

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Fakulta humanitních studií

Marek Čermák

Bakalářská práce

TÉMA STRACHU V MODERNÍ FILOSOFII

**KOMPARACE VYPRACOVÁNÍ TÉMATU STRACHU A ÚZKOSTI V HEGELOVĚ A
HEIDEGGEROVĚ FILOSOFII**

Vedoucí práce: doc.PhDr. Ladislav Benyovszky, CSc.

Praha 2008

Obsah

Úvod.....	
Aristotelovo určení strachu.....	
Hegelova koncepce strachu	
M. Heidegger, Strach jako modus rozpoložení.....	
M. Heidegger, Úzkost jako původní rozpoložení pobytu.....	
Tolstojův „strach“ před životem a smrtí.....	
Závěř.....	

Jelikož je cesta k pravému a jasnému poznání lemována nejistotou, která nám neustále připomíná, že úspěch této cesty není nikdy předem zaručen, je zapotřebí, abychom na každou takovou cestu vykročili s pokorou. Cílem této práce proto není poznat strach takový, jaký v pravdě je, nýbrž přiblížit některé koncepce, které se na otázku po strachu snaží podat srozumitelnou odpověď. Rozbor konkrétních vybraných určení strachu, jimiž se budu v této práci zabývat, by měl zároveň sloužit jako stručný úvod do složité problematiky strachu, která pro nás v jistém smyslu stále zůstává zastřena tajemstvím.

Strach je nedílnou součástí lidského života již odedávna. Ať už se u našich dávných předků projevoval úprkem před dravou zvěří na strom, stěhováním celých společenství do sídel s důmyslnými systémy ochrany, výrobou rituálních předmětů, vyjadřujících úctu a bázeň člověka před něčím, co ho přesahuje, či úzkostí z nahlédnutí nevyhnutelnosti smrti¹, zajisté šlo o stejný strach, jaký dnes zakoušíme i my. Pokud se strach a jeho prožívání v průběhu dějin nijak výrazně nemění, mohli bychom jeho poznání uskutečnit jako reflexi naší zkušenosti; mohli bychom strach poznat jako součást naší zkušenosti se světem. Jelikož je ovšem tento svět výsledkem jistých tradic, bude pro nás jistě větším přínosem, pokud se nejprve pokusíme seznámit se strachem skrze ty koncepce strachu, které nás v rámci dějin předcházejí, a které naše dnešní chápání strachu pomáhaly formovat. Snaha o poznání strachu se proto bude dít primárně skrze rozbor vybraných koncepcí západního a tedy v tradici antické, židovské a křesťanské zakotveného myšlení.

Ačkoli se s předměty, které svědčí o přítomnosti kultury a tedy i nějaké kulturní tradice můžeme setkat již prostřednictvím nejstarších archeologických nálezů, hlavním zdrojem při snaze o poznání života našich předků zůstává psané slovo. O tom, zda se nám však podaří dochovaným písemným pramenům porozumět, nerozhoduje jen kvalita těchto textů či znalost jazyka, ve kterém byly zaznamenány, ale především důvěra v jejich hodnotu a význam pro naši současnou společnost. S takovouto důvěrou přistupuje k tradičním textům kultura, kterou pro její geografickou polohu nazýváme „evropská“, ačkoli to o její povaze vlastně mnoho nevyovídá. Víc než cokoli jiného má však ve svém základu „slovo“, které k sobě prostřednictvím antických, židovských a křesťanských textů dodnes nechává promluvit.

V antickém Řecku, kolébce evropské kultury, mají první písemné prameny podobu tradovaných příběhů, jejichž úkolem je ospravedlnění života řecké společnosti a poskytnutí prvního výkladu světa, ve kterém se život této společnosti odehrává. Tento druh vyprávění se nazývá MYTHOS. Mythos neboli mýtus je příběh, prostřednictvím kterého se svět ukazuje člověku jako určitý druh stálosti, ve kterém je změna přípustná pouze v rámci cyklu, a ve kterém má každý člověk, dodržuje-li jistá pravidla, své pevné místo. Prostřednictvím mýtu se člověk pomocí jednoduchých schémat snaží o zachycení složitosti, se kterou se ve světě setkává. Mytologický výklad světa ovšem vyjadřuje nejen snahu člověka o porozumění složitostem tohoto světa, ale také jeho snahu o zbavení se původního strachu z tohoto světa. Poznání zde má dva hlavní zdroje, zdroj pozitivní, tedy přirozenou touhu člověka po rozumnosti, a zdroj negativní, tedy strach z neznámého, obavu člověka o sebe a své přežití v stále ještě tajemném světě. Mýtus je otevřeným projevem snahy člověka o pochopení základních pravidel světa a překonání prvotních obav z neznámého. A ačkoli se člověk v mýtu vždy neseťká se světem bezpečným, jedním z důsledků odkrývání zákonitostí světa je katarze přirozených i zkušeností se světem nashromážděných lidských obav.

¹ Viz např. Epos o Gilgamešovi.

Časem však mýtus jako univerzální příběh o chodu světa začíná za lidským poznáním tohoto světa zaostávat a jeho autorita je zpochybněna². Od této chvíle začíná jeho výsadní postavení ve společnosti postupně přebírat filosofie. Její vzestup je vyjádřením snahy člověka o opuštění mytického vidění světa a jeho nahrazení novým přístupem v chápání pravdy. Filosofie se stejně jako mýtus snaží o uchopení pravdy tohoto světa, ovšem oproti mýtu, který už ke své pravdě dospěl, musí filosofie svou pravdu stále hledat. Zatímco mytologický výklad světa je monologem, který nepřipouští žádné odvolání, filosofické hledání pravdy se odehrává v podobě dialogu, který umožňuje, aby v rámci jednoho problému existovalo současně vícero možných řešení, a to právě do doby, než se ukáže pravda³. Hledání pravdy skrze filosofii ovšem neznamená snahu o dosažení objektivního poznání tohoto světa⁴, nýbrž zůstává snahou o poznání pravdy tohoto světa co do jeho jedinečnosti. Ačkoli někteří filosofové přistupovali ke světu stále jako k oné neměnné stálosti, a nárokovali si jeho úplné poznání, jiní jej chápali jako svého druhu živý a tedy rozličnými procesy změny neustále procházející organismus, jenž bude jakýmkoli snahám o konečné poznání nutně vždy odolávat. Filosofie jako cesta za poznáním pravdy je tak cestou, která svého konečného cíle nemůže nikdy dosáhnout, ovšem zároveň tento cíl nemůže nikdy ztratit. A to je také důvod, proč nám může filosofie na otázku strachu stále přinášet nové odpovědi.

Zhruba od druhé poloviny sedmnáctého století se hlavní úlohy při poznávání světa začíná ujmát věda. Dle nově stanovených metod se věda vydává na cestu za konečným poznáním světa. O dosažitelnosti cíle této cesty je pevně přesvědčena. Společně se světem se na stolech vědeckých laboratoří objevují i lidské pocity strach nevyjímaje. Se svou vlastní definicí strachu postupně přichází většina vědních oborů. Na otázku „co je strach“, nám však každá taková „věda“ odpovídá jinak. Tak biologie například chápe strach jako přirozenou funkci živých organismů, bez níž by přežití vůbec nebylo možné; strach je spojován se schopností identifikace nebezpečí a následným spuštěním obranných systémů, ať už je jejich projevem útok či útek. Psychologie zase zkoumá strach jako určitý u každého jedince s jinou intenzitou se projevující stav mysli, přičemž klade důraz na odhalení příčin jeho výskytu, který se následně snaží omezit či alespoň kontrolovat. Součástí boje, který strachu vyhlásila psychologie, je rozeznání a pojmenování jeho jednotlivých druhů. Tak tu máme například dobře známý strach z uzavřených prostor, klaustrofobii, ale i v moderní přelidněné společnosti stále častější sociofobii. Sociologie se naopak zabývá strachem s ohledem na jeho vliv na utváření a fungování společnosti. Někteří vědci se domnívají, že v takových společnostech, ve kterých se ještě neustálila jasná hierarchie, může být strach jedním z významných činitelů při formování společenské struktury. Tam, kde již naopak nějaký řád funguje, vytvářejí společnosti často takové instituce⁵, pro které je vzbuzování strachu přirozenou součástí jejich běžné činnosti. Každá věda se tedy vždy zabývá jistým specifickým významem strachu, který se jeví jako důležitý právě pro oblast, kterou si tato věda vyčlenila jako výlučnou oblast svého zkoumání.

² To ovšem neznamená, že by se mýtus jako určitá univerzální forma lidského přístupu k chápání světa zcela vytratil. Mýtus je součástí lidské přirozenosti, a proto má své místo v každé kultuře a v každé době (každý národ má např. nějaký mýtus o svém původu atp.).

³ Viz. např. rozdílný přístup v chápání původu světa u milétských filosofů, jejichž „učení“ bývá zároveň považováno za samotný počátek filosofie.

⁴ Tedy pravdy dle ideálu moderních věd.

⁵ Z nejznámějších jsou to například armádní či policejní složky.

