jako byla v některých antických představách součástí dobrého života i dobrá, nejlépe hrdinná smrt.

Ať už se to však se zralostí a plností má jakkoli, důležité je, že se nám ukázala nutnost především se vyvarovat toho, abychom pobyt postavili naroveň nitrosvětškému jsoucnu, které má charakter příručnosti nebo výskytu, protože končení pobytu nespočívá ani v dovršení sumy věcí, ani v odhalení skutečnosti, která pouze dříve nebyla patrná. Ze stejného důvodu nelze o konci pobytu mluvit ani jako o prostém mizení, které v případě výskytových jsoucen znamená, že se právě přestala vyskytovat a zmizela, tak jako mizí déšť, a v případě jsoucen příručních, že byla spotřebována a nejsou již k dispozici, tak jako když dojde chléb. A nelze ani říci, že by se pobyt vyskytoval s koncem, který by ho vymezoval, tak jako je cesta vymezena tím, že někde končí. Vidíme tudíž, že modely, které popisují různé způsoby končení u nitrosvětšských jsoucen, je v souvislosti s pobyttem nutno odmítnout. Než však přistoupíme k pozitivnímu vymezení existenciálního pojmu smrti, budeme se věnovat motivu, který je pro Heideggerovo pojetí klíčový, a tím je vztah smrti a druhých.

⁹ *Bytí a čas*, s. 280. / *SuZ* 244.

¹⁰ ARISTOTELÉS. *Fyzika*. Praha: Rezek, 1996. Přeložil Antonín Kříž, s. 63/199a10.

¹¹ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Praha: Rezek, 1996. Přeložil Antonín Kříž, s. 35/1097b25-30.

2.2 Smrt a druzí

Uvedli jsme, že se zdá, že pobyt nemůže dosáhnout své celosti, protože když jí dosáhne, ztrácí tím zároveň své ‚bytí ve světě‘ (*In-der-Welt-sein*). Vlastní přechod k ‚nebytí tu‘ (nepobývání)¹² tak pobyt nemůže zakoušet. Co však zakoušet může, je úmrtí druhých. V následujících odstavcích se pokusíme nastínit, jak Heidegger k otázce smrti a druhých přistupuje, a to především v § 47.

Pobyt může zakoušet smrt¹³ druhých, protože je vždy bytostně také *spolubytím* (*Mitsein*) s druhými. Otázkou však zůstává, může-li na pozorování smrti druhých být založena také původní ontologická interpretace. Totiž vzhledem k tomu, že zemřít znamená ztratit své ‚bytí ve světě‘, ani druhý pobyt není po smrti již pobytem. V okamžiku smrti se mění způsob bytí umírajícího z pobytu na nepobytové jsoucno, stává se pouhým výskytem. Nelze sice říci, že by se náhle jednalo jen o neživé těleso – spíše jde o něco, co *už nežije* – zároveň je však třeba mít na paměti, že nebožtík *už tu není*, *už nepobývá*. Pozůstalí tak sice mohou ještě *být s ním*, ale toto *spolubytí* pozůstalých s mrtvým se odehrává jen *ze světa*, který společně se zemřelým sdíleli, a pak zase právě nezakouší skončenost zemřelého. A už vůbec není možné zakoušet samotný přechod druhého k nebytí – pozůstalí mohou prožívat ztrátu přítele nebo příbuzného, ale nikdy ne jeho vlastní ztrátu ‚bytí tu‘.¹⁴ Ukazuje se tudíž, že není možné zakusit umírání druhého v pravém slova smyslu, lze pouze být „u toho“, a nelze tedy tímto způsobem postihnout končení jako způsob bytí pobytu.¹⁵

Pokusy o výklad smrti z pozorování „umírání“ druhých troskotají podle Heideggera především z toho důvodu, že spočívají na mylném předpokladu *naprosté nahraditelnosti* jednoho pobytu druhým, a tudíž zakusitelnosti toho, co je nemožné zakusit sám na sobě, pozorováním druhého. Pobyt se jistě mohou vzájemně *zastoupit* – zastupitelnost je dokonce stěžejní konstitutivní možností ‚bytí spolu‘. Při každodenním obstarávání se zastupitelnost „v něčem“ a „u něčeho“ uplatňuje jak zcela obecně (tak jako je každý pobyt zastupitelný třeba v tom, ‚někam dojít‘ nebo ‚něco přinést‘, a tak jako tomu odpovídají i prostředky denní potřeby, které jsou vyráběny tak, aby s nimi mohl zacházet každý), tak v rámci jednotlivých

¹² Viz poznámku č. 3.

¹³ V tomto odstavci jsou slova smrt, umírání atd. oproti zbylému textu užívána v jejich běžném významu. Později však uvidíme, že slovu *umírat* a *smrt* přiřkne Heidegger výrazně jiný význam, než je obvyklé, a je tedy třeba jednotlivé případy rozlišovat.

¹⁴ Dastur dokonce tvrdí, že právě to je důvodem, proč pozůstalí nelitují mrtvého, ale pouze sami sebe. Smrt bližního jim totiž ohlašuje jejich vlastní smrt, a to i v tom smyslu, že smrt velmi blízké osoby pro ně znamená zhroutení určité možnosti, ze které si doposud rozuměli v první řadě (jako být dcerou nebo bratrem), a je tak pro ně předznamenáním vlastního konce coby naprosté ztráty veškerého rozumění. DASTUR, Françoise. *Smrt: esej o konečnosti*. Praha: Karolinum, 2017. Přeložil Martin Pokorný, s. 103-104.

¹⁵ Podle Heideggera tedy není možné vykládat zkušenost smrti ze spolubytí. Později uvidíme, že tomu bude naopak: možnost autentického spolubytí bude vykládána ze smrtelnosti pobytu.

skupin, určených například profesí nebo společenským postavením. A protože pobyt si ve své každodennosti rozumí většinou z toho, co obstarává, je pro každodenní spolubytí zastupitelnost klíčová. Takto zastupitelný je ale pobyt vždy právě pouze „v něčem“ a „u něčeho“, tedy jakožto vykonavatel určité funkce nebo uživatel nějakého prostředku; nikdy ne v možnosti své vlastní smrti.¹⁶ Tak jako pobyt je jsoucnost, kterým jsem vždy já, je i smrt vždy bytostně moje, protože v ní jde o mé vlastní bytí jakožto pobytu. „*Nikdo nemůže pobytu odejmout jeho umírání.*“¹⁷

Je sice možné „jít za někoho na smrt“, to však může znamenat opět pouze „zastoupit jej v určité věci“ a taková oběť vede vždy pouze k oddálení jeho úmrtí. Nikdo nikdy nemůže z druhého jeho smrt sejmout. Jan Patočka k tomu říká, že v takových případech ostatně nikdy neumíráme v pravém slova smyslu „za druhého“, ale za určitou věc, kterou shledáváme hodnotnější než vlastní život.¹⁸ Françoise Dastur zase mluví o oběti z lásky, kterou pro druhého podstupujeme jen proto, abychom se vyhnuli oné nenapravitelné ztrátě, kterou by pro nás skon druhého znamenal. V každém případě však druhému můžeme věnovat jen určitý „čas navíc“, můžeme zpozdit jeho úmrtí; zemřít „za druhého“ ale nikdy nemůže znamenat zemřít „místo něj“, není možné „oprostit druhého od jeho smrtelnosti“. Každý musí umřít sám, nehledě na to, kolika bližními je přitom obklopen.¹⁹ Svou smrt, tedy své specifické „ještě ne“, možnost být, ve které jde o bytí pobytu vůbec, tak musí každý pobyt vzít vždy sám na sebe. Jako takovou není možné smrt pojímat jako pouhou událost ve světě, ale je nutné ji chápat jako existenciální fenomén, který je bytostně vlastní každému pobytu a ve kterém je pobyt vždy absolutně nezastupitelný, protože smrt je tím, že je vždy moje, bytostně určena.

2.3 Možnost

Z dosavadního vyplynulo, že v bytí pobytu je sice vždy zahrnuto nějaké „moci být“, nějaké jeho „ještě ne“, a to včetně možnosti jeho konce, ale že z toho ještě není možné vyvozovat, že by pobytu byla vlastní taková neukončenost, jakou nacházíme u některých příručních a výskytových jsoucností. Dále jsme viděli, že uskutečněním všech svých možných „ještě ne“ se pobyt nestává úplným, protože zároveň s tím ztrácí své „bytí tu“; a také, že ve své možnosti smrti coby konci „bytí tu“ je každý pobyt naprosto nezastupitelný, protože smrt je

¹⁶ Mluví-li Heidegger o zastupitelnosti pobytu, má na mysli skutečně pouze pobyt v jeho každodenním obstarávání a jen vůči němu vymezuje možnost smrti. Nechce se tedy říci, že pobyt je plně zastupitelný ve všech svých možnostech s výjimkou smrti, jak by Heideggerovi mohli podsouvat někteří jeho kritici – ostatně zkoumání toho, nakolik může být pobyt zastoupen v určitých zvláštních oblastech, jako je láska, umění, náboženství a podobně, dalece přesahuje hranice ontologie, o níž jde Heideggerovi jedině.

¹⁷ *Bytí a čas* s. 276. / *SuZ* 240.

¹⁸ PATOČKA, Jan. *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 136.

¹⁹ DASTUR, Françoise. *Smrt: esej o konečnosti*. Přeložil Martin Pokorný, s. 104-105.

bytostně určena tím, že je vždy moje. V průběhu celého výkladu se tak neustále ukazovalo, jak důležitou roli hraje v Heideggerově pojetí smrti i pobytu vůbec termín *možnost*. Pro další postup bude proto klíčové především porozumět tomu, co Heidegger míní, mluví-li o možnosti vzhledem k pobytu, a jak se možnosti pobytu liší od možností příručních či výskytových jsoucn.

Jak totiž vidíme už v § 31, svým pojetím možnosti, resp. rozdílem, který činí mezi možnostmi pobytu a možnostmi nitrosvětského jsoucn, se Heidegger značně odklání od filosofické tradice, která *možnost* pojímala jen jako protiklad ke *skutečnosti* či *nutnosti*. Zatímco u nitrosvětských jsoucn totiž chápe možnost jako modální kategorii, která se od běžného pojetí příliš neliší – možnost na nepobytových jsoucnech označuje jen to, že něco „ještě není skutečné a nikdy není nutné,“ a charakterizuje tak cosi *pouze* možného a tedy ontologicky „nižšího“ než skutečnost a nutnost – možnost jako existenciál je podle Heideggera „nejpůvodnější a poslední pozitivní ontologické určení pobytu.“ Původnost v tomto případě znamená, že „pobyt není výskytové jsoucn, které má ještě jako přídavek tu vlastnost, že něco může, nýbrž je primárně bytím možnosti.“²⁰ Možnost pobytu tak neoznačuje nějaký stav, do něhož by se pobyt teprve mohl dostat, nebo snad cosi, co se na pobytu ještě nevyskytuje, ale způsob bytí pobytu, kterým pobyt vždy již nějak je. Pobyt je vždy bytostně svými možnostmi. Možnosti pobytu tak nepředstavují žádné tematicky uchopené, vedle sebe stojící možné varianty toho, jak se pobyt v budoucnu zachová, které by se zatím nad pobytem volně vznášely a z nichž by si pobyt později libovolně zvolil. Naopak, každý pobyt je vždy již do určitých možností vržen, nějakých možností se chopil a jiné tím pádem nechal padnout.

Že je pobyt bytostně svými možnostmi, to především značí, že si ze svých možností rozumí, protože způsobem bytí pobytu, ve kterém je svými možnostmi jako možnostmi, je rozumění (jakožto fundamentální existenciál, tedy ne nutně tematické uchopení). Rozumění se vždy vztahuje na celou strukturu ‚bytí ve světě‘, a teprve podle toho a z toho, jak si pobyt rozumí a z jakých možností, se mu také „odemykají“ neboli zpřístupňují nitrosvětská jsoucn ve své příručnosti a ve svých možnostech, a v posledku jsou tak možnosti pobytu ontologicky původnější než možnosti příručních jsoucn. Pobyt si může rozumět buď primárně ze sebe sama, ze svých vlastních možností, potom jeho rozumění Heidegger označuje jako vlastní, autentické, nebo (a tak se to s pobytem má zprvu a většinou) vychází jeho rozumění primárně ze světa, a potom jde o rozumění nevlastní, neautentické. Podle toho také dochází

²⁰ *Bytí a čas*, s. 175. / *SuZ* 143.

k existenciální modifikaci pobytu v autentické či neautentické bytí. Tyto dva módy existence, včetně jejich dalšího rozčlenění, problémů, které se k nim váží a fenoménů, v nichž jsou založeny, budou jedním z hlavních témat následujících kapitol.

Protože je pobyt jakožto bytostně rozumějící vždy svými možnostmi, je také existenciálně vždy něčím více, než by byl pouze obsahově jako výskytové jsoucno. Existenciálně je pobyt i všemi svými „ještě ne“, protože pobyt je svými možnostmi jakožto možnostmi, totiž tak, že se k nim vztahuje a toto vztahování samo je jeho způsobem bytí. Každý pobyt je tak bytostně vztahováním, Heideggerovým slovníkem „bytím ke“ svým možnostem. Odtud vychází řešení otázky (ke kterému se dostaneme později), jak může být pobyt uchopen jako celý, přestože je vždy nějakým svým „ještě ne“ a nějakou svou možností. Uvidíme totiž, že smrt je právě možností pobytu, a to dokonce jeho možností nejvlastnější.

3. Bytí k smrti

Nyní již můžeme přistoupit k tomu, abychom končení pobytu začali vymezovat také pozitivně, tak jak to Heidegger provádí v § 48 a zejména pak v §§ 50–53. V předchozí kapitole se ukázalo, že k plnému existenciálnímu pojmu smrti není možné dospět ani přes analogii s končením nepobytových jsoucen, ani skrze zakoušení úmrtí druhých. Spojíme-li tyto poznatky s výsledky analýzy způsobu, jakým Heidegger pojímá možnosti pobytu, dospějeme k tomu, že smrt je přístupná jedině ze vztahu mě jakožto pobytu k mé vlastní možnosti konce. Pojem smrti musí být totiž založen už v samotné skladbě mého pobytu, neboť smrt je bytostná možnost každého, kdo má tento způsob bytí, každý pobyt si ze své smrti vždy již nějak *rozumí* a nějak se k této možnosti vztahuje, a tedy vždy již nějak *je* touto svou možností. Smrt je tudíž nutné interpretovat přímo ze skladby pobytu, tedy z fenoménu starosti. Jedině tak je totiž možné ukázat, jak smrt konstituuje v pobytu jeho možnost být celý (a jak lze – skrze jeho vztahování ke smrti – pobyt jakožto celý uchopit a původně jej v jeho celosti interpretovat), a jedině tak je také možné se vyhnout slavné epikurejské aporii, podle níž smrt vůči nám není ničím, protože jsme tu buďto my – a pak není smrti, nebo je tu smrt – a pak už tu zase nejsme my, tedy není nikoho, kdo by smrt zakusil.²¹

V předběžné definici, kterou doplňuje a blíže rozpracovává později (a také my se k ní podrobněji dostaneme v další kapitole), mluví Heidegger v § 50 o smrti jako o *nejvlastnější, bezevztažné a nepředstižné možnosti*.²² Smrt je bytostná možnost, která je každému pobytu jeho *nejvlastnějším* ‚moci být‘, neboť ve smrti jde pobytu o jeho ‚bytí ve světě‘ vůbec – smrt je vlastně možností naprosté nemožnosti existence. Zároveň je *nepředstižnou* možností pobytu, neboť je jeho možností nejzazší, což (jak opět uvidíme později) především znamená, že jí už nemůžeme rozumět v rámci nějaké možnosti další, ale naopak ona sama tvoří rámec pro rozumění možnostem ostatním. Tuto svou možnost pak musí každý pobyt převzít sám a je v ní také zcela vyvázan ze vztahů s druhými, proto je určena jako *bezevztažná*. Z této charakteristiky vidíme, že smrt skutečně není nějakou událostí, která se ještě nevyskytuje – smrt je způsob bytí pobytu. „Smrt je způsob bytí, jež na sebe pobyt bere, jakmile jest.“²³ Protože je pobyt vždy svým ‚ještě ne‘, je také nutně vždy již svým koncem. Konec ve smyslu smrti ale není označením okamžiku, ve kterém pobyt „přichází o život“, protože pak už není ani pobyt, a není-li pobytu, není smrti: „Pobytově *jest* smrt jen v existenciálním bytí

²¹ LAERTIOS, Diogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1995. Přeložil Antonín Kolář, s. 419/X, 125.

²² *Bytí a čas*, s. 287. / SuZ 250-251.

²³ *Bytí a čas*, s. 281. / SuZ 245.

k smrti.“²⁴ Není tedy možné smrt uchopit jinak, než ze vztahu pobytu k jeho nejvlastnější, bezvztažné a nepředstižné možnosti, a to nikoli proto, že jinak bychom toho nebyli schopni, nýbrž proto, že nikde jinde smrt není. Budeme-li tak v dalších pasážích společně s Heideggerem mluvit o *bytí k smrti* (*Sein zum Tode*), chceme tím zdůraznit, že se jedná právě o možnost pobytu a způsob jeho bytí, nikoli o událost nebo okamžik „odchodu ze světa“, a že pobyt se k této své možnosti bytostně vždy již nějak vztahuje, tedy „k ní je“.

K lepší orientaci pomůže, když odlišíme *bytí k smrti* neboli *umírání* od pojmů pro „smrt“, nebo lépe „konec života“ v jiném smyslu, totiž *uhynutí* (*Verenden*) a *dožití* (*Ableben*). Termín *uhynutí* vyhrazuje Heidegger pro končení takového jsoucná, které není pobyt, ale „pouze žije“, to jest pro končení živočicha. Termín *dožití* pak představuje jakýsi mezistupeň mezi uhynutím a smrtí ve vlastním slova smyslu, neboť označuje sice končení pobytu, ale výhradně pokud jde o fyziologickou stránku věci. Dožití je tak sice pouze biologickou „smrtí“, ne však uhynutím, protože na rozdíl od uhynutí se týká pobytu a má tudíž vliv na naše rozumění nám samým i bytí vůbec. Zatímco tedy umírání označuje „*způsob bytí*, jímž pobyt *jest ke své smrti*“, dožitím se míní pouze onen moment, ve kterém pobyt biologicky končí. Bylo by ale chybou myslet si, že umírání je jakousi péčí o dožití a vztahem právě k fyzické „smrti“. Bytí k smrti je takové bytí, které má vztah ke smrti jako ke své nejvlastnější, bezvztažné a nepředstižné možnosti. Pobyt umírá vždy, ať je si toho vědom nebo ne, a možnost dožití je proto závislá na umírání: umírání bytostně patří ke způsobu bytí jsoucn, která dožívají, lépe řečeno bytí pobytu je vždy umíráním.²⁵

Z toho důvodu je také existenciální analýza nadřazena biologii. Hledá-li tudíž Heidegger pojem smrti, nejde mu o její zkoumání z pohledu psychologie nebo biologie: takové zkoumání je zkoumáním ontickým, které se zabývá konkrétním individuálním chováním a vztahuje se v případě biologie pouze na dožití, v případě psychologie dokonce spíše na život „umírajícího“ než na smrt jako takovou. Heidegger chce však získat plný existenciální pojem smrti, který je založen v ontologické struktuře pobytu. Je sice možné dívat se na pobyt jako na život, vypracovávat statistiky délky dožití a hledat příčiny úmrtí, takové disciplíny však vždy již operují s nějakým předběžným pojmem smrti, a vždy se tak již pro

²⁴ *Bytí a čas*, s. 270. / SuZ 234.

²⁵ Zdůrazňujeme, že takové tvrzení nečiní z Heideggera zádumčivého ani rozervaného autora, a to právě proto, že pojmem umírání je míněno něco od běžného významu tohoto slova odlišného. Říká-li totiž Heidegger, že „smrt je způsob bytí, jež na sebe pobyt bere, jakmile jest“, má tím na mysli, že každý pobyt je si vždy již bytostně jist svou konečností a vždy se k ní nějak vztahuje, což má určité *ontologické* důsledky, ale například to vůbec neznamená, že by lidé neustále přemýšleli o tom, kdy nebo jakým způsobem jejich konec nastane a co bude po něm, a dokonce tomu v naprosté většině případů není ani tak, že by ona jistota a vztahování byly přímo vědomé a artikulované.

nějakou ontologii smrti, byť třeba nevědomky, rozhodly. Existenciální interpretace smrti tak stojí v základu ontických bádání o smrti a má jim proto být nadřazena.²⁶

Za úkol existenciální analýzy smrti jsme vytyčili interpretovat smrt ze struktury pobytu, kterou byla v úvodní kapitole uznána *starost*. Fundamentální rysy pobytu získané z fenoménu starosti pak jsou ‚být v předstihu před sebou‘ – rys *existence*, ‚být vždy již ve‘ světě – rys *facticity* a ‚být u‘ obstarávaného jsoucna – rys *upadání*.