Strach ovšem hraje velmi významnou roli i ve sféře duchovní. Ve většině známých forem náboženství se objevuje v podobě bázně před „božím trestem“. A věříme-li náboženským svědectvím, je opravdu čeho se bát. Neúroda, bída, nemoci, války, to vše nás může stihnout, nebudeme-li bohům poslušní. Na největší hříšníky pak čeká věčné zatracení. Ti, kteří zastupují vůli boží zde na zemi, využívají často přirozený strach člověka z neznámého k posílení své autority ve společnosti, či k prosazení takových pořádků, které jsou dle jejich přesvědčení ty jediné správné a žádoucí. Historie ukazuje, že se přitom mnohdy nebrání převzetí role výkonné, a tedy trestající moci.

V osobním životě však považujeme strach především za záležitost našeho soukromí, podobně jako lásku či přátelství. Někteří z nás pak strach přímo vyhledávají a těší se z jeho překonávání, jiní se mu ovšem snaží všemožně vyhýbat a ti, kteří už svůj strach nemohou vydržet, jdou k odborníkovi. Ačkoli by nás mohlo napadnout, že syntézou všech dosavadních poznatků o strachu, o jeho formách, vazbách a významech, získáme nějaké ucelené a spolehlivé poznání toho, co vlastně strach vpravdě je, není tomu tak. Ba právě naopak. Čím více vědeckých poznatků takto hromadíme, tím méně nám je jasné, co je vlastně strach jako takový, co přesně prožíváme, když máme strach, a jaký to má v našem životě význam, a to i přesto, že každý nějakou obecnou představu o strachu zajisté máme. Budeme-li ovšem chtít k otázce strachu přistoupit jinak, tedy jiným způsobem, než k ní přistupuje novověká věda, budeme se nejprve muset vrátit do období, ve kterém ještě hlavní úloha při poznávání světa náležela filosofii.

Asi první ucelenou odpověď na otázku, „co je strach“, nalezneme v Aristotelově Rétorice. Aristotelés zde „definuje“ strach jako „druh nelibosti nebo zneklidnění, vznikající z představy budoucího zla, jež působí záhubu nebo bolest“⁶. K tomu si ovšem ještě všímá, že „člověk se nebojí všeho, co je zlem, např. bude-li nespravedlivý nebo váhavý, nýbrž jenom toho, co působí velkou bolest nebo zhoubu, a to, není-li vzdálené, nýbrž zdá-li se býti blízko, takže se může každou chvíli očekávat“⁷.⁸ Byť se nám dnes Aristotelovo určení strachu, podobně jako některé další filosofické koncepce, které se člověku časem staly natolik vlastní, že už v něm dnes žádný údiv nevzbuzují, může jevit jako samozřejmé a v jistém smyslu i poněkud triviální, zůstává pro „filosofii strachu“ určením prvním, tedy zakládajícím a veškeré další koncepce jistým způsobem ovlivňujícím a orientujícím. Při hlubším rozboru Aristotelovy koncepce se navíc ukáže, že struktura strachu a jeho formujících momentů je mnohem problematičtější, než je z citované pasáže na první pohled patrné.⁹ Pro začátek však můžeme z daného výroku vyvodit toto: 1. Získali jsme jistou předběžnou (totiž Aristotelovu) představu o tom, co je strach, a co k němu jako ke strachu náleží; 2. tento strach a to, co k němu náleží, se nějak samozřejmě vyslovuje v souvislosti s člověkem; 3. v rámci zkoumání strachu se ustavila jakási základní terminologie.

Aristotelés uchopuje téma strachu v rámci výzkumu afektů čili citů. Ačkoli strach svým pojetím řadí mezi pocity negativní, tedy takové, jejichž přítomnost se nám nějak nelíbí („strach je druhem nelibosti“), od ostatních negativních pocitů ho zároveň dále odlišuje. Tak

⁶ ARISTOTELÉS; *Rétorika* 1382^a 20

⁷ ARISTOTELÉS; *Rétorika* 1382^a 20

⁸ Celé určení zní: „Jest tedy bázeň druh nelibosti nebo zneklidnění, vznikající z představy budoucího zla, jež působí záhubu nebo bolest. Neboť člověk se nebojí všeho, co je zlem, např. bude-li nespravedlivý nebo váhavý, nýbrž jenom toho, co působí velkou bolest nebo zhoubu, a to, není-li vzdálené, nýbrž zdá-li se býti blízko, takže se může každou chvíli očekávat.“ ARISTOTELÉS; *Rétorika* 1382^a 20

⁹ Zejména obsáhlá analýza M.Heideggera z *Bytí a času* odhalí další problémy, které se s Aristotelovým prvním náhledem do problematiky strachu otevírají.

především určuje jeho specifický původ. Strach, říká Aristoteles, „vzniká na základě představy budoucího zla“. Zdá se, že primární podmínkou každého strachování je schopnost představivosti. Představivost neboli obrazotvornost (FANTASIA) přisuzuje Aristoteles duši vnímavé. Představivost ovšem není samotným smyslovým vnímáním (AISTHÉSIS), nýbrž je jakýmsi předběžným osvětlováním toho, co se následně vnímá. Jako toto předběžné osvětlování je představivost předpokladem praktického rozumu (FRONÉSIS), který se však dostavuje pouze u bytostí majících smysl pro čas, tedy u lidí. Spojování představ je pak základem myšlení (NOESIS), které je pro člověka hlavním principem pro něj „prvního“ a zároveň i výlučného způsobu vztahování se k okolí, tedy rozumění. Stojí jistě za povšimnutí, že představivost je Aristotelem přisuzována nejen člověku, ale i některým jiným živočichům.¹⁰ Vládnu-li schopností představivosti i tito živočichové, znamená to, že cosi jako strach prožívají i oni. Avšak výslovnou vazbou představivosti na určení časové situovanosti zla jako zla budoucího (smysl pro čas je vlastní pouze člověku) je strach naopak řazen mezi pocity výlučně lidské, a jako takový bude tematizován i v budoucnu¹¹.

Představa budoucího zla sama o sobě však ještě k vyvolání strachu nestačí. Aby se totiž mohl strach vůbec dostavit, musí být zlo, které ho vyvolává, jednak dostatečně škodlivé (musí v sobě obsahovat schopnost působit záhubu či bolest) a zároveň i dostatečně blízké (a to sice tak, aby ho bylo možné každou chvíli očekávat). Má-li tedy zlo mít schopnost vyvolávat strach, musí k němu patřit: 1. že je zlem budoucím; 2. že je zlem, které přináší záhubu či bolest; 3. že je zlem, které se zdá býti blízko. To ovšem předpokládá, že si musíme být schopni zlo ve všech těchto jeho významech nějak uvědomovat. Abychom tedy vůbec mohli něco jako strach pociťovat, musíme mít jisté povědomí o naší časové (pro identifikaci budoucího) i prostorové (pro identifikaci blízkého) situovanosti. Zároveň však musíme mít celkem jasnou představu o tom, co je pro nás zlé, a co naopak dobré, neboť jedině tak můžeme konstatovat, že očekáváme něco zlého, co nás ohrožuje.

Aristotelés pro filosofii téma strachu otevřel, a přestože se v budoucnu objeví pokusy o hlubší a obsáhlejší analýzy strachu, většina těchto nových koncepcí bude vždy v jistém smyslu vycházet z prvního určení Aristotelova, či se s tímto určením bude porovnávat. V antické tradici se ovšem již žádná podobně výslovná a ucelená koncepce strachu

¹⁰ „...víry nemá žádné zvíře, obrazivost však mají mnohá.“ ARISTOTELÉS; *O duši* 428^a 20

¹¹ Tento přístup má svůj filosofický základ v Aristotelově určení člověka jako ZOON LOGON ECHON neboli *animal rationale*. Člověk jako *animal rationale*, tedy rozumného živočicha, charakterizuje to, že se k okolnímu světu vztahuje po způsobu jeho rozumění. Rozumění světu, založené na předpokladu shody mezi myšlením a řečí, se děje jako kladení tohoto světa do souvislosti. V myšlení či prostřednictvím řeči může člověk nechat to, co ve světě zakouší, vystoupit jako to, co to je. Rozum je tedy to, co člověka jako člověka určuje a zároveň i to, co ho od ostatních živočichů odlišuje. Vztáhneme-li právě řečené na problematiku strachu, pak právě tím, že naši zkušenosti se strachem nějak rozumíme, se od jiných živočichů odlišujeme. Na rozdíl od těchto živočichů totiž strach nejen prožíváme, ale chápeme a nějak o něm i vypovídáme (říkáme, že „strach je to a to“). Strach je něco takového, co lze problematizovat a zkoumat pouze ze statutu toho, že něco takového jako lidé vykazatelně prožíváme a je v naší schopnosti toto prožívané, které se právě jako strach odehrává, pojmenovat. „Výzkumným polem“, na kterém se poznávání strachu bude odehrávat, je člověk, neboť člověk má strach tak, že o něm ví, nějak mu rozumí a nějak o něm i vypovídá.

nedochovala. V některých textech, jako například v Platónově Ústavě¹², sice narazíme na zmínky, které se problematiky strachu více či méně týkají, obecně však tehdejší filosofické a společenské elity dávají přednost tématům, které ze svého pohledu považují za závažnější. Tuto pomyslnou mezeru ve zpracování problematiky strachu se později pokusí zacelit filosofie moderní, nikoli ovšem z důvodu nedostatku materiálu na dané téma, ale spíše z pocitu všeobecné ztráty smyslu, s nímž jsou pocity strachu a úzkosti takřka neoddělitelně spojeny.

Před tím, než se pokusíme ukázat, jak se s problematikou strachu a úzkosti pokouší vypořádat filosofie moderní, se však vraťme k jiné významné koncepci strachu, která vznikla ještě v rámci klasické filosofické tradice. Řeč je o Hegelově koncepci strachu, jež byla počátkem 19. století vypracována ve Fenomenologii ducha jako součást slavné a historicky velmi vlivné pasáže Panství a rabství. Panství a rabství je analýzou původního lidského vztahu, která přináší zcela nový pohled na povahu lidské společnosti a její dějinný vývoj.

Hegelovo dílo je považováno za dovršení klasické filosofie, neboť v jejím rámci přináší asi poslední ucelenou odpověď na otázku stojící od počátku v základu této filosofie, tedy otázku po „bytí“. „Bytí“, které Hegel nově fixuje pod termínem „pojmem“, je chápáno jako „seberozlišující jednota mnohého“, jež se odehrává jako „dění“. To, jak se pojem děje, lze dle Hegela poznat prostřednictvím hlubší analýzy soudu, neboť právě v podobě soudu se s „pojmem“ jako jednotlivostí ve světě běžně setkáváme. Oproti tomu, jak „soud“ chápe logika, tedy jako spojování představ, kdy pomocí spony „je“, konstatujeme, že subjekt „je“ predikát (např. strom je zelený), Hegel chápe soud jako jakési „původní dělení“, které se odehrává jako získávání představ (naše pasivita) a spojování představ (naše aktivita). Hegel si uvědomuje, že soud je zvláštní myšlenkový úkon, při kterém tvrdíme, že jednotlivé je obecné, tedy konstatujeme jednotu jednotlivého a obecného, ačkoli v tom samém okamžiku jednotlivé od obecného odlišujeme. Spona „je“ tedy tvrdí všeobecnost jednotlivého a zároveň nechává jednotlivé vystoupit právě jako jednotlivé. Pro Hegela je soud (souzení) způsob, jakým člověk ve světě je. Ve chvíli, kdy soudíme, již předem předpokládáme existenci nás samotných i toho, o čem soudíme. Soud je zvláštní způsob vztahování se člověka ke světu, a to sice teoretický postoj¹³.

V základu Hegelovy filosofie tedy stojí koncept bytí jako pojmu, a přestože byl tento koncept naznačen jen velmi stručně a zjednodušeně, neboť není předmětem této práce, jako úvod do Hegelovy filosofie a jako vodítko k dalšímu směřování Hegelova myšlení snad postačí. Hegel si totiž ještě všímá, že pohyb lidského myšlení a dění světa spolu nějak souvisejí, a to sice tak, že myšlení toto dění prostřednictvím pojmu samo ze sebe a pro sebe utváří. Ústředním tématem Hegelových analýz je tedy člověk jako svobodná, dějinná a dějiny utvářející bytost. Dějiny lidské společnosti chápe Hegel jako dějiny svobody, které ovšem náleží člověku nikoli jako individuu, ale právě jen jako tvorů společenskému, ze společnosti a ve společnosti žijícímu. Koncept panství a rabství je analýzou lidské společnosti, která se pokouší o odhalení komplikované struktury lidského vztahu a skrze to o objasnění původu

¹² „Dobře věz, Sókrate, že je-li člověk blízký předtuše své smrti, napadá ho strach a péče o věci, o které se dříve nestarával.a tu – buď pro slabost stáří, nebo že jest již blíže oněch věcí a jaksi lépe je vidí – sám naplňuje se úzkostí a bází a hned uvažuje a pátrá, zdali snad někomu nějak neukřivdil.“ PLATÓN; *Ústava*, 330^{d,e}

¹³ Blíže k teoretickému postoji jako k jednomu z možných způsobů vztahování se ke světu, viz L. BENYOVSKY A KOL.; *Filosofická propedeutika I.*, Sofis 1998, str. 13, §2

lidské společnosti, procesu jejího vzniku, její povahy a dále i původu a významu svobody člověka a dějin jako místa jejího uskutečňování.

Jelikož je Hegelova analýza strachu součástí konceptu panství a rabství, bude nutné tento koncept alespoň v základech přiblížit. Analýza vztahu pána a raba popisuje proces vyvstání lidské společnosti z říše animality. Prvním nezbytným krokem při snaze o porozumění tomuto složitému vývoji bude pochopení toho, co Hegel fixuje pod termínem „sebevědomí“. „Sebevědomí“ chápe Hegel jako dění se vědomí sebe prostřednictvím jiného předmětu; tím, že vím, že nějaký předmět stojí proti mně, uznávám jinakost tohoto předmětu, jeho samostatnost vůči mně, a zároveň tak zprostředkovaně poznávám svou odlišnost od tohoto předmětu, svou samostatnost vůči světu. Prvním druhem sebevědomí je žádostivost, a to proto, že pro „žádostivé sebevědomí“ je charakteristické, že svou jistotu sebou samým posiluje prostřednictvím rušení samostatnosti proti němu stojícímu předmětu. V říši animality ovšem proti sobě stojí dvě sebevědomí, dvě žádostivosti, které se realizují tak, že se navzájem snaží zrušit samostatnost proti nim stojícího předmětu a získat osvědčení sebe samých. Tato situace znamená pro obě sebevědomí boj na život a na smrt, kde ovšem smrt jednoho sebevědomí není pro druhé sebevědomí osvědčením v pravém slova smyslu. Vítězné sebevědomí by se smrtí druhého sebevědomí opět stalo samostatně stojícím. Stalo by se opět životem vyžadujícím potvrzení. Osvědčení je tedy možné jen tak, že výsledkem je život obou individuí, kde se jedno ze „sebevědomí“ rozhodne pro život za cenu své nesamostatnosti. Toto sebevědomí, rab, začne pro vítězné sebevědomí vykonávat žádostivost jako úsilí překonávání předmětu, aniž by mu za to náležel požitek z překonávání předmětu. Rab tak slouží pánu; rab pro pána „opracovává“ předmět, přičemž „požitek“ z toho plynoucí náleží pánu. Vztah pána a raba je lidským vztahem. Pro tento vztah je ovšem typické, že oba způsoby sebevědomí, které se v tomto vztahu uskutečňují, jsou v jistém smyslu nesamostatné. Nesamostatnost raba je zřejmá. Nad rabem stojí pán jako sebevědomí, které má moc nad jeho bytím; s pánem je spojena možnost rabovi smrti. Pán je však sám nesamostatný v tom ohledu, že realizací žádosti je jen a pouze prostřednictvím raba. Rab tedy opracovává předmět pro pána, aniž by sám rušil samostatnost tohoto předmětu. Rab jedná po způsobu „zadržovaného zániku“, tedy přisvojuje si předmět tak, že neruší jeho samostatnost, nýbrž ho nechává vystoupit jako předmět „zformovaný“. „Zadržovaný zánik“ nazývá Hegel „práce“ a právě práce a z ní plynoucí požitek jsou vlastními předměty vztahu pána a raba a podle Hegela tedy i tím, co charakterizuje lidství.

Jak ovšem může být člověk v tomto vztahu svobodnou bytostí? Jak může svoboda člověka vyrůstat ze vztahu, v jehož základu stojí právě nesamostatnost dvou protikladných sil, dvou různých a na sobě navzájem závislých sebevědomí, z nichž jedno si podrobuje druhé, aby se následně samo našlo v určitém druhu závislosti? Sebevědomí je svobodné pouze jako celek „panství“ a „rabství“, neboť pouze ve vztahu pána a raba se formuje sebevědomí, jehož základem je čistý pohyb vědomí. V celku vztahu „panství“ a „rabství“ vidíme, že předmět i vědomí zůstávají „bytím pro sebe“.

Vraťme se však na počátek „dialogu“ dvou protikladných sebevědomí, jehož završením teprve bude skutečný vztah pána a raba. Někde v průběhu tohoto procesu se totiž dvě sobě rovná sebevědomí náhle polarizují; jedno sebevědomí zaujme následně pozici síly, druhé pak pozici sluhy. V souboji na život a na smrt nastává okamžik, kdy se jedno sebevědomí musí rozhodnout pro život za cenu své nesamostatnosti. Takové sebevědomí pak budeme nazývat rabem. Ovšem zpočátku, kdy ještě rabem nebylo, bylo „bytím pro sebe“, samostatným sebevědomím, a do souboje na život a na smrt šlo tedy se stejným

„statutem“ jako to sebevědomí, které se později stává pánem. V souboji na život a na smrt tak dochází k „transformaci“ dvou sobě rovných sebevědomí, jejímž výsledkem je nerovnost v podobě vztahu pán a raba. Pán a rab jsou si rovni ve své nesamostatnosti, ačkoli u každého vyrůstá z jiné podstaty, ovšem samotný vztah „panství“ a „rabství“ je především nerovností, a to vzhledem k rolím, které na sebe pán a rab ve svém vzájemném vztahu přijímají. Jednomu náleží „práce“, formování předmětu, druhému „požitek“, tedy vlastní překonávání samostatnosti předmětu.