Fundovanost smrti v primárním modu starosti, *předstihu*, jsme již ukázali, neboť právě ‚být v předstihu‘ znamená vztahovat se ke svému ‚moci být‘. Pobyt má svou smrt před sebou, jeho smrt ho čeká – ale nikoli jako cosi doposud se nevyskytujícího či jako nitrosvětská událost, nýbrž jako jeho bytostná možnost, význačná mezi ostatními. *Facticita* pobytu pak souvisí s jedním z podstatných rysů této význačnosti smrti mezi jinými možnostmi, totiž že smrt není takovou možností, kterou by si pobyt tvořil až nějak dodatečně během svého bytí. Naopak, „jakmile pobyt existuje, je už také *vržen (geworfen)* do této možnosti.“²⁷ Fakt, že pobyt je do smrti vždy již vržen, se ukazuje v *úzkosti (Angst)*. Úzkost je rozpoložení (*Befindlichkeit*), ve kterém nám jde o samo naše ‚moci být‘, zároveň ale z našeho nejvlastnějšího ‚moci být‘ – jímž je smrt – pramení. Je nám tedy úzko z našeho ‚bytí ve světě‘, ale právě o ně máme starost. Úzkost se tak významně liší od strachu. Strach se vždy pojí k určitým nitrosvětským jsoucnům, totiž k tomu, ‚z čeho‘ máme strach (rozzuřený pes) a ‚o co‘ máme strach (naše končetiny), případně k našim faktickým možnostem, které jsou ve strachu ohroženy (možnost obstarávat něco rukama), a spadá tudíž pouze do roviny ontické. Tak se to má i se strachem z dožití, který není možné s úzkostí zaměňovat. Úzkost jakožto rozpoložení naopak není takovouto momentální náladou, která by se pojila k určitým jsoucnům, ale základním rozpoložením pobytu. V úzkosti se ukazuje, že pobyt je vždy vrženým bytím k smrti, a naopak každé bytí ke konci je v základu vždy úzkostí.²⁸ Právě to je důvodem, proč pobytu vždy bytostně jde o vlastní bytí, proč je jeho bytím starost, a naopak.²⁹ Většina však o své smrti fakticky neví. To souvisí s třetím rysem pobytu, upadáním – pobyt je pohlcen obstarávaným ‚světem‘, svou smrt si zakrývá a utíká před ní.

²⁶ Existenciální interpretace smrti ale není na druhou stranu ani „metafyzikou smrti“ ve smyslu tázání po účelu nebo původu smrti a utrpení jakožto zla na zemi, a taktéž není ani teologií, která by se tázala po povaze „onoho světa“, kladla by si otázky o „nesmrtelnosti duše“ a podobně. Heidegger se omezuje na zkoumání pobytu, který je bytostně určen jako ‚bytí ve světě‘, a úvahy o zásvětí jsou proto v jeho případě bezpředmětné. Viz *Bytí a čas*, s. 284. / SuZ 247-248.

²⁷ *Bytí a čas*, s. 287. / SuZ 251.

²⁸ Viz *Bytí a čas*, s. 287-288, 302. / SuZ 251, 265-266; HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?*. Praha: OIKOYMENH, 2006. Přeložil Ivan Chvatík, s. 55/111.

²⁹ Srov. HOFFMAN, Piotr. Death, time, history: Division II of *Being and Time*. In: GUIGNON, Charles B. *The Cambridge companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 200-201.

Tím, že smrt je charakterizována existencí, fakticitou a upadáním, je tedy potvrzeno, že bytí k smrti je fundováno ve starosti. A protože bytí k smrti tudíž k pobytu bytostně patří, je také vykazatelné, byť s určitou modifikací, v jeho každodennosti.

3.1 Neautentické bytí k smrti

Každodenní bytí pobytu je charakterizováno tak, že pobyt je sebou jako neurčité ‚ono se‘ (*das Man*). ‚Ono se‘ vnímá smrt jako nitrosvětskou událost, která je pro něj na denním pořádku. Pobyt v modu ‚ono se‘ má za to, že ‚umřít se jednou musí, ale zatím se nás to netýká‘.³⁰ Nechme nyní promluvit samotného Heideggera, jehož výklad každodenního rozumění smrti v ‚řečech‘ ‚ono se‘ je sice podle některých poněkud patetický, zato však pregnantní:

„Smrt je ... pochopena jako něco neurčitého, co jednou odněkud přijde, co však pro nás samy *ještě není v dohledu*, a tudíž nás neohrožuje. Toto ‚umřít se musí‘ vyvolává dojem, jako by smrt postihovala neurčité ‚ono se‘. Veřejný výklad pobytu praví: ‚umře každý‘, protože tak si každý druhý i člověk sám může říkat: já zrovna ne; neboť každý není vlastně *nikdo*. ‚Umírání‘ je nivelizováno na něco, co sice pobyt potkává, ale nepatří přímo nikomu.“³¹

Takové nazírání na smrt jako na veřejnou vyskytující se událost, která se vlastně neděje bytostně vždy mně, ale ‚ono se‘, jednak ubírá smrti na jejím možnostním charakteru, jednak pobyt pokouší, či přímo vyzývá k tomu, aby si svou smrt zakrýval a utíkal před ní. Toto zakrývání, které pobyt podporuje v uhýbání před smrtí a utíkání před ní, je fenomenálně vykazatelné v běžných ‚řečech‘, které určují, že myslet na smrt je slabost a nežádoucí zasmušilost, a vůči smrti povolují pouze povznesenou lhostejnost. Tyto ‚řeči‘ se uplatňují dokonce i na smrtelné posteli, kdy ‚<bližní> ... ještě <umírajícímu> nezřídka namlouvají, že smrti ujde a zakrátko se zase vrátí do pokojné každodennosti svého obstarávaného světa‘,³² přičemž toto utěšování a upokojuvání, které je zároveň zakrýváním nejvlastnějšího ‚moci být‘ pobytu, je určeno stejně tak ‚umírajícímu‘ jako těm, kdo jsou jeho dožití přítomni: i pro ně se jedná o určitou společenskou nepřijemnost. Všichni si tak vzájemně zajišťují snesitelnější lehkost bytí.

Každodenní bytí k smrti je tedy neautentické proto, že nerozumí vlastnímu bytí, spolubytí a světu primárně ze své nejvlastnější, bezvztažné možnosti smrti, která jakožto nepředstižná tvoří rámeček, v němž teprve vystupují ostatní možnosti pobytu, druzí a

³⁰ *Bytí a čas*, s. 289. / SuZ 253.

³¹ *Bytí a čas*, s. 289. / SuZ 253.

³² *Bytí a čas*, s. 290. / SuZ 254.

nitrosvětská jsoucna, ale naopak rozumí samo sobě, ostatním pobytům a smrti primárně z obstarávaných věcí, resp. vyskytujících se událostí, tedy ze „světa“. A vedle rozumění je v každodennosti modifikován i druhý fundamentální existenciál, rozpoložení. Úzkost ze smrti se pod nadvládou „ono se“ přetavuje ve strach z přicházející události, který je ještě zapuzován, a namísto něj je žádána pokojná lhostejnost, která pobyt jeho smrti odcizuje. Zatímco ve strachu pobyt utíká *před* určitým nitrosvětským jsoucnem, od úzkosti pobyt naopak utíká *k* nitrosvětskému jsoucnu, které určí jako strašlivé, aby se vyhnul tísnivé nehostinnosti, jejímž původcem vlastně není nic určitého (a která tudíž působí o to účinněji). Pokoušení, upokojuvání a odcizování pak dohromady charakterizují každodenní způsob bytí jako upadání a každodenní bytí k smrti jako stálý překrucující *útěk před smrtí*. Toto každodenní uhýbání před smrtí však dokazuje, že i pobyt v modu „ono se“ je vždy bytím k smrti, přestože si to neuvědomuje, protože se vždy ke své smrti vztahuje, byť tím způsobem, že si ji snaží zakrýt a utéci před ní.

Uvedená charakteristika každodenního bytí k smrti zároveň vyjevuje dvě další bytostná určení smrti, totiž její *jistotu* a *neurčitost*. Pokud jde o jistotu smrti, zdá se, že o té nikdo nemůže pochybovat, „říká se“ přece „musíme tam všichni“. Ukázali jsme však, že mluví-li „ono se“ o „smrti“, má na mysli spíše dožití, neboť na smrt nahlíží jako na výskytovou událost, která jednoho dne přijde, ale zatím se nás ještě netýká. Navíc získává „ono se“ jistotu ohledně smrti z pozorování „úmrtí“ druhých, což jsme pro smrt ve vlastním smyslu také ukázali jako zcela irelevantní, a tak či tak poskytuje takové pozorování vždy pouze jistotu empirickou. Že si je však pobyt vždy jist svou smrtí nikoli pouze empiricky, ale naprosto, a to i když o ní většinou neví, je pak (možná poněkud paradoxně) dokázáno právě tím, že si pobyt v každodenním upadání *úzkostně* obstarává zdánlivě klidnou vyrovnanost a lhostejnost, a tím si svou smrt zakrývá a uhýbá před ní.

Zároveň s tím, jak pobyt v modu „ono se“ nahlíží na smrt jako na jistotu, jí také odnímá její *neurčitost* – v tomto jejím bytostném určení je obsaženo, že smrt je možná každým okamžikem. K utěšování a upokojuvání „ono se“ ohledně smrti patří, že mluví-li „se“ o smrti, je sice uznáno, že smrt jistě přijde, vždy „se“ ale dodá, že zatím se nás to ještě netýká. Smrt je tak odsouvána „na později“ a její neurčitost je určována tím, že před její „kdy“ si pobyt promítá nejbližší možnosti, z nichž si rozumí, a obstarávání, které ho čeká. Tak si pobyt zakrývá, že konec může přijít kdykoli, že „jakmile člověk nabude života, ihned je s dostatek stár, aby zemřel“.³³

³³ *Bytí a čas*, s. 281. / *SuZ* 245. S odkazem do: JAN ZE ŽATCE. *Oráč z Čech*. Praha: Vyšehrad, 1994.

Jistota a neurčitost smrti pak doplňují plný existenciální pojem smrti: „*smrt jako konec pobytu je nejvlastnější, bezvztahná, jistá a jako taková neurčitá, nepředstížitelná možnost pobytu. Smrt jest jako konec pobytu v bytí tohoto jsoucna k jeho konci.*“³⁴

3.2 Autentické bytí k smrti

Heidegger ukázal, že pobyt ve své každodennosti je vždy zároveň bytím k smrti, tedy že se ke své možnosti smrti vždy nějak vztahuje, a touto analýzou zároveň dospěl k plnému existenciálnímu pojmu smrti (který bude rozveden později). Přitom se ukázalo, jakým směrem bude třeba vést řešení otázky po možnosti pobytu být celý: Předstih, coby základní moment starosti, ve kterém se pobyt vztahuje k nějakému svému ‚ještě ne‘, nejenže není na překážku celosti pobytu, ale naopak jeho celost právě umožňuje, a to tak, že jedním z ‚ještě ne‘, ke kterým se pobyt vztahuje, je vždy také jeho smrt, takže pobyt v sobě vždy zahrnuje také svůj konec. Podaří-li se tedy potvrdit, že pobyt je vždy bytím k smrti, bude to znamenat, že jeho nepředstížitelná možnost, jeho nejzazší ‚ještě ne‘ je v pobytu vždy již zahrnuto, a není tedy něčím, co „odněkud přichází“ teprve ve chvíli dožití. Pobyt by v takovém případě nebyl neukončený a mohl by být celý.