Co rozhodlo o tom, které ze soupeřících sebevědomí se podrobí, a které bude velet? Hegel se domnívá, že rozhodující moment polarizace nastává v okamžiku strachu, který pocítí jedno ze soupeřících sebevědomí. V určitém momentu boje na život a na smrt přepadá to sebevědomí, které se později stává rabem, specifický druh strachu, „pocit úzkosti o celý jeho život“, říká Hegel. Toto sebevědomí nepocituje jen strach z převahy proti němu stojícího sebevědomí, nebojí se smrti jen jako neurčitého konce, ale zakouší smrt jako absolutního pána. V tom okamžiku se toto sebevědomí „v tomto strachu vnitřně rozplynulo, do základu se v sobě otřásl, a všechno pevné se v něm zachvělo.“¹⁴

Strach ovšem neplní pouze dočasnou roli při formování vztahu mezi pánem a rabem. Okamžik, kdy vítězné sebevědomí nechá sebevědomí slabší pocítit bytostný strach o jeho vlastní život, zanechá ve slabším sebevědomí nesmazatelnou stopu. Jednak se toto sebevědomí stává rabem, tedy „poddaným“ pána, ovšem tím, že toto sebevědomí samo na sobě v jistém okamžiku pocítilo neodkladný a nezrušitelný pohyb jako zanikání v čase všeho, co trvá, se tento samotný pocit stal součástí podstaty tohoto sebevědomí. Absolutní rozplývání všeho trvajících je jako čisté bytí pro sebe jednoduchou bytností tohoto sebevědomí. Bytnost raba jako absolutní rozplývání všeho trvajících je však nadále podmíněna vztahem k pánu, neboť prostřednictvím tohoto vztahu, tedy skrze pána, nahlíží rab toto rozplývání jako jemu vlastní. Prostřednictvím samotného výkonu rabství, ve službě pánu, toto sebevědomí samo sebe jako všeobecné rozplynutí uskutečňuje a „v každém jednotlivém okamžiku překonává svou přichylnost k přirozenému jsoucnu a odstraňuje je práci“¹⁵.

Skrze analýzu fenoménu „utváření“ odhaluje Hegel i další významy strachu v souvislosti s jeho vlivem na formování lidského vztahu. To, co ve vztahu pána a raba „utváří“, je práce. Práce je způsob, jakým je rab ve strachu a službě bytím pro sebe. Jinými slovy, rab ze svého strachu před pánem vykonává službu, jejímž výsledkem je práce. Ve strachu před pánem je pouze svým vědomím (vědomím sebe sama). Pokud se však v důsledku strachu podrobil a rozhodl se vykonávat službu po způsobu práce jako „tlumené žádostivosti“, je tato práce tím, v čem je svým bytím pro sebe. Práce jako záporný vztah k předmětu, čili „zadržovaný zánik“, se stává formou předmětu, skrze což se stává něčím trvalým, neboť pro pracujícího má předmět samostatnost. Formující konání vstupuje prostřednictvím práce mimo sebe do živlu trvalosti; „pracující vědomí dochází tím tedy k názoru samostatného bytí jakožto sebe sama“¹⁶.

Formování předmětu však nemá jen kladný význam „procesu“, ve kterém nabývá služebné vědomí jako bytí pro sebe své bytí, nýbrž má i záporný význam ve vztahu ke svému prvnímu momentu, tedy strachu. Při formování se služebnému vědomí stává

¹⁴ HEGEL, G.W.F.; *Fenomenologie ducha*, Praha 1960, s. 159 (dále jen HEGEL, Fd)

¹⁵ HEGEL, Fd, s. 160

¹⁶ HEGEL, Fd, s. 160

zápornost (jeho bytí pro sebe) předmětem jen tím, že překonává jsoucno formy, které k tomuto vědomí tvoří protiklad. Tato předmětná zápornost je však právě tou cizí bytností, před kterou se služebné vědomí třásl. Služebné vědomí tak tuto zápornost ničí, čímž se vkládá do živlu trvalosti, a stává se něčím, co je pro sebe. Ve vztahu k pánu je tedy služebné vědomí bytím pro ně, ve strachu je bytí pro sebe v tomto služebném vědomí. V utváření dochází k tomu, že bytí služebného vědomí jako bytí pro sebe, je pro pána, ale rabství dochází k vědomí, že je samo o sobě a pro sebe, neboť se realizuje jako „zvnějšnění“ formy, která je výsledkem jeho práce. „ Neboť právě tato forma je jeho čisté bytí pro sebe, které se mu tím stává pravdou.“¹⁷ Tím se služebné vědomí stává znovusebenalezením sebou samým, co má vlastní vůli v práci, v níž se původně zdálo jen vůli cizí.

Aby se však mohlo služebné vědomí stát takovýmto bytím pro sebe jako vlastní vůli vyjádřené v práci, aby se vztah panství a rabství mohl uskutečňovat jako „tvořivé vědomí“, musí se momenty strachu a služby společně s utvářením odehrávat jakoby zároveň a dohromady. Bez služby se strach nestane součástí rabova vědomí (a tak se rab nestane rabem v plném slova smyslu). Bez utváření zase zůstává strach něčím vnitřním, vědomí se nestává jsoucím pro sebe. Utváří-li vědomí bez prvotního absolutního strachu, „pak je to jen daremná vlastní libovůle“¹⁸. Struktura fenoménu „utváření“ tak představuje služebné vědomí jako vědomí vlastní vůle, které se uvolňuje prostřednictvím práce. Strach jako fundující moment vztahu panství a rabství je tedy zároveň i prvotním momentem utváření. Proto tedy Hegel v úvodu pasáže Utváření tvrdí, že „bázeň páně je počátkem moudrosti“¹⁹.

Hegelova koncepce strachu jako rozhodujícího momentu ve formování vztahu pána a raba a zároveň tedy i určujícího momentu ve smyslu pozdější činnosti těchto dvou vzájemně různých a na sobě závislých „osob“ lidského vztahu na Aristotelův koncept v jistém ohledu navazuje. Vazba strachu na člověka je ovšem již zcela jasně rozpracována v její formující roli. U Hegela tak nenalezneme pouze popis strachu jako jednoho z lidských pocitů, ale o odhalení strachu jako pocitu výlučně lidského a lidství formujícího. Strach pro nás není jen jedním z mnoha negativních pocitů, ale souvisí s naší nejniternější obavou, strachem o život, jež jsme schopni v určitém nevšedním okamžiku nahlédnout jako časově omezený. Toto prozření není jen nějakým uvědoměním si reálného stavu věcí, ale něčím, co se stává samotnou podstatou naší osoby. Nahlédnutí konečnosti a pochopení této konečnosti jako něčeho nevyhnutelného je to, co také člověka jako člověka určuje. U Aristotela je strach spojován s představou blízkého a bolest či zánik působícího zla, které se k nám nějak může blížit. U Hegela už tomuto „zlu“ stojíme tváří v tvář. Stojí před námi v podobě silnějšího sebevědomí, s nímž si sebevědomí slabší spojuje možnost svého zániku; s příchodem pána se rabovi ukazuje hrozba jeho vlastní smrti. Strach touto hrozbou vyvolaný nazývá Hegel úzkostí. Slabší sebevědomí tváří v tvář smrti pociťuje „úzkost o celou svou bytnost“.

Pro Hegela je tak úzkost určitou formou strachu²⁰. Hegelova analýza strachu jako úzkosti ze smrti se odehrává v rámci snahy o hlubší pochopení toho, co je bytostně lidské. Strach v podobě úzkosti, která vzniká na základě nahlédnutí vlastní konečnosti, ukazuje:

¹⁷ HEGEL, Fd, s. 160

¹⁸ HEGEL, Fd, s. 160

¹⁹ HEGEL, Fd, s. 160

²⁰ Zde však vzniká jistá obtíž s výkladem, neboť někde je Hegelem strach služebného sebevědomí líčen jako „úzkost o celou jeho bytnost“, což by naznačovalo, že úzkost je právě určitou formou strachu. V pasáži Utváření ovšem Hegel tento moment stání sebevědomí tváří v tvář konečnosti nazývá zase „absolutním strachem“, přičemž úzkost je zde uchopena jako „jen úzkost“.