Aby však bylo možné toto s úspěchem tvrdit, musí nyní Heidegger zkoumat, jak se to má s pobytím a jeho vztahem k vlastnímu konci v autentickém modu existence, neboť každý pobyt sice zprvu a většinou setrvává v každodenním uhýbání před smrtí coby neautentickým způsobu bytí, nemusí v něm však setrvávat vždy, protože své bytí si může svobodně zvolit. Neautentická existence navíc není základním modem, nýbrž je sama založena v možné autenticitě, jak dávají napovědět už slova jako „překrucující uhýbání“, případně „útěk před smrtí“ v její charakteristice. Zkoumáním autenticity bude zároveň splněna také druhá podmínka původní ontologické interpretace, totiž že jejím tématem bude učiněn nejen pobyt ve svém celku, ale také v jednotě svých strukturních momentů.³⁵

K samotné analýze přistupuje Heidegger v § 53, a to jednak skrze získaný plný existenciální pojem smrti, jednak prostřednictvím výsledků zkoumání neautenticity, které autenticitu určují negativně. Nejprve společně s Heideggerem využijeme toto prohibitivní vymezení, abychom ukázali, jak autentický vztah pobytu k možnosti jeho vlastní smrti vypadá a jak naopak vypadat nemůže, poté s ním z této perspektivy postupně projdeme oněch pět určení smrti, která dohromady dávají její plný pojem, a následně poukážeme na některé problémy, které se k takovému pojetí pojí.

³⁴ *Bytí a čas*, s. 295. / SuZ 259.

³⁵ Viz *Bytí a čas*, s. 268. / SuZ 232.

Neautentické bytí k smrti bylo definováno jako stálý překrucující útěk a uhýbání před smrtí. Vyvodíme-li však z toho, že autentické bytí k smrti bude naopak nepřekrucujícím a neuhýbajícím vztahem k této možnosti, neříkáme tím ještě nic pozitivního. Je tedy třeba se vrátit k tomu, co bylo pro neautenticitu nejdůležitější: pobyt si svou smrt zakrýval jakožto *možnost* a primárně se vztahoval pouze k dožití; činil tedy ze smrti pouhou skutečnost, jistou ve světě se vyskytující událost. Z toho Heidegger opět vyvozuje, čím autentické vztahování ke smrti být nemůže.

Předně nemůže být autentické bytí k smrti *obstarávajícím zaměřením* na uskutečnění nějaké možnosti, jako když připravováním nebo zhotovováním usilujeme o uskutečnění něčeho dosažitelného (například ořezáváme-li tužku), a to v první řadě proto, že obstarávající zaměření má za svůj předmět příruční či výskytové jsoucno, jímž smrt, jak jsme ukázali, být nemůže, neboť představuje způsob bytí pobytu. Dalším důvodem je, že obstarávání má relativní charakter, tedy vždy je určeno rysem ‚k čemu‘ – když obstaráváme, činíme tak kvůli výsledku, čili odhlížíme od možného směrem k uskutečněnému (ostrá tužka), od uskutečněného ovšem opět odhlížíme směrem k něčemu, co výsledek našeho snažení teprve umožňuje (psaní), a tak dále; takto se ale ke smrti ve vlastním slova smyslu vztahovat nelze. Obstaraným uskutečněním možnosti smrti by navíc bylo dožití, takže bychom přece museli dát za pravdu epikurejcům, neboť by tím „pobyt ztratil půdu pro existující bytí k smrti.“³⁶ Z toho je jasné, že stavět se ke své smrti autenticky neznamena například připravovat a následně spáchat sebevraždu, protože sebevrah se nevztahuje ke své smrti jako k možnosti, ale naopak obstarává její uskutečnění – dožití, a to ještě tak, že odhlíží od dožití samotného směrem k tomu, proč vlastně takový čin páchá a čeho jím dosáhne, tedy například k úlevě od bolesti.

Autentickým vztahem k smrti ale nemůže být ani *zdržování se u konce v jeho možnosti* (tedy o „myšlení na smrt“, lépe řečeno přemítání o dožití), které odhadováním, kdy a jak dožití přijde, také na smrti oslabuje její charakter možnosti. A ani *očekávání smrti* nevyhovuje našemu zadání, protože očekává právě její uskutečnění, a odvrací se tudíž od možného, redukuje smrt opět spíše na výskytovou událost, která má teprve přijít.

V autentickém bytí k smrti se pobyt k této své možnosti naopak musí vztahovat vždy právě jako k možnosti: „pobyt musí této možnosti neoslabeně *jako možnosti* rozumět, *jako možnost* ji plně rozvinout a *jako možnost* ji *vydržet*.“³⁷ Pro takový vztah vyhraduje Heidegger specifický modus předstihu, který označuje termínem *předběh (Vorlaufen) k možnosti*. Pobyt

³⁶ *Bytí a čas*, s. 297. / SuZ 261.

³⁷ *Bytí a čas*, s. 298. / SuZ 261.

se v předběhu k možnosti smrti neblíží k jejímu uskutečnění, naopak je mu tak vzdálen, jak jen může. Možnost smrti se v předběhu ukazuje jako možnost nemožnosti veškerého vztahování, veškerého rozumění, tedy jako možnost „*nemožnosti existence vůbec*.“³⁸ Tím, že pobyt takto nezakrytě rozumí svému nejvlastnějšímu ‚moci být‘, zároveň také autenticky³⁹ existuje, protože rozumět své možnosti znamená tuto možnost být a vice versa.

Jakožto možnost byla smrt určena jako pobytu nejvlastnější, bezvztažná, nepředstízná, jistá a neurčitá. O *jistotě a neurčitosti* smrti jsme doposud řekli pouze tolik, že skutečnost, že pobyt si je ve své každodennosti usilovně zakrývá nebo je dokonce popírá, je pro Heideggera naopak potvrzením toho, že každý pobyt vždy již smrti jako jisté a neurčité rozumí (byť toto rozumění není zprvu a většinou artikulované). U toho se však Heidegger nezastavuje. Odemčenost smrti, tj. vztah pobytu k vlastní smrti konstituovaný rozuměním a rozpoložením, je podle něj původnější než vztahy k jakýmkoli nepobytoým jsovcům i k ostatním pobytům, které mají v této původní odemčenosti teprve svůj základ. To znamená, že jistotu o smrti nemůžeme nabýt takovým způsobem, jakým se přesvědčujeme o vlastnostech výskytových jsovců, tedy pozorováním opakujících se jevů (v tomto případě jednotlivých případů úmrtí) a vyvozováním zákonitostí. K jistotě o vlastní smrti nelze dospět sylogismem: Všichni lidé jsou smrtelní, Já jsem člověk. / Já jsem smrtelný/á. Tato jistota je jistotou původní, jistotou o ‚bytí ve světě‘ vůbec. Ostatní jistoty jsou vůči ní vždy až druhotné. Před tím, než můžeme rozumět nitrosvětským jsovcům, matematickým objektům, ostatním pobytům, ale i svým dalším možnostem, musíme totiž vždy nejprve rozumět tomu, že ‚jsme tu‘. A rozumět svému ‚bytí ve světě‘ jakožto bytostně vrženému zase můžeme pouze tehdy, rozumíme-li tomu, že ‚tu‘ být nemusíme. Míra důležitosti, kterou má pro bytí pobytu jistota o vlastní smrti, se dobře ukazuje na Heideggerově srovnání s Descartovým *cogito sum*, které předkládá ve svých marburských přednáškách:

„Tato jistota, že ve svém umírání jsem to já sám, je *základní jistotou pobytu samého* a pravou výpovědí o mém bytí, zatímco *cogito sum* je pouhým jejím zdáním. Pokud takovéto vyhocené fráze vůbec mají něco říkat, musela by přiměřená a pobyt v jeho bytí zasahující výpověď znít: *sum moribundus*, a sice nikoliv *moribundus* jako těžce nemocný či raněný, nýbrž nakolik jsem, jsem *moribundus* – *moribundus teprve vůbec dává sum jeho smysl*.“⁴⁰

³⁸ *Bytí a čas*, s. 298. / SuZ 262.

³⁹ „Autenticky“, tedy „vlastně“, sám ze sebe.

⁴⁰ „Diese Gewißheit, daß ich es selbst bin in meinem Sterbenwerden, ist die *Grundgewißheit des Daseins selbst* und ist eine echte Daseinsaussage, während das *cogito sum* nur der Schein einer solchen ist. Wenn solche zugespitzten Formeln überhaupt etwas besagen, müßte die angemessene und das Dasein in seinem Sein betreffende Aussage lauten: *sum moribundus*, und zwar nicht *moribundus* als Schwerkranker oder Verwundeter, sondern sofern ich bin, bin ich *moribundus* — *das moribundus gibt dem sum allererst seinen Sinn*.“

Nahrazuje-li takto Heidegger Descartovo *cogito sum*, základ veškeré jistoty a zároveň určení sebe sama jako primárně *věci myslící*, spojením *moribundus sum* – jsem smrtelný/á, ukazuje tím, že pro bytí *pobytu* je smrtelnost a zároveň jistota o vlastní smrtelnosti konstitutivní. Vulgárně řečeno, je to právě smrtelnost, co dělá člověka člověkem. Jak jsme totiž ukázali, existence (pobytu) je vždy bytostně rozuměním, a nutnou podmínkou každého rozumění je starost o vlastní bytí,⁴¹ která je právě založena ve vztahu k vlastní smrti. Má-li však takový vztah být autentický, nemůže být tato jistota zakrývána a překrucována na jistotu o tom, že ‚ono se‘ umírá. Pobyt musí v této jistotě sám vytrvat, a k tomu může dojít jedině v předběhu.

Každý vztah ke smrti je vždy zároveň nějak rozpoložený – k odemčenosti stejně původně jako rozumění patří i druhý fundamentální existenciál, rozpoložení. Základním rozpoložením každého bytí k smrti je úzkost. Teprve základní rozpoložení úzkosti odemyká svět jako svět a až na základě původního rozpoložení pro nás vystupují nitrosvětská jsouca, druzí a naše předstižné možnosti. Ovšem zatímco v každodenním útěku před smrtí si pobyt úzkost z vlastního ‚bytí ve světě‘ nepřipouští a navléká ji na strach z jednotlivých nitrosvětských jsoucen nebo událostí, případně z dožití (byť tím právě potvrzuje fundovanost strachu v úzkosti), v předběhu se pobyt jakožto nezakrytý úzkostný setkává s *ničím* v silném slova smyslu, s možností nemožnosti existence. A protože se k této možnosti vztahuje právě jakožto k možnosti a na jejím možnostním charakteru jí nic neubírá, nesnaží se autentický pobyt odhadovat, kdy přijde dožití, naopak je si plně vědom neurčitosti smrti, a je tak zcela otevřen neustálému ohrožení, které z ní pramení.

Úzkost také zjevuje další existenciální určení smrti – její *bezevztažnost*. V autentickém bytí ke své smrti je pobyt osamocen, neboť smrt si jej žádá jako jednotlivce, aby sám za sebe převzal své bytí. Tváří v tvář smrti si nemůžeme vypomáhat veřejným výkladem, ba není vůbec možné spoléhat se na druhé, tím méně na obstarávaná jsouca. Ze všech těchto vztahů je pobyt vyvázán a musí se sám chopit své možnosti. To však vůbec neznamená, že by autentický pobyt přestal být s druhými a ‚být u‘ nitrosvětských jsoucen. Vyvazuje-li takto smrt pobyt z původního rozplynutí v ‚ono se‘, pak jen proto, aby vztahování k druhým a ke světu znovu založila na autentickém základě (pokud se k tomu pobyt rozhodne). Autentický pobyt je stále spolubytím a ‚bytím u‘ obstarávaného jsouca, tato určení jsou od pobytu

HEIDEGGER, Martin. *Prologomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA 20. Frankfurt am Main 1979, s. 437-438. Zdůraznění původní. Překlad: Ondřej Kvapil.

⁴¹ Viz *Bytí a čas*, §§ 16-17, zejména § 18. Tuto tezi si bere za základ celé široké hnutí interpretů, kteří se Heideggera snaží představit jako pragmatistu.

neoddělitelná; pouze jim, jakož i sám sobě, rozumí primárně skrze svou *nejvlastnější* možnost smrti.

Nejvlastnější možností pobytu je smrt proto, že v ní jde o jeho ‚bytí ve světě‘ samotné. Proto se v ní může pobyt vytrhnout z veřejného výkladu anebo si vůbec uvědomit, že je v něm rozptýlen. Rozumět své nejvlastnější možnosti totiž znamená rozumět sobě samému.

Smrt má mezi mnohými možnostmi pobytu takto výsadní postavení také proto, že je jako jediná *nepředstižnou* možností. Zatímco ostatní možnosti pobytu jsou předstižné, tedy obemykají je další možnosti, ze kterých jim teprve rozumíme, a takto společně tvoří strukturu rozumění,⁴² smrt je naopak možností nejzazší, a to možností existence „vzdát se sebe samé“, takže jí z další možnosti již rozumět nelze. Autentický vztah k vlastní smrti pak pobytu umožňuje pochopit smrt jako podmínku existence pobytu vůbec a jako takovou zároveň coby pevný horizont, ze kterého může pobyt autenticky rozumět svým ostatním možnostem a svobodně je volit, a který tak představuje jakési vysvobození z kontingence nejrůznějších podnětů a účelů.⁴³

Nyní, když se i v autentickém modu existence pobyt ukázal být bytím k smrti, ke svému nejzazšímu ‚ještě ne‘, a to ještě tím způsobem, že je vnímá jako rámeček, který objímá všechny ostatní možnosti pobytu, je také konečně možné vyřešit úvodní problém celosti pobytu. Ukázalo se, že pobyt může být celý, byť jsme zatím dokázali pouze ontologickou možnost jeho celosti. Aby zmizely veškeré pochybnosti, je ještě třeba, aby byla doložena také ontická možnost celosti pobytu, tedy aby byly autentické bytí k smrti a možný přechod k němu fenomenálně vykázané. Tomuto vykazování věnuje Heidegger celou další pasáž *Bytí a času* – §§ 54–60, my se však spokojíme pouze se stručným shrnutím jeho výsledků:

Autentické bytí pobytu je existenciálně doloženo hlasem *svědomí* (jakožto součásti odemčenosti, tedy nikoli psychologického fenoménu, ale způsobu bytí pobytu), kterým je pobyt *volán* ze své ztracenosti v ‚ono se‘, aby sám provedl svou volbu, tj. rozhodl se pro své možnosti ze sebe sama, nikoli z veřejného výkladu. Volán je tedy pobyt v modu ‚ono se‘, do

⁴² Tak například možnosti ‚ořezat tužku‘ rozumím z možnosti ‚psát na papír‘, té zase z možnosti ‚vyplnit formulář‘, té pak z možnosti ‚podat žádost‘ a tak dále; podobně rozumíme příručním prostředkům skrze strukturu dostatečnosti.

⁴³ Se značnou dávkou opatrnosti by se snad dalo říci, že smrt tak do jisté míry plní v bytí pobytu úlohu Aristotelova prvního hybatele. Jistým způsobem totiž také „uvádí do chodu“: rozhodně sice nejde o ideál, kterému by se člověk toužil přiblížit (většinou od ní naopak utíká), přesto je však bytí pobytu ve smrti založeno, a to skrze starost o vlastní bytí, kterou v nás vztah k vlastní smrti probouzí a která je důvodem našeho konání. Rozumění ostatním možnostem až z nejzazší možnosti smrti pak může opět připomínat aristotelickou koncepci, ve které je nutné znát první a poslední příčinu, aby bylo možno mluvit o vědění, neboť vědět znamená znát příčinu a řetěz příčin není nekonečný. Takové srovnání má ale samozřejmě značné mezery, neboť Heideggerova smrt kupříkladu v žádném případě není samostatnou dokonalou entitou jako první hybatel, nýbrž způsobem bytí pobytu, a stejně tak daleko má jakožto možnost k tomu, být čistou aktualitou.

kterého jakožto vržený vždy již upadl (přičemž je to teprve toto volání, co ztracenost v ‚ono se‘ vůbec zjevuje a co tudíž pobyt činí odpovědným), a to sebou samým a k sobě samému, neboť je to právě pobyt v rozpoložení úzkosti, který sám sebe volá k autentickému bytí sebou. Rozhodnutí být sám sebou nazývá Heidegger *odhodlaností*.

Analýza předběhové odhodlanosti tak dospěla tomu, že pobyt může být celý a v jednotě svých strukturních momentů, jak to vyžaduje původní ontologická interpretace. Do značné míry se ale proměnil, přesněji řečeno rozšířil i význam oné celosti. Zpočátku se zdálo, že na překážku celosti pobytu bude především jeho neustálé vztahování k nějakému svému ‚ještě ne‘. Nyní se ukázalo, že právě tento vztah ke svým ‚ještě ne‘, tedy i ke své nejzazší možnosti konce, kterým pobyt vždy bytostně je, celost naopak zakládá. Ovšem předběhová odhodlanost je pro celost pobytu základní nejen v tom smyslu, že pobyt sjednocuje s těmi možnostmi, které jej teprve čekají, ale i tak, že pobytu představuje jeho vlastní rámeček, ze kterého je možné rozumět také těm možnostem, kterými pobyt již dávno jest, a pobyt se tak může znovu zcelit oproti své původní rozpuštěnosti v nahodilých možnostech světa.

4. Potíže s autenticitou, úzkost, časovost

Nyní, když se konečně ukázalo, že původní ontologická interpretace pobytu je možná, k ní lze také přistoupit a začít se skutečně ptát po *smyslu* bytí pobytu. Než tak ale učiníme, abychom lépe objasnili základ, na kterém autentické a neautentické bytí k smrti spočívají a který určuje jejich rozdílnost, budeme se zabývat některými problémy, které z předložené koncepce smrti vyplývají, nebo u kterých se alespoň může zdát, že z ní vyplývají.

Prvním problémem je už otázka možného přechodu z veřejného výkladu ‚ono se‘ do autentického bytí k smrti, neboli otázka modální transformace pobytu z implicitní uzamčenosti, tj. z modifikace původní odemčenosti, ve které je pobyt zprvu a většinou, do explicitní odemčenosti. Protože je pobyt vždy bytostně svými možnostmi, může sám sebe, své bytí vždy zvolit.⁴⁴ Jak konkrétně ale může dojít k samotnému přechodu mezi těmito dvěma mody bytí, resp. jak se pobyt vůbec dostane ke své volbě? Odpověď, že k tomu dochází skrze úzkost, je nedostatečná. Víme totiž, že pobyt je ve svém základu vždy bytostně úzkostný, a přesto povětšinou zůstává v modu ‚ono se‘ – mnozí se z něj dokonce nevymaní nikdy. Není tedy zřejmé, jak konkrétně vypadá onen přerod z neautenticity v autenticitu, ani v čem spočívá impuls, který pobyt k jeho volbě sebe sama přivádí.

Mluvíme-li o úzkosti, je totiž třeba rozlišit dva fenomény, nebo lépe dva projevy úzkosti. Úzkost vždy zjevuje nic. Záleží však na tom, máme-li na mysli úzkost jakožto rozpoložení, existenciál, či úzkost jakožto konkrétní náladu, tj. ontickou stránku věci.⁴⁵ Jedná-li se o rozpoložení, pak je každý pobyt jakožto bytí k smrti vždy bytostně úzkostí. Rozpoložení úzkosti, o kterém jsme referovali již výše, je základním rozpoložením, které je vždy přítomno v jednotlivých momentálních náladách pobytu, jež toto původní rozpoložení modifikují (a většinou zakrývají):

„Ono zklidněné a zdůvěrnělé ‚bytí ve světě‘ je modus ‚tísňivé nehostinnosti‘ pobytu, nikoli naopak. ... A pouze proto, že ‚bytí ve světě‘ je vždy už latentně určeno úzkostí, může mít jako obstarávající a rozpoložené bytí u <světa> strach. Strach je do <světa> upadlá, neautentická a sobě samé skrytá úzkost.“⁴⁶

Dá se tak vlastně mluvit o jakési stále přítomné latentní úzkosti, která zakládá bytí pobytu jakožto starost vůbec.

Úzkost coby konkrétní nálada, tedy nelatentní forma úzkosti neboli úzkost ve svém plném projevu, kterou označíme jako *vlastní úzkost*, se naopak objevuje pouze v poměrně

⁴⁴ Viz *Bytí a čas*, § 9.

⁴⁵ Viz *Bytí a čas*, § 29.

⁴⁶ *Bytí a čas*, s. 224. / SuZ 189.

vzácných momentech, které jsou také předmětem Heideggerovy přednášky *Co je metafyzika?*. Tato vlastní úzkost, nálada, která nás zničehonic může přepadnout, zjevuje nicotnost věcí, které pobyt doposud obstarával a se kterými počítal – teprve v momentu vlastní úzkosti se pobyt cítí tak, že je mu úzko. V tomto momentu pobyt přestává rozumět nitrosvětským jsovcům. Ta se pro něj najednou stávají lhostejnými, stejně jako veškeré možnosti pobytu z nitrosvětských jsovců odvozené – pobyt si z *nich* už nerozumí. Rovněž přestává pobyt v momentu vlastní úzkosti rozumět druhým ve spolubytí. Náhle jej zkrátka neoslovuje nic, s čím se ve „světě“ setkává. Vlastní úzkost je momentem, v němž se pobytu odhaluje jeho ‚bytí ve světě‘ vůbec, které bylo doposud zakryto obstarávaným jsovcem, u něhož se pobyt zdržoval, a zjevuje tak pobytu jeho svobodu volby vlastního bytí.