člověk jako bytost, jejíž trvání je omezené v čase, si v určitém okamžiku tuto skutečnost uvědomuje. Hegel tedy otevírá téma úzkosti, které má být v dalších letech jedním z předních témat filosofického ale i veřejného zájmu. Tento zájem ovšem nebyl způsoben pouze vlivem Hegelovy filosofie. Téma úzkosti nabývá na aktuálnosti s příchodem vážných společenských změn, které ohlašují příchod doby moderní. Sekularizace společnosti, optimismus plynoucí z důvěry ve vědecké poznání světa, ekonomické změny související s dopadem průmyslové revoluce, to vše urychlilo postupný přesun odpovědnosti za spravování a směřování světa z Boha na člověka. Přestože víra člověka v jeho vlastní schopnosti neustále sílila, stejně jako se množili projevy jeho nově objevené svobody, postupně se zároveň objevila i obava, zda je člověk vůbec schopen svou novou úlohu plnit. Silný pocit ztráty smyslu, který postupně zasáhl snad všechny vrstvy moderní společnosti, uvolnil velkou vlnu zájmu o literaturu, která se tématy spjatými s problematikou základních otázek lidského života zabývala. V druhé polovině 19. století tak vznikla některá významná díla, která se velmi podrobně věnovala i problematice strachu a úzkosti. Patří k nim například Kierkegaardův filosofický spis *Strach a chvění*, nebo Tolstojův soubor traktátů, jež vyšel pod názvem *Zpověď*. První silné zklamání ze selhání moderní společnosti v podobě obou světových válek, ale i další negativní jevy moderního způsobu života společně vedly ke vzniku existencialismu jako nového společenského proudu, jež je obavou o smysluplnost lidského života už přímo nesen. V rámci existencialismu pak vzniká mnoho významných filosofických i uměleckých děl, jejichž ústředním motivem jsou pocity moderního člověka žijícího uprostřed moderní společnosti. Ve filosofii je snaha o zachycení těchto pocitů vyjádřena například v dílech Alberta Camuse, J.P. Sarta či Martina Heideggera, který se však sám k existencialismu nikdy osobně nehlásil.

A právě Martin Heidegger v *Bytí a času*, svém ústředním díle z období fundamentální ontologie, přinesl asi nejpodrobnější a nejsystematičtější analýzu strachu a úzkosti, se kterou se je možné ve filosofii vůbec setkat. Chceme-li ovšem Heideggerově analýze strachu a úzkosti alespoň základně porozumět, musíme nejprve pochopit specifický charakter jeho filosofie. Spis „Co je metafyzika?“ by měl posloužit jako úvod do problematiky fundamentální ontologie a společně s některými pasážemi z „*Bytí a času*“ by nám měl zpřístupnit i složitou strukturu fenoménů strachu a úzkosti.

Heideggerova filosofie je bytostně zakotvena v tradici klasické filosofie, neboť se v duchu této tradice netáže na nic menšího, než na samotné bytí.²¹ Zároveň se však zvláštní povahou svého tázání od této tradice odpoutává. Na rozdíl od filosofie klasické se neptá, co je „bytí“, nýbrž klade otázku po jeho smyslu²². Klasická filosofie uchopuje téma bytí jako téma jsoucnosti jsoucího. Jsoucnost (bytí) chápe jako něco, co vykazují všechna jsoucna a jedině jsoucna. Klasická filosofie v souladu s Parmenidem tvrdí: je-li jsoucí, musí být. Bytí ovšem nechápe pouze jako nějaké další jsoucno. Bytí se sice zjevuje vždy společně se jsoucnem, tzn. je společné všemu tomu, co jest, ale lze ho uchopit právě jako charakter zjevování se jsoucnem; v přítomnosti jsoucnem vidíme, že „je“. Otázku po bytí tak klasická filosofie klade s vědomím o rozdílnosti „povahy“ jsoucna a bytí; klasická filosofie ví o ontologické diferencii.

²¹ První otázkou filosofie a zároveň otázkou první filosofie, tedy metafyziky, je otázka po bytí. „Prvním úkolem filosofie (protože úkolem, který je vždy již každodenně v nevýslovné podobě řešen, řídí a orientuje /jako „cesta/ úkoly další), tzn. úkolem první filosofie, je zkoumat a pochopit, co je „jsoucnost jsoucího“, tzn. co je „bytí“.“ L. BENYOVSKY A KOL.; *Filosofická propedeutika I.*, Sofis 1998, str. 58

²² Chceme-li znát pravdu o bytí, musíme se ptát nikoli na to, co toto bytí je, ale jaký je jeho smysl. Pokud se totiž ptáme na „co bytí“ zůstáváme vždy v zajetí jsoucnem: „„Smysl bytí“ a „pravda bytí“ znamená totéž.“ HEIDEGGER, M.; *Co je metafyzika?*, Oikoymenh 2006, str. 29, (dále jen HEIDEGGER, Cjm)

Filosofií, v jejímž základu stojí otázka po „bytí“, je již od Aristotela nazývána první filosofií (též metafyzikou či ontologií). Tematizuje-li metafyzika bytí jako jsoucnost jsoucího, činí tím předběžné rozhodnutí o všeobecnosti bytí (tzn. fakt „jest“ je obsažený v každém jsoucnu“) a dále pak myslí bytí jako jedno (tzn. jsoucnost jednotlivého jsoucná je jsoucnost v celku). Bytí je charakterem, který vykazují všechna jsoucná, je způsobem přítomnosti jsoucnů, je jednotou umožňující mnohost, a jako tento jednotný zpřítomňující princip je „bytí“ v klasické filosofii tematizováno jako zdůvodňující základ.²³ Otázka po bytí je tedy vůbec základní a první filosofickou otázkou a různé odpovědi na otázku, co je „bytí“, vždy významně determinují způsob dalšího filosofického tázání a odpovídání na otázky, které následují.

Nový přístup k analýze strachu a úzkosti je tedy Heideggerovi umožněn především novým způsobem, kterým klade otázku po bytí. Činíme-li si ovšem nárok na pochopení Heideggerova specifického uchopení strachu, musíme předpokládat, že význam a povaha strachu se může ukázat jedině z celku fundamentálně ontologického zkoumání. Již víme, že Heidegger zásadním způsobem mění pohled na klasickou filosofickou tradici tím, že podrobuje kritice způsob jejího kladení otázky po bytí. V úvodu k přednášce „Co je metafyzika?“ k tomu Heidegger říká, „poněvadž se metafyzika dotazuje jsoucího jakožto jsoucího, zůstává u jsoucího, a neobrací se na bytí jakožto bytí“²⁴, a dále pak, „pokud si metafyzika představuje stále jen jsoucí jakožto jsoucí, nemyslí na bytí samo“²⁵. Myšlení na pravdu bytí je pro Heideggera čímsi, co nelze činit skrze myšlení na jsoucí jakožto jsoucí, tak jak to doposud činila klasická metafyzika. Se jsoucím se vždy zjevuje bytí, ale dostáváme-li se k bytí vždy jen přes jsoucí, je jsoucí také bohužel tím, co nám pravdu bytí jistým způsobem zakrývá. Bytí se pro nás se jsoucím zjevuje jaksi samozřejmě, což ovšem znamená, že to podstatné na bytí zůstává ve stínu jsoucná. Toto stínění jsoucná nám tak znemožňuje správně položit otázku po bytí, znemožňuje nám nahlédnout pravdu bytí. Pokud je metafyzika chápána jako kořen veškeré filosofie, pak je myšlení na pravdu bytí něčím, co metafyziku předchází a překonává.²⁶ Toto překonávání ovšem nesignalizuje destrukci metafyziky, ale předpovídá její proměnu: „je ořesen její nárok ovládat nosnou vazbu „k bytí“ a směrodatně určovat všechny poměr ke jsoucím jako takovému.“²⁷

Tento obrat v přístupu ke klasické metafyzice a jejímu základům neznamena její úplné zavržení v duchu descartovské radikality. Heidegger opakuje s Kantem, „metafyzika patří k lidské přirozenosti“²⁸, ale pokud je metafyzika tím prvním ve filosofii, tím prvním v metafyzice je dle Heideggera otázka na pravdu bytí, která, pochopena nově jako otázka po smyslu bytí, již metafyziku opustila. Otázka na pravdu bytí stojí v základu metafyziky, a pokud by se myšlení podařilo k těmto základům sestoupit, mohlo by způsobit „změnu bytí člověka, a s touto změnou by nastala i proměna metafyziky“²⁹. Dosavadní metafyzické tázání po „bytí“ vykazuje při tematizaci „bytí“ jako jsoucnosti jsoucího zásadní nedostatek, který je prohřeškem vůči celé koncepci ontologické diference, která teprve každé uvažování o bytí umožňuje. Metafyzika se dle Heideggera zvláštním způsobem pohybuje

²³ „Bytí je jsoucnost jsoucího, jsoucí v celku, zdůvodňující základ.“ L. BENYOVSZKY A KOL.; *Filosofická propedeutika I.*, Sofis 1998, str. 45

²⁴ HEIDEGGER, Cjm, str. 9

²⁵ HEIDEGGER, Cjm, str. 11

²⁶ „Metafyzika zůstává ve filosofii tím prvním. Nedosahuje však k tomu, co je první v myšlení.“ HEIDEGGER, Cjm, str. 11

²⁷ HEIDEGGER, Cjm, str. 11

²⁸ Pokud se člověk chápe jako animal rationale, je animal metaphysicum. Pokud se člověk chápe jako rozumná bytost, patří metafyzika podle slov Kantových k lidské přirozenosti.“ HEIDEGGER, Cjm, str. 11

²⁹ HEIDEGGER, Cjm, str. 11

v průběžném zaměřování jsoucna a bytí. Jelikož neustále v nejrůznějších obměnách bytí vyslovuje, budí a upevňuje zdání, jako by v ní otázka po bytí byla položena a zodpovězena. „Metafyzika však nikde neodpovídá na otázku po pravdě bytí, poněvadž tuto otázku si nikde neklade.“³⁰

Metafyzika je podle Heideggera založena na hledání toho, co je ve jsoucnu skryté, ale vypovídá vždy o jsoucnu jako jsoucnu, tedy o tom, co společně se jsoucnem vystupuje v neskrytosti. Na nás naléhající přítomnost jsoucna rozpoznává metafyzika jako „bytí“, ale svým zaměřením na jsoucí jako jsoucí zůstává stále pouze u jsoucího, aniž by dokázala sestoupit k tomu, co zůstává na bytí (neboť je vždy tematizováno ze jsoucího) skryté. „Tázání, jež sestupuje k této skrytosti, tudíž hledá - viděno z hlediska metafyziky - fundament pro ontologii“³¹. Pokud ovšem chceme nastoupenou cestu pochopit správně, tedy jako přechod od metafyziky k myšlení na pravdu bytí, bude - z hlediska myšlení na pravdu bytí - název „fundamentální ontologie“ zavádějící, neboť tento způsob myšlení už žádnou ontologii³² není. Na rozdíl od ontologie, která myslí pravdu jsoucna, myslí fundamentální ontologie pravdu bytí.

Na základě čeho může však člověku a právě jen člověku být pravda bytí zpřístupněna? Člověk jako jsoucno se od jiných jsoucna nějak liší. Člověk je takové jsoucno, které se na rozdíl od jiných jsoucna ke svému bytí vztahuje. Jakmile pochopíme tuto výlučnost člověka založenou v jeho schopnosti vztahovat se k bytí, tuto specifickou kompetenci „vědět o“ a následně tedy i tematizovat „bytí“, musíme tuto odlišnost člověka od jiných jsoucna fixovat termínem novým, termínem, který by zároveň a v jednom slově postihl jak vazbu bytí k bytovaní člověka, tak i bytostný poměr člověka k otevřenosti bytí jako takového. Pro toto zvláštní postavení člověka mezi ostatními jsoucnými, pro oblast, ve které člověk jako člověk stojí a z níž se vztahuje ke svému bytí, zavádí Heidegger termín „Dasein“, „bytí-tu“ neboli „pobyt“³³. Slovo „pobyt“ je jmenováním toho, „co by mělo být teprve zakuseno jako místo, totiž jako sídliště pravdy bytí, a co by pak mělo být odpovídajícím způsobem myšleno“³⁴. Co je tedy tím, co má být teprve myšleno, řekne-li se, že člověk je „bytí-tu“, „pobyt“? Jak si člověka jako „pobyt“ představit? To, že je nějak zde, a že o tomto svém „zde-bytí“ čili „tu-bytí“ nějak ví, je zatím jen počátek tematizace člověka jako „pobytu“. „Bytnost“ pobytu spočívá v jeho existenci³⁵, říká Heidegger. Stejně jako bylo při poznání specifické schopnosti jsoucna člověka vztahovat se ke svému bytí nutné tuto specifickou fixovat pojmem „Dasein“, je nyní nutné nově definovat, jakého významu nabývá slovo existence ve spojitosti s pojmem „pobyt“. Existence zde neoznačuje jako v řeči metafyziky skutečnost čehokoli skutečného (není synonymem pro výskyt), ale jmenuje zde „jistý způsob bytí, a to bytí takového jsoucna, které je otevřené pro otevřenost bytí, v níž stojí, tím, že je s to ji vystát, vydržet“³⁶. Neboli, člověk jako existence, je takové jsoucno, které je otevřené ke svému bytí, a které zároveň i toto bytí, jehož charakterem je být otevřené, nějak přijímá. Otevřenost k bytí je předně momentem, který jakékoli „vědění o“ bytí umožňuje, otevřenost bytí je pak to první, co se na bytí společně s bytím přijímá. Jelikož je však bytí otevřené, je zároveň nějak nesměrované, nezacílené a především nezajištěné; je to něco, o co je třeba se starat. Pobyt

³⁰ HEIDEGGER, Cjm, str. 15

³¹ HEIDEGGER, Cjm, str. 33

³² Ontologií se nazývá, neboť se pohybuje v bezprostřední či zprostředkované představě „transcendence“.

³³ Termín zavedený J. Patočkou

³⁴ HEIDEGGER, Cjm, str. 21

³⁵ M. HEIDEGGER, *Bytí a čas*, Oikoyomenh 2002, str. 60, (dále jen HEIDEGGER, Bač)

³⁶ HEIDEGGER, Cjm, str. 23

se k bytí vztahuje po způsobu starosti; bytí je pro nás spojené s údělem jeho obstarávání. Vystání otevřenosti bytí se odhaluje jako starost, obstarávání našeho bytí, uchopeného z otevřenosti a pochopeného v otevřenosti. Jediné jsoučno, které je tak, že existuje, je člověk. Existence se pak děje po způsobu extáze, která nás odkazuje právě k časové povaze pobytu, mající tři strukturující momenty, jež je třeba myslet zároveň: vytrvalé stání uvnitř otevřenosti bytí, vydržení tohoto stání (starost) a vytrvání v nejkrajnějším (bytí k smrti).

Proč se však najednou věnujeme pravdě bytí a tematizaci člověka jako „pobytu“, místo abychom se zabývali problematikou strachu, ke které směřujeme? Veškeré fenomenologické³⁷ analýzy v rámci fundamentální ontologie jsou vedeny z nějakého základu. Tímto základem je pravda bytí, která má být zpřístupněna skrze člověka, chápaného jako pobyt, tedy jako takové jsoučno, které je oproti jiným jsoučnům význačné tím, že má vztah ke svému bytí. Tyto analýzy nejenže z tohoto základu vycházejí, ale tím, co myslí, se k tomuto základu vždy nějak vrací. Chceme-li se pokusit porozumět Heideggerovu specifickému vypracování strachu jako oblasti lidského prožívání v zajetí jsoučna, či dokonce úzkosti jako zvláštní oblasti lidského prožívání, ze které strach prvotně vychází, musíme disponovat alespoň základním porozuměním danému tématu a užívanému pojmosloví. Strach je u Heideggera tematizován ve vazbě na fenomén úzkosti a právě úzkost je takovým druhem naladění, které nám umožňuje přistoupit k bytí nějak jinak než od jsoučna. Umožňuje nám přistoupit k bytí prostřednictvím v klasické metafyzice „nemyslitelného“ Nic. Co je to úzkost a co je to Nic? Jak je vůbec možné o Nic přemýšlet a jak toto Nic souvisí s úzkostí? Jaká je souvislost obou s otázkou po pravdě bytí? Zdá se, že naše představa o tom, jakým způsobem o strachu a úzkosti přemýšlí Heidegger, se s přibývajícými pojmy spíše rozmělnuje. Navíc jakoby se pravý smysl jednoho pojmu přeléval do druhého a naopak. Je charakteristické, že tyto navzájem na sebe odkazující pojmy nelze myslet jeden bez druhého. Konečný význam každého jednotlivého pojmu se odhaluje až společně s významem celku. Jakmile se pouštíme do analýzy strachu, musíme nějak mluvit o úzkosti. Jakmile mluvíme o úzkosti, musíme mluvit o setkávání se s Nic. Mluvíme-li o Nic, musíme o něm mluvit v souvislosti s bytím.

Pokud jsme pochopili, v jakém smyslu se klade otázka po smyslu bytí, musíme opustit oblast jsoučna a zkoumat bytí nějak jinak. Výchozí představu o Heideggerově pojmu „bytí“ a o koncepci člověka jako pobytu již máme. Nyní je potřeba přistoupit k fenoménu strachu a doufat, že se nám na jeho pozadí odhalí fenomén úzkosti, který následně vnese více světla do úkolu hledání pravdy bytí. Důležitý už je sám fakt, že ačkoli spolu strach a úzkost nějak souvisejí, jsou Heideggerem promyšleny jako fenomény³⁸ vzájemně význačně odlišné³⁹.

Heideggerova analýza strachu se v rámci systému fundamentální ontologie prezentuje ve dvou hlavních významech. Prvním významem je tematizace strachu jako modu rozpoložení, která nám má fenomén strachu zpřístupnit kvůli strachu samotnému. Druhý význam analýzy strachu pak spočívá v představení jeho vazeb na fenomén úzkosti: strach je důležitým motivem, který nám umožní, abychom se snáze vpravili do problematiky úzkosti.

³⁷ Filosofie, v jejímž základu stojí tázání po smyslu bytí, je fundamentální ontologie. Metoda jejího zkoumání je fenomenologie.