Tuto vlastní úzkost však Heidegger nejenže zcela jednoznačně a explicitně neodlišuje od úzkosti coby základního rozpoložení, ale zdá se, že také není zcela konzistentní ohledně jejího místa v ontologii pobytu, resp. jejího zařazení k autentickému či neautentickému modu bytí pobytu. V § 40 *Bytí a času* tak například na jednu stranu mluví o poměrně vzácné „autentické“ úzkosti jakožto protikladu „do <světa> upadlé, neautentické a sobě samé skryté úzkosti“, ⁴⁷ kterou je strach, na druhou stranu ale jen o jednu stránku dále čteme, že:

„... v úzkosti spočívá možnost jistého význačného odemykání, neboť osamocuje. Toto osamocování vyzdvihuje pobyt z upadání a zjevuje mu autentičnost a neautentičnost jako možnosti jeho bytí. Tyto základní možnosti ... ukazují se v úzkosti jakoby samy o sobě, nepřekryty nitrosvětským jsovcem, k němuž se pobyt zprvu a většinou upíná.“⁴⁸

V prvním případě je tak vlastní úzkost jednoznačně přiřazena k autentickému modu bytí pobytu (neboť tomu v žádném případě nemůže být tak, že by byl neautentický pobyt autenticky naladěný, potažmo rozpoložený, když právě rozpoložení jakožto součást odemčenosti je tím, čím je modalita pobytu určena). Ve druhém případě to však vypadá, že v moment vlastní úzkosti je sice pobyt osvobozen z upadání do neautentické existence, zároveň však jako by se ještě nestal autentickou existencí, protože autenticita a neautenticita jsou mu jako možnosti jeho bytí zatím pouze zjeveny a on z nich teprve musí vybrat – buď převezme své bytí sám za sebe a autenticky se zvolí, nebo se vrátí do veřejného výkladu a svou úzkost zaplaší jako nežádoucí chmury.

Některé interprety tato nesnáze přivádí k názoru, že moment vlastní úzkosti má tudíž ještě význačnější postavení. Jestliže totiž pobyt v momentu vlastní úzkosti není ani neautentický, ani autentický, musí podle nich vlastní úzkost představovat třetí modus

⁴⁷ *Bytí a čas*, s. 224. / *SuZ* 189.

⁴⁸ *Bytí a čas*, s. 225. / *SuZ* 191.

existence, který stojí mimo autenticitu a neautenticitu, totiž *modus indifference*. Takové vysvětlení se opírá o skutečnost, že v momentu vlastní úzkosti pobyt přestává rozumět nitrosvětským jsoucňům a možnostem z nich odvozeným, ovšem protože právě nitrosvětská jsoucná představovala zdánlivý základ pro jeho rozumění sobě samému, znamená pro něj jejich vymknutí, že se pobyt vymyká i sám sobě, a tak ve vlastní úzkosti přestává sám sobě rozumět. Protože se tudíž zdá, že si pobyt náhle nerozumí ani ze světa, ani ze sebe, že si zkrátka nerozumí vůbec, a protože právě na tom, z čeho si pobyt primárně rozumí, záleží, je-li jeho existence autentická či neautentická, je nutným závěrem takových předpokladů, že pobyt ve vlastní úzkosti není ani v modu autenticity, ani v modu neautenticity, ale v jakémsi modu třetím, v modu *indifference*.

K takovým interpretům patří i Alice Kliková, která tezi o třetím modu existence, ve kterém se pobyt při vlastní úzkosti má ocítat, předkládá ve své stati *Jednání a ipseita*⁴⁹ a zvláště ve spisu *Mimo princip identity*.⁵⁰ Zde se snaží ukázat, že tím, jak pobyt ve vlastní úzkosti ztrácí vazby k obstarávanému jsoucnu, přestává takto z konkrétního světa rozumět sám sobě, a tudíž úplně přestává být sám sebou a stává se nikým: „... není jasné, ‚kdo‘ rozumí a rozvrhuje možnosti, ‚kde‘ a ‚u čeho‘ je ...“⁵¹ Pobyt se ani neidentifikuje s možnostmi sebe sama vázanými na nitrosvětská jsoucná, jak činil doposud, ani své možnosti ještě nepřevzal sám za sebe, je pouze unášen jakousi „*cizí mocí*“, což Kliková dokazuje tím, že pobyt se nemůže pro bytí v úzkosti rozhodnout a přivodit si je sám od sebe, může se v něm pouze „nějak ocitnout“. Zatímco v neautentickém i autentickém modu si tak pobyt je jist sám sebou a sobě samému je podle Klikové srozumitelný jako jeden a stálý, v úzkosti není pobytu zřejmé ani kým je, ani jak je – ví pouze tolik, že je mu úzko. V úzkosti se tak pobyt ocítá v indiferentním modu mezi neautenticitou a autenticitou, z něhož vede cesta zpět do modální *diference* pouze skrze „obrození sebevztahu“ a „rekonstrukci sebe sama“ – pobytu je v úzkosti zjevena jeho svoboda zvolit sebe sama, jíž může a nemusí využít: může se vrátit do dosavadní neautenticity ‚ono se‘, nebo zvolit autentické bytí sebou, odhodlanost, a svá ‚moci být‘ převzít sám za sebe a ze sebe. Průběh této modální transformace popisuje slovy Françoise Dastur: „pobyt přechází ze *stavu* odemčenosti do *stavu* převzetí této odemčenosti do vlastních rukou.“⁵²

⁴⁹ KLIKOVÁ, Alice. *Jednání a ipseita*. In: *Filosofie jednání*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 93-110.

⁵⁰ KLIKOVÁ, Alice. *Mimo princip identity*. Praha: Filosofía, 2007.

⁵¹ KLIKOVÁ, Alice. *Mimo princip identity*. Praha: Filosofía, 2007, s. 171.

⁵² KLIKOVÁ, Alice. *Mimo princip identity*. Praha: Filosofía, 2007, s. 180. S odkazem do: DASTUR, Françoise. *Heidegger et la question du temps*. Paris: Presses universitaires de France, 1990. Zdůraznění původní.

Kliková nabízí i vysvětlení, proč Heidegger na modální indiferenci úzkosti nikterak neupozorňuje a nakonec ji dokonce i nepřímou vylučuje. Protože je moment vlastní úzkosti zkušeností bezmoci, ve které pobyt vůbec není sám sebou, ztratil by v ní pobyt i svou *Jemeinigkeit* (tedy přestal by mít rys ‚vždy mého‘, rys jsoucna, kterým jsem vždy já sám/sama), což jedno z nejdůležitějších určení pobytu. Heidegger proto podle Klikové nakonec prohlašuje autenticitu a neautenticitu za jediné možné mody existence, aby se této ztrátě vyhnul, a zachoval tak možnou jednotu pobytu, která je dána právě vztahem k vlastnímu bytí.

Je však třeba uvést několik věcí na pravou míru. Předně, je sice pravdou, že v momentu vlastní úzkosti si pobyt přestává rozumět z nitrosvětských jsoucen a možností z nich odvozených, také ze spolubytí s druhými a vůbec ze všeho, s čím se ve světě setkává, to však ještě neznamená, že si nerozumí vůbec. Naopak, právě proto, že nitrosvětská jsoucna jej přestávají oslovovat, může pobyt opustit veřejný výklad a rozumět si čistě jako ‚bytí ve světě‘, ze své nejvlastnější možnosti:

„Úzkost tak pobytu bere možnost rozumět si ve svém upadání ze <světa> a z veřejného výkladu. Vrhá pobyt zpět do toho, oč mu v jeho úzkosti jde, do jeho autentického ‚moci být ve světě‘. Úzkost osamocuje pobyt k jeho nejvlastnějšímu ‚bytí ve světě‘, které se jako rozumějící bytostně rozvrhuje do svých možností.“⁵³

Není tedy možné říci, že by si pobyt v úzkosti vůbec nerozuměl. Rozumění je způsob bytí, ve kterém je pobyt svými možnostmi jakožto možnostmi, a naopak být svými možnostmi znamená, nějak těmito možnostem rozumět, a tedy i rozumět sám sobě. Protože je pobyt vždy bytostně tou kterou svou možností, je také vždy bytostně rozuměním – není-li rozumění, nelze hovořit o pobytu, rozumění je fundamentální existenciál. V momentu úzkosti přestává pobyt rozumět svým předstižitelným možnostem, ale právě proto může rozumět jediné své možnosti nepředstižné a pobytu nejvlastnější, možnosti smrti, a z ní také autenticky sobě samému.⁵⁴ Navíc každé rozpoložení – a vlastní úzkost jakožto naladění je jen plným projevem základního rozpoložení úzkosti – je vždy rozumějící, stejně jako je každé rozumění rozpoložené. Pobytu je úzko, protože rozumí možnosti smrti, a možnosti smrti rozumí proto, že jej úzkost staví před nic možné nemožnosti existence. Oběma těmito fundamentálními existenciály je pobyt konstituován stejně původně a oba jdou vždy ruku v ruce.⁵⁵

⁵³ *Bytí a čas*, s. 221-222. / *SuZ* 187-188.

⁵⁴ Rozumění ale samozřejmě ještě nutně neznamená tematické uchopení.

⁵⁵ Viz *Bytí a čas*, §§ 9, 31, 53.

Domníváme se, že potřeba zavádět třetí, indiferentní modus existence pro moment vlastní úzkosti může pramenit z toho, že rozdíl mezi autenticitou a neautenticitou je pochopen jako příliš malý. To můžeme vidět například ve způsobu, jakým Kliková interpretuje výrok Dastur – pobyt má při modální transformaci přecházet z jednoho *stavu* do druhého, konkrétně ze stavu úzkosti, ve kterém jsou mu pouze zjeveny jeho možnosti a on z nich vybírá, buď zpět do stavu neautenticity, tedy zpět do veřejného výkladu, nebo do stavu autenticity, ve kterém již zvolil možnost převzít své bytí sám za sebe. Podle našeho názoru má však Dastur na mysli něco zcela jiného. Nemáme v úmyslu přit se o slovíčka, ale snad právě na rozdílném chápání tohoto výroku se ukáže, proč není zavedení třetího modu existence pro moment vlastní úzkosti potřebné, ba proč je podle našeho názoru s Heideggerovou koncepcí v rozporu. Když totiž Dastur píše o odhodlanosti, poukazuje na její etymologickou spjatost s odemčeností a vysvětluje:

„Tento význačný modus odemčenosti (*Erschlossenheit*) pobytu, ve kterém si pobyt rozumí ze svého nejvlastnějšího ‚moci být‘, nazývá Heidegger odhodlanost (*Entschlossenheit*): změna předpony (*ent-* namísto *er-*) značí přechod ze *stavu* odemčenosti do jeho *převzetí do vlastních rukou*.“⁵⁶

Odhodlanost je tak podle Dastur význačným modem odemčenosti, o kterém skutečně můžeme říci, že (původní pasivní) stav odemčenosti „bere do vlastních rukou“. Zprv ale tímto původním stavem odemčenosti, který je v odhodlanosti brán vlastních rukou, není míněn moment indiferentní úzkosti, ve kterém by se pobytu ukázaly jeho možnosti, a on by mezi nimi volil. Je jím myšlen stav základní odemčenosti, základního rozpoloženého rozumění, kterým je vždy bytostně konstituován každý pobyt, a které si pouze zprvu a většinou zakrývá, takže původní odemčenost se většinou plně neprojevuje. Naplno se projeví až v autentickém modu existence, v odhodlanosti, spolu s tím, jak se základní rozpoložení úzkosti naplno projeví v momentu vlastní úzkosti – odemčenost jakožto rozpoložené rozumění v sobě úzkost zahrnuje.

Zadruhé, protože odhodlanost „bere stav odemčenosti do vlastních rukou“, není už sama přísně vzato stavem, tedy rozhodně ne v tom smyslu, že by se pro ni pobyt jednou rozhodl a od té doby v ní pasivně setrval. V takovém případě by se autenticita od neautenticity lišila příliš málo. Naopak, v předběhové odhodlanosti pobyt stále volí své bytí,

⁵⁶ „Ce mode insigne de l'ouverture (*Erschlossenheit*) du *Dasein* par lequel celui-ci se comprend à partir de son pouvoir-être le plus propre, Heidegger le nomme résolution (*Entschlossenheit*) : c'est la différence de particule (*ent-* au lieu de *er-*) qui marque le passage de l'état d'ouverture à la *prise en charge* de celui-ci.“ DASTUR, Françoise. *Heidegger et la question du temps*. Paris: Presses universitaires de France, 1990, s. 64. Zdůraznění původní, překlad vlastní.

nemůže ustrnout a nechat se vést situací, ale musí svá rozhodnutí stále přezkoumávat a být připraven je v případě potřeby odvolat a zvolit znovu. „... odhodlané rozhodnutí, poněvadž jeho vlastním smyslem je odemykání, musí být udržováno volné a *otevřené* pro každou novou faktickou možnost.“⁵⁷ Tak také čteme Heideggerův obrat v § 54: „... existenciální proměna ... v *autentické* bytí sebou musí být *provedením volby*. Provést volbu však znamená *zvolit tuto volbu*, rozhodnout se pro ‚moci být‘ ze sebe sama.“⁵⁸ Tato formulace dokládá, že autentická existence není nějakým setrvalým stavem, ale bytostně stále novým opakováním volby.

Právě proto také tvrdíme, že už moment volby mezi autentickými a neautentickými možnostmi, moment vlastní úzkosti patří k autentickému modu pobytu. Rozhodující v otázce autenticity a neautenticity je to, z čeho si pobyt primárně rozumí, z čeho se ke svým možnostem primárně vztahuje. Ukázali jsme, že jediné, co pobytu v tomto momentu volby jeho možností poskytuje horizont rozumění a vztahování se, je smrt, tedy jeho nejvlastnější možnost. Zároveň jsme viděli, že pobyt si v takové chvíli nemůže ani vůbec nerozumět, neboť by již nebyl pobyt, ani rozumět ze „světa“, protože takto si v oné chvíli právě rozumět přestává. Proto je v momentu rozhodování mezi autenticitou a neautenticitou již autentickým. Jistě, může se rozhodnout pro neautenticitu, vrátit se do veřejného výkladu ‚ono se‘ a svou úzkost zaplašit. Ostatně být autenticky vyžaduje *vydržet* onu úzkost, ve které se zjevuje nic možnosti nemožnosti veškeré existence, což není samozřejmé. Ale i volba nevolit je volbou a i rozhodnutí k nesvobodě může být svobodným rozhodnutím.

Indiference sice není Heideggerovi zcela cizí – možnost takového způsobu existence Heidegger připouští zejména na začátku *Bytí a času*,⁵⁹ následně jej však, zdá se, ztotožňuje s každodenním bytím pobytu v jeho průměrnosti (do které moment vlastní úzkosti zcela jistě nespadá), načež tento koncept patrně spíše opouští. Již v § 27 přisuzuje pobytu v jeho každodennosti bytí pod nadvládou ‚ono se‘, tedy neautentický modus; dále sice najdeme ještě několik zmínek o indiferenci, vždy však pouze ve spojitosti s každodenní průměrností, přičemž indiference v těchto případech není nijak explicitně odlišována od neautenticity a poněkud s ní splývá.

Můžeme-li však hovořit o neautentickém modu pobytu, rozhodně ne ve spojitosti s vlastní úzkostí a momentem modální transformace, vlastní úzkost již musí patřit k modu autenticity.

⁵⁷ *Bytí a čas*, s. 346. / SuZ 307-308. Zdůraznění původní.

⁵⁸ *Bytí a čas*, s. 305. / SuZ 268. Zdůraznění původní.

⁵⁹ Viz *Bytí a čas*, § 9.

Závěrem k tomuto problému dodáme, že Heidegger skutečně příliš netematizuje konkrétní impulsy, které by mohly vlastní úzkost, potažmo modální transformaci vyvolat. Nezdá se sice, že by k nim pobyt mohl dospět vědomě „sám od sebe“, to však ještě neznamená, že jej do nich přivádí nějaká cizí moc. Může se patrně stát, že bude vlastní úzkost vyvolána třeba tím, že si pobyt přestane rozumět z nějaké své zvláště důležité možnosti, což může být způsobeno například náhlým úmrtím někoho blízkého. Označit takový impuls za cizí moc však znamená znovu zavést subjekt-objektovou diferenci mezi pobyttem a světem, kterou má koncept pobytu jako ‚bytí ve světě‘ naopak překonávat.

Další tradiční „potíží s autenticitou“, která s tou předchozí podle našeho názoru souvisí, je problém vztahu mezi význačnou možností smrti a ostatními, předstížitelnými možnostmi, nebo také problém autentického pobytu jako zdánlivě „světaprosté identity“. Tato potíž je také jedním z témat článku Ivana Chvatíka,⁶⁰ na nějž odkazuje název naší podkapitoly. Chvatík se zde snaží ukázat, že hranice mezi autentickou a neautentickou existencí je vedena tak ostře, že není jasné, jak a zdali vůbec může pobyt ve své autenticitě volit faktické možnosti. Chvatík totiž z Heideggerova popisu neautentické existence a jejího upadání cítí jakýsi „odpor ke světu“, přičemž v tomto dokonce Heideggera přirovnává ke svatému Janovi jeho odmítnutí světa v Bibli.⁶¹ Podle Chvatíka totiž Heidegger sice tvrdí, že „upadání“ do světa neznamená „nižší“ způsob bytí a že pobyt v autentickém modu se ze světa nestahuje, ale těmito tvrzením údajně neodpovídají ani hlubší analýzy, ani Heideggerova celková díkce. Heidegger se tak podle Chvatíka dostává do jakéhosi schizmatu, neboť se zdá, že jeho koncepce plodí určité nutné důsledky, které však Heidegger odmítá přijmout. Chvatík se domnívá, že autentická existence (narozdíl od do světa upadající neautentické existence), tak jak je v *Bytí a čase* představena, ve skutečnosti je „světaprostou identitou“, třebaže se to Heidegger zdráhá přiznat. Tuto domněnku se snaží doložit mimo jiné poukazem na to, jakým způsobem má pobyt ve své autenticitě volit konkrétní možnosti. Podle Chvatíka je problém v „nenápadném smísení onticko-existenciální roviny konkrétních možností s problematikou celosti a sebeidentifikace pobytu ...“⁶² Při popisu volby konkrétních existenciálních možností totiž Heidegger neudává, jak konkrétně je tato volba určena ani jakou má strukturu, pouze říká, že v této volbě pobyt volí sebe sama. To je pro Chvatíka dokladem toho, že faktickým možnostem lze nakonec rozumět pouze v neautenticitě, čehož si je údajně Heidegger sám vědom, když v § 74 přiznává, že „předběhové seberozvrhování do nepředstížené možnosti

⁶⁰ CHVATÍK, Ivan. Potíže s autenticitou (II). *Reflexe*. 1998, 19, s. 7/1-12.

⁶¹ CHVATÍK, Ivan. Potíže s autenticitou (II). *Reflexe*. 1998, 19, s. 7/5.

⁶² CHVATÍK, Ivan. Potíže s autenticitou (II). *Reflexe*. 1998, 19, s. 7/6.

existence, již je smrt, zaručuje jen celost a autenticitu odhodlanosti. Fakticky odemykané možnosti existence se ale nedají čerpat ze smrti.“⁶³

Ačkoli souhlasíme s tím, že četné užívání takových výrazů jako „upadání“ a „vina“ – tedy výrazů, o kterých Heidegger sice tvrdí, že nemají být hodnotící nebo negativně zabarvené, ale které v běžném jazyce takto chápány jsou – je poněkud nešťastné a rozhodně textu nepřidává na srozumitelnosti, domníváme se, že v tomto případě je třeba autorovi uvěřit, že předkládá spis ontologický a nikoli etický. Teprve tehdy je totiž možné pochopit vinu pobytu – tedy fakt, že pobyt není svým základem, vždy je již vržen do světa a do určitých možností – nikoli jako něco nežádoucího, co náleží pouze neautentickému modu existence, nýbrž jako cosi pobytu bytostně vlastního, čeho se pobyt v autenticitě nemá zbavovat, nýbrž co má přijmout a „vtělit do své existence“.⁶⁴ Pak je jasné, že pobyt v autentickém modu si nerozumí *pouze* z možnosti své smrti, ale že si z ní rozumí *primárně*; to znamená, že se teprve z ní vztahuje ke svým konkrétním faktickým možnostem. To ostatně dokládá i slovo *předběh*, které Heidegger pro označení autenticity volí. Kdyby totiž autentický pobyt vůbec nerozuměl svým předstižným možnostem, pouze té jediné nepředstižné, nebyl by přísně vzato předběhem, neboť by neměl co předbíhat.

Jak vyplývá z našeho výše naznačeného konceptu, domníváme se, že pobyt se do stavu, ve kterém rozumí pouze možnosti své smrti, dostává jen ve vlastní úzkosti. Ta je totiž momentem, v němž pobyt přestává rozumět všemu, s čím se ve světě setkává, a tedy i možnostem ze světa vycházejícím. Ani ve vlastní úzkosti tomu ale není tak, že by pobyt přestal být ‚bytím u‘ nitrosvětských jsoucn – pouze proto, že ‚u‘ nich je, jej mohou přestat oslovovat. Pokud se pobyt *odhodlá* nevrátit se pod nadvládu ‚ono se‘ a převzít své bytí sám za sebe, neznamená to, že přestane být vinen, že již nebude do světa vrženým ‚bytím u‘ nitrosvětských jsoucn. Naopak, tuto svou vinu převezme a dá jí vlastní rámec, a tak ji vysvobodí z nahodilosti:

„Vlastním smyslem odhodlanosti je rozvrhovat se do tohoto ‚být vinen‘, jímž pobyt jest, pokud jest. Existenciální převzetí této ‚viny‘ v odhodlanosti je tudíž autentické jen tehdy, ... [pokud] si pobyt své ‚moci být‘ odemkne <až do konce>.“⁶⁵

Proto Heidegger říká, že faktické možnosti není možné *čerpat* ze smrti, a proto také neurčuje žádnou zvláštní strukturu konkrétní autentické volby, jak si všímá Chvatík. V autenticitě se nitrosvětská jsoucná po obsahové stránce nemění a rozumění těmto jsoucnům

⁶³ *Bytí a čas*, s. 424. / SuZ 383.