³⁸ „Fenomén - ukazování sebe sama – znamená jistý význačný způsob, jak se s něčím setkat.“ HEIDEGGER, Bač, str. 48. Fenomén je „to, co se ukazuje samo o sobě“. HEIDEGGER, Bač, str. 48

³⁹ „Úzkost je od strachu zásadně odlišná“ HEIDEGGER, Cjm, str. 55

Heidegger tematizuje strach jako modus rozpoložení. Co si však představit pod termínem rozpoložení? Rozpoložení je něco, co v životě běžně nazýváme náladou. Náladou neboli naladěností má však, jak ukazuje Heidegger, v našem životě mnohem větší význam, než ji obvykle přiznáváme. Pobyt, říká Heidegger, „je vždy již naladěný“. S tím, že jsme, je vždy spojeno to, že jsme nějak naladěni, a to dokonce jsme-li zcela bez nálady. Naladěnost je způsob našeho bytí ve světě. Rozpoložení jako specifická momentální naladěnost pobytu je stav, při kterém je pobyt přiveden před své bytí jakožto bytí „tu“. V této naladěnosti, ve které se pobytu ukazuje, že jest „tu“, není však zřejmé jeho „odkud“ a „kam“. Toto předvedení pobytu před jeho bytí „tu“, tento fakt „vydanosti“ pobytu, nazývá Heidegger „vrženost“. V této vrženosti jako naladěnosti se pobytu odemyká celé „bytí ve světě“. Odemčení celku „bytí ve světě“ je to, co teprve pobytu umožňuje jakékoli „zaměřování se na“ příruční jsoucnost k tomuto světu náležející a z tohoto světa přicházející. Jedině v odemčenosti celku světa se může dít vystupování nitrosvětského jsoucnosti. Rozpoložení jako naladěnost pobytu se tedy podává ve významu odemykání vrženosti pobytu, odemykání celku „bytí ve světě“ a vystupování „nitrosvětského jsoucnosti“ z tohoto celku. Rozpoložení pobytu, jeho naladěnost, je tak to, co nám ukazuje, že jsme, že je svět, a dále co nám umožňuje, aby se nás nějaké jsoucnost vůbec mohlo týkat. Naladěnost je způsob otevřenosti pobytu vůči světu. Mezi různé mody rozpoložení, které vystupují vždy v podobě specifické naladěnosti pobytu, patří například radost, nuda či právě strach.

Před přistoupením k samotné analýze strachu přichází Heidegger s krátkou kritikou filosofie a její neschopnosti s výzkumem strachu nějak významněji pokročit. Podle Heideggera nepřinesla filosofie od Aristotelovy Rétoriky do problematiky strachu žádné nové poznatky. Aristotelés zkoumal strach v rámci problematiky afektů. Afekty se však mezitím tematicky dostaly mezi fenomény psychické. Jejich výzkum tak probíhá především v rámci psychologie, která je však zkoumá jako pouhé jevy, a proto také nikdy nemůže odkrýt jejich plný význam. V tomto smyslu vděčíme fenomenologickému bádání, že umožnilo, aby filosofie k těmto fenoménům přistoupila z nového základu.

Strach lze dle Heideggera zkoumat ze tří hledisek. Lze analyzovat, čeho se bojíme, strachování samo a to, oč máme strach. To, z čeho máme strach, to „strašné“ je vždy nějaké nitrosvětské jsoucnost. Je to něco, s čím se ve „světě“ setkáváme, a to ve formě příručního jsoucnosti, výskytu, nebo spolupobytu. Toto nitrosvětské jsoucnost, které se nás může týkat tak, že se ho bojíme, má tedy určitou schopnost „být strašné“, má schopnost nahánět strach. Strašné, jako to, s čím se v našem strachu setkáváme, má charakter hrozivosti. K charakteru hrozivosti nitrosvětského jsoucnosti patří, že se projevuje po způsobu dostatečné škodlivosti. Tato škodlivost je přitom zacílena na určitý okresek toho, co může zasáhnout, a v této určitosti přichází zacílená škodlivost z určité krajiny. Tato krajina sama a to, co z ní může přijít, je známo jako to, co se nám nějak „nelíbí“. Tato hrozba přitom ještě není „tu“, ale musí už tuto možnost náhlého se „tu“ zjevení naznačovat. Hrozba dostatečné škodlivosti, není ještě v dosažitelné blízkosti, ale vykonává pohyb blížení, při kterém z ní škodlivost vyzařuje, což jí dává charakter hrozby hrozcí. Tímto pohybem je přibližování se hrozcí hrozby v rámci blízkosti, což v sobě obsahuje, že pokud to, co se přibližuje, zůstává přes svou dostatečnou škodlivost v dálce, zůstává nám jeho schopnost nahánět strach zastřena. Při přibližování se stupňuje ono „může – a také nemusí“. Škodlivé jako blížící se v blízkosti, s sebou nese odhalenou možnost, že se nedostaví a mine nás, což náš strach nezmenšuje ani netiší, ale naopak vytváří.

Strachování samo, jako druhý motiv analýzy strachu, tematizuje Heidegger jako předpoklad možnosti být v rozpoložení strachu. Strachování samo otevírá možnost být v rozpoložení strachu a skrze to pak možnost toho, aby se nás to, čeho se bojíme, mohlo týkat; Není to tak, že bychom nejdříve konstatovali nějaké budoucí zlo, kterého bychom se pak následně obávali, a ani tak, že bychom napřed konstatovali, „co“ se blíží. To, „co“ se blíží, odkrývá strachování v jeho strašnosti. Strachování samo je tedy předpokladem našeho „bytí ve světě“ po způsobu „ustrašenosti“, který již odemkl svět tím způsobem, že se z něho může blížit něco, co je strašné.

Strachování tedy umožňuje pobytu být v rozpoložení strachu, na jehož základě se nás teprve nějaké jsoucno může ve své hrozivosti týkat tak, abychom z něj měli strach. Analýza toho, co se nás takto může týkat, navazuje v mnohém na Aristotelovo určení strachu z Rétoriky. Podle Heideggera musí mít to, čeho se bojíme, charakter dostatečné škodlivosti. U Aristotela je dostatečně škodlivá hrozba fixována v podobě zla, jež působí záhubu či bolest. Heidegger si přitom všímá, že abychom z něčeho takto škodlivého mohli mít strach, musí na nás, či na to, co k nám nějak patří, toto škodlivé přímo mířit. Dostatečně škodlivá hrozba je tak na toho, kdo se následně bojí, nějak zaměřena. Podle Heideggera se nám to, co na nás takto míří a to, odkud to přichází, také nějak „nelíbí“. V tom se s Aristotelem tedy shodují, neboť i ten chápe strach jako určitý „druh nelibosti“. Zlo, které k nám přichází v podobě dostatečné škodlivosti, která je zaměřena na nás či na to, co k nám patří, se nám nějak „nelíbí“, což v nás vyvolává určitý druh nelibosti, tedy strach. Dalším oběma koncepcím společným tématem je problém „blízkosti“. U Aristotela je „přicházení“ zla uchopeno jako problém „blízkosti očekávaného“. Máme-li se tedy něčeho bát, musí to být podle Aristotela blízko tak, abychom to mohli každou chvíli očekávat. Heidegger si také všímá, že „blízkost“ hrozby má na naše strachování podstatný vliv. Heidegger ovšem klade důraz na „blízkost“ jako určitý pohyb blížení. Blízkost se tu děje jako „blížení se v blízkosti“. Strachující se jsoucno se zde bojí jiného jsoucna jako určité dostatečně škodlivé hrozby, která se blíží v blízkosti. Tato blížící se hrozba nás ovšem může, ale i nemusí postihnout. Samotná možnost tohoto minutí nás blížící se hrozby je však právě to, co nás strachu nezabavuje, nýbrž vytváří. Možnost blížení sama, říká Heidegger, „je uvolněna bytostnou existenciální prostorovostí „bytí ve světě“⁴⁰.

Heidegger tedy klade prostorovost jako podmínku, bez které se žádné blížení ani dít nemůže. Možnost blížení se děje na základě prostorovosti, která je už předběžně součástí každého „bytí ve světě“, což ovšem vůbec neznamená, že aby nějaká hrozba stála za naším strachem, musí být někde blízko. Problémem správného pochopení blízkosti a možnosti blížení jako podmínek našeho strachování a jejich vázanosti na prostorovou povahu „bytí ve světě“ spočívá ve specifickém uchopení problému „zdání“, o kterém v této souvislosti mluví Aristoteles. Heidegger klade „blížení se v blízkosti“ jako podmínku toho, aby se nás hroživé jsoucno mohlo ve své hrozivosti týkat (jsme-li už tomuto týkání se otevřeni). Je-li nějaká dostatečně škodlivá hrozba vzdálená, neznamená to pro nás vůbec nic, a to i když se tato hrozba blíží. Jak je však možné, že někdy je hrozba opravdu blízko (třeba za námi, takže ji nevidíme), ale nemáme-li o ní tušení, žádný strach v nás nevyvolává? Blízkost nějaké blížící se hrozby totiž ve skutečnosti sama o sobě nic neznamená. Blízkost zde musí být nahlédnuta prostřednictvím vědomí a je tedy spíše naším „vědomím o blížení dějícím se blízko“. To, co se zdá blízko, tedy to, co odhalujeme jako něco, co se blíží v blízkosti, však nemusí být reálným stavem světa. Náš strach totiž nezávisí na tom, zda se nějaká hrozba

⁴⁰ HEIDEGGER, Bač, str. 172

skutečně blíží, ale právě spíše na tom, že se nám „zdá“, tedy že se domníváme, že nám hrozí něco, co je blízko, a co se přibližuje. Představíme-li si blíženi jako „vědomí o blíženi“ může být toto blíženi blíženi reálným (takovým, jaké se vskutku děje) či blíženi „zdánlivým“ neboli domnělým (tedy takovým, které se jen jeví jako blíženi). Pokud se ovšem nějaké hrozivé jsoucno přibližuje jen zdánlivě a přitom jde o pouhý klam, o domnělou představu přibližování dostatečně škodlivého jsoucna, na našem strachu to nic nemění. Jen zpětně pak můžeme konstatovat: „měli jsme zbytečný strach“.