⁶⁴ *Bytí a čas*, s. 324. / SuZ 287.

⁶⁵ *Bytí a čas*, s. 343-344. / SuZ 305.

má stále tu strukturu, kterou jsme popsali v poznámce č. 42, pouze je určeno nejvlastnější možností smrti. Jak se tato změna projeví navenek, ukazuje Heidegger náznakem v § 53: předběh chápe své možnosti jakožto konečné, což pobytu zabraňuje v „ustrnout“ v již dosažené existenci nebo nedbat možností druhých-dastur, či je dokonce násilně přizpůsobovat svému.⁶⁶

Podrobněji zkoumat faktické existenciální možnosti podle Heideggera náleží tematické existenciální antropologii, nikoli ontologii.⁶⁷ Podle našeho názoru se však tento problém přece poněkud vyjasní, podíváme-li se na autenticitu z hlediska časovosti, a to zejména pokud jde o specifickou přítomnost, která jakožto jeden ze tří horizontů autentické časovosti spoluzakládá autentický modus existence. Budeme přitom vycházet částečně z §§ 65-71 *Bytí a času*, především ale z druhé části přednáškového cyklu *Základní problémy fenomenologie*,⁶⁸ který na *Bytí a čas* navazuje a ve kterém se Heidegger zvláště zaměřuje právě na srovnání časovosti autentického a neautentického rozumění (a tedy i existence).

Na začátku jsme uvedli, že Heideggerovi jde o opětovné položení otázky po smyslu bytí, přičemž prvním krokem k tomu je objasnění smyslu bytí pobytu. Smysl je pro Heideggera struktura, skrze kterou může být něco srozumitelné. Ptáme-li se tedy na smysl bytí pobytu, pak se ptáme na to, z jaké struktury rozumí pobyt sám sobě.⁶⁹ Jednou z nejdůležitějších tezí *Bytí a času* potom je, že smyslem bytí pobytu je časovost, tedy že pobyt si rozumí z časovosti.⁷⁰ A protože rozdíl mezi autentickým a neautentickým modem bytí pobytu závisí především na tom, z čeho si pobyt primárně rozumí, jsou tyto mody založeny ve specifických podobách časovosti, které k nim náleží.

Časovost je vždy jednotou tří horizontů: budoucnosti, bývalosti⁷¹ a přítomnosti. Jako taková je jednotou bytostně ekstatickou, neboť je vždy „mimo sebe“, „vytržená“ k něčemu jinému, otevřená do určitého horizontu. Z hlediska přítomnosti tato vytrženost znamená ‚bytí u‘ nitrosvětského jsoucná. Díváme-li se takto na spjatost pobytu se světem, je už patrné, že není ničím zavřehodným, čeho by se pobyt v autentickém modu měl vyvarovat, nýbrž bytostným určením pobytu: ‚bytí tu‘ je bytostně ‚bytím ve světě‘.

⁶⁶ Viz *Bytí a čas*, s. 300. / SuZ 264.

⁶⁷ Viz *Bytí a čas*, s. 339. / SuZ 301.

⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. Indiana University Press 1988. Translation by Albert Hofstadter, zvláště § 20 c), s. 286-291.

⁶⁹ Viz *Bytí a čas*, § 32.

⁷⁰ Podle Heideggera je tato časovost původním časem, který teprve zakládá vulgární čas, měřený na hodinkách.

⁷¹ „Bývalost“ je označením pro to, že pobyt se vždy vztahuje ke své minulosti. Zavedením tohoto termínu se Heidegger snaží zabránit vulgární interpretaci, která minulost slučuje s něčím, co bylo, ale už není, tedy s něčím již se nevyskytujícím. Bývalost naopak označuje vztah pobytu k tomu, čím vždy již byl a stále jest, neboť je tím bytostně určen. Stejně tak horizont budoucnosti neoznačuje něco, co zatím není a teprve to nastane, nýbrž vztah pobytu k možnosti, která ho čeká, z níž si však již rozumí a již tedy vždy už jest.

Ani v autentické přítomnosti – Heidegger ji nazývá *okamžikem* – tak pobyt nepřestává být ve světě. Naopak, je v něm vždy vytržen do svých faktických možností. Od neautentické přítomnosti se tedy okamžik neliší odtržeností od světa, ale především svým určením z autentické budoucnosti, z *předbíhání* k nejzazší možnosti smrti, ve kterém pobyt přichází sám k sobě, k tomu, čím vždy již byl, a takto se přebírá a *obnovuje* (specifická bývalost) do svého nejvlastnějšího moci být. A právě proto, že je pobyt v odhodlanosti určen autentickou budoucností, chápe se jako bytostně konečný a stejně tak chápe i své možnosti. To jej v rozhodování o jeho faktických možnostech činí otevřeným vůči stále novým volbám a, jak jsme již naznačili, také k přezkoumávání voleb již učiněných a jejich případnému odvolání.

Vědomí vlastní konečnosti zároveň otevírá pobyt pro možnosti druhých. Předběh tak zakládá autentické *spolubytí* s druhým – druhému již není rozuměno primárně z toho, co dělá, čím se zaobírá, tedy z věcí. Jak blíže ukazuje Dastur, nakolik je pobyt v předběhu k bezvztažné možnosti osamocen, natolik je také otevřen pro druhé, neboť v konečnosti jsou si všichni rovni.⁷² Ze vztahu ke smrti jakožto k nejvlastnější možnosti pobytu tak nevyplývá egoismus, naopak je v této možnosti založeno, že pobyt je bytostně spolubytím.

Ukázalo se tedy, že pobyt je bytostně bytím ve světě a bytím s druhými, a to jak v neautentickém, tak v autentickém modu existence. I v autenticitě může tudíž volit své faktické možnosti, ovšem jakožto určené z předběhu ke smrti. To neznámá, že by pobyt tyto možnosti ze smrti přímo čerpal (ostatně výše jsme ukázali, že vztah ke smrti není vztahem k aktu dožití, tedy přemýšlením o události konce či jejím očekáváním a „přípravou“ na ni, nýbrž čímsi, co prostupuje celé bytí pobytu – konečností), ale zároveň jsme předvedli některé ontické projevy, které s sebou autentická volba faktických možností nese, čímž jsme se snažili dokázat, že Heideggerova koncepce není jen prázdným ontologickým výmyslem.

⁷² DASTUR, Françoise. *Čas a druhý u Husserla a Heideggera*. Praha: Filozofický ústav ČSAV, 1992. Přeložil Karel Thein a Marcela Sedláčková, s. 15-16.

5. Závěr

V této práci jsme si vytyčili za cíl pečlivě projít Heideggerovu analýzu smrti. Dospěli jsme k tomu, že smrt není vyskytující se nitrosvětskou událostí, která (si) pro každého z nás teprve přijde, ale že je význačnou možností pobytu, která prostupuje a podstatným způsobem určuje jeho bytí. Jako taková se smrt ukázala. Při tom se ukázalo, jak důležitou roli v ontologii pobytu smrt hraje. Protože teprve vztah k vlastní smrti zakládá bytí pobytu jako starosti, má smrt a jistota o vlastní konečnosti pro Heideggerovu koncepci kardinální význam.

Když Heidegger na začátku *Bytí a času* upozorňuje, že otázka po bytí od časů Platónových a Aristotelových umlkla a je třeba ji položit znovu, nepoukazuje tím jen na to, jak dlouhá doba podle jeho názoru uplynula od posledních pokusů o skutečnou ontologii. Zároveň tím totiž sám sebe poněkud neskromně označuje za myslitele, který ji umlknout nenechá, naopak posune zkoumání v tomto směru o kus dále. Z jeho spisu je patrné, že přikládá velký důraz tomu, aby se explicitně i méně explicitně vyrovnal s koncepcemi ostatních filosofů, a to zejména těch, kteří měli veliký vliv na chápání člověka jakožto člověka – v našem textu jsme poukazovali zejména na jeho vymezení vůči koncepci Aristotelově. Pokusili jsme se ukázat, že tím, čím je pro Aristotela ζῷον πολιτικόν a čím je pro Descarta *cogito sum*, je pro Heideggera smrt: je to *smrt*, respektive *vztah k vlastní smrti*, co dělá člověka člověkem.

Zároveň jsme však viděli, že tento vztah může mít různé podoby, autentickou a neautentickou. A právě proto, že smrt je pro pobyt takto určující, zakládá autentický a neautentický vztah ke smrti také autentický a neautentický modus existence. V závěrečné části práce jsme se pak jednak snažili Heideggerovu koncepci hájit před výtkami některých interpretů, kteří tvrdí, že pobyt v autentickém modu bytí přísně vzato přestává být pobyttem jakožto ‚bytím ve světě‘, neboť se má od světa odvracet a dokonce se stát ‚světaprostým‘, jednak jsme se pokusili projasnit, jakým způsobem je možný přechod mezi dvěma mody bytí pobytu. Při tom jsme navrhli řešení, které umožňuje držet počet modů existence na počtu dvou, a zároveň je podle našeho názoru více v souladu s Heideggerovou intencí než to, které pro moment vlastní úzkosti zavádí modus třetí, indiferentní.

Seznam použité literatury

- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1972.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2002. Přeložili Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček a Jiří Němec.
- HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?*. Praha: OIKOYMENH, 2006. Přeložil Ivan Chvatík.
- HEIDEGGER, Martin. *Prologomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA 20. Frankfurt am Main 1979.
- HEIDEGGER, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. Indiana University Press 1988. Translation by Albert Hofstadter.
- ARISTOTELÉS. *Fyzika*. Praha: Rezek, 1996. Přeložil Antonín Kříž.
- ARISTOTELÉS. *Etika Níkomachova*. Praha: Rezek, 1996. Přeložil Antonín Kříž.
- LAERTIOS, Diogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1995. Přeložil Antonín Kolář.
- DASTUR, Françoise. *Čas a druhý u Husserla a Heideggera*. Praha: Filozofický ústav ČSAV, 1992. Přeložil Karel Thein a Marcela Sedláčková.
- DASTUR, Françoise. *Heidegger et la question du temps*. Paris: Presses universitaires de France, 1990.
- DASTUR, Françoise. *Smrt: esej o konečnosti*. Praha: Karolinum, 2017. Přeložil Martin Pokorný.
- HOFFMAN, Piotr. Death, time, history: Division II of *Being and Time*. In: GUIGNON, Charles B. *The Cambridge companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 195-214.
- CHVATÍK, Ivan. Potíže s autenticitou (II). *Reflexe*. 1998, 19, s. 7/1-12.
- KLIKOVÁ, Alice. Jednání a ipseita. In: *Filosofie jednání*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 93-110.
- KLIKOVÁ, Alice. *Mimo princip identity*. Praha: Filosofia, 2007.
- PATOČKA, Jan. *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2003.
- POKORNÝ, Martin. Dasein a jeho možnosti. *Reflexe*. 2017, 52, s. 161-164.
- WHITE, Carol J. a Mark RALKOWSKI. *Time and death: Heidegger's analysis of finitude*. Aldershot, Hants, England: Ashgate, c2005.