Pokud náš strach tedy nezávisí na tom, zda se k nám nějaká hrozba reálně blíží, znamená to, že to, čeho se v našem „bytí-tu“ bojíme, rozhodně není nic, co by bylo v tuto chvíli „tu“. To, co se tedy blíží jako to, k čemu se pobyt ze své naladěnosti vztahuje, je zatím ještě „nic“. Problém blížícího se v blízkosti otevírá problém času, na základě kterého se ukazuje, že pobyt se ze svého „tu“ vždy vztahuje k tomu, co „tu“ ještě není; pobyt neustále uzpůsobuje své „bytí-tu“ dle svého „názoru“ budoucího. Prostor je sice prvním předpokladem každé možnosti blíženi, „čas“ je ovšem tím, „odkud“ se vůbec může něco blížiti. To, jak se s tímto přibližováním setkáváme, pak určuje povahu našeho strachování. „Jestliže ohrožující ve svém „ještě ne, ale v každém okamžiku“ vpadne do obstarávajícího „bytí ve světě“ náhle, stává se strach úlekem.“⁴¹ Má-li ohrožující charakter něčeho naprosto neobvyklého, stává se strach hrůzou. Tam, kde hrozící vystupuje jako hrozný a způsob, jakým se s ním setkáváme, má charakter náhlosti úleku, stává se strach děsem.⁴²

Kromě analýzy samotného strachování a toho, co se pro nás v rozpoloženi strachu otevírá, aby se nás mohlo týkat jako to, čeho se bojíme, provádí Heidegger ještě výzkum toho, „o co“ se při strachování bojíme. Heidegger o tomto „o co“ říká: to, o co se strach bojí, je strachující se jsoucno samo, pobyt. Jen jsoucno, kterému jde v jeho bytí o toto bytí samo, se může bát.⁴³ To v sobě zahrnuje, že pokud se pobyt o něco bojí, bojí se vždy především o své bytí. Bojíme-li se o dům či o jmění, bojíme se vždy především o naše „bytí-tu“, které se děje jako obstarávání, kterého jsou dům i jmění součástí; nebudou-li, budeme ve svém bytí ohroženi. Týká-li se náš strach druhých, tedy bojíme-li se o někoho, není náš strach vůbec nijak závislý na strachu toho, o koho se bojíme. O někoho se můžeme bát, přestože on se o sebe vůbec nebojí. Tento strach o někoho můžeme mít, aniž bychom se zároveň báli o sebe. Přesto však bát se o někoho znamená bát se o sebe, neboť se bojíme o spolubytí s druhým, který by nám mohl být odejmut. V tomto případě nemíří strašné na toho, kdo se bojí o druhého, přímo.

Strach je tedy Heideggerem uchopen jako specifické rozpoloženi pobytu, které lze zkoumat ve třech základních ohledech. Lze analyzovat, čeho se bojíme, strachování samo, a to, o co se bojíme. Strachování samo je naladění, které umožňuje, aby se nás to, čeho se bojíme, vůbec mohlo týkat. To, čeho se bojíme je vždy nějaké nitrosvětské jsoucno, ke kterému patří schopnost „být strašné“, což znamená, že se projevuje jako dostatečně škodlivá hrozba, která je zaměřena na nás, a která se k nám blíží v blízkosti. Skutečnost toho, že nás tato hrozba může, ale i nemusí, minout, je to, co náš strach netiší, nýbrž naopak vytváří. To, o co se v našem strachu bojíme, jsme, přestože někdy zprostředkovaně, my sami; pobyt se bojí o své bytí.

⁴¹ HEIDEGGER, Bač, str. 173

⁴² Jako další obměny strachu uvádí Heidegger ostýchavost, plachost, bázlivost a zaraženost.

⁴³ HEIDEGGER, Bač, str. 173

Prostřednictvím přednášky „Co je metafyzika?“ nyní přistoupíme k analýze úzkosti jako původního naladění pobytu. V úvodu k této přednášce se ukázala základní povaha první filosofie, jejíž způsob tázání po bytí podrobil Heidegger silné kritice. V této souvislosti byl zároveň také odhalen nový základ metafyziky (fundament pro ontologii): otázka po bytí byla nově položena jako otázka po jeho smyslu. Předpokladem možnosti zodpovězení takto položené otázky se pak ukázal být specifický charakter jsoucna člověk, neboť jedině člověk je takové jsoucno, které je tak, že se vztahuje ke svému bytí. Samotnou přednášku „Co je metafyzika?“ začíná Heidegger opět kritikou, tentokrát jde však o kritiku vědy, nikoli filosofie. Ve vědách se uskutečňuje vztah ke světu po způsobu zkoumání jsoucna; pobyt určený vědou se táže jsoucna na jeho obsah ve smyslu „co to je“ a táže se po jeho způsobu bytí. Člověk provozující vědu tak uskutečňuje vpád do celku jsoucna, kde se toto jsoucno ukazuje v tom „čím je“ a „jak je“. Heidegger ovšem tvrdí, že tento postoj vědy v důsledku znamená, že věda se zaměřuje pouze na jsoucno, nic jiného ji nezajímá: „probádáno má být pouze jsoucno a jinak-nic.“⁴⁴ Vědu tedy zajímá pouze jsoucno, přičemž ono Nic, které pro svou specifickou metodu svého tázání nemůže nijak uchopit, odsouvá věda stranou. Věda nechce o Ničem nic vědět.

Na základě kritiky vědy a její neschopnosti zabývat se něčím jiným než jsoucnem, se dostáváme zpět ke kladení otázky po onom Nic. Co je to však toto Nic a jak je vůbec možné otázku po Ničem položit? Mluvíme-li o Ničem, klademe Nic jako to, co nějak „jest“, tedy jako jsoucno. Nic je však od jsoucna naprosto rozdílné, což vyplývá z podoby, jakou má odpověď na každou otázku po Ničem, kterou bychom mohli položit. Odpověď na otázku, „co je Nic“, bude vždy znít, „Nic „jest“ to a to“. Každá taková otázka po Nic a každá taková odpověď jsou z hlediska prosté logiky protismyslné. Rozum nám ukazuje, že Nic je jakési ne-je, Heidegger říká, „Nic je popřením veškerenstva jsoucího“. To by však mohlo naznačovat, že Nic jako toto ne-je je jen nějakým zvláštním druhem popřeného. Nic by tak mohlo patřit tomuto „Ne“ jako principu zápornosti. Heidegger ovšem tvrdí: „Nic je původnější než Ne a popírání“⁴⁵. Je-li Heideggerova teze oprávněná, „pak možnost popírání jako akt rozumu, a tedy i rozum sám závisí nějakým způsobem na onom Nic.“⁴⁶

V zajetí logiky se otázka po Ničem i její odpověď ukazují jako protismyslné. Otázku je sice možné položit, ale pouze tak, že popírá sebe sama. Nemožnost položení otázky po Nic je však podle Heideggera jen formální. Pokud chceme ověřit, zda je naznačený vztah Nic a Ne takový, že Nic je původnější než Ne, že tedy možnost popírání z tohoto Nic původně vychází, nezbyvá nám nic jiného, než otázku po Nic přes veškerý odpor logiky položit. Základním požadavkem každého tázání i odpovídání je přitom vůbec možnost se s tím, na co se ptáme, nějak setkávat. Heidegger tedy při novém kladení otázky po Nic vychází z předpokladu, že toto Nic, se nám nějak ukazuje. Máme-li se ptát na Nic, musí nám být nějak dáno, musíme se s ním moci setkat. Podle Heideggera je jedním z míst našeho setkávání se s Ničím řeč. V řeči se s oním Nic setkáváme jako se samozřejmostí vybledlým Nic, o kterém tu a tam hovoříme. Nic běžně vyslovujeme, aniž by nám bylo nějak zřejmé, jak se to sním má. Toto Nic lze ale také nějak „definovat“, a to jako „naprosté popření veškerosti jsoucna“. Abychom ovšem mohli veškerost jsoucna skutečně popřít, musí se nám nejdříve nějak dávat, musíme celek jsoucna učinit přístupným v jeho veškerosti.

⁴⁴ HEIDEGGER, Cjm, str.47

⁴⁵ HEIDEGGER, Cjm, str. 49

⁴⁶ HEIDEGGER, Cjm, str. 49

Celek jsoucna ovšem nikdy absolutně neuchopujeme. Naopak, nacházíme se uprostřed jsoucna, které je nějak v celku odhalené, tedy nacházíme se uprostřed jsoucna v celku. Uchopení jsoucna v celku je podle Heideggera v zásadě nemožné, zato stání uprostřed celku jsoucna se v našem „bytí-tu“ děje neustále. Pobyt se však ve svém bytí upíná spíše ke jsoucnu, ztrácí se v každodenní roztržitosti zajetí jsoucna. Když se ovšem sebou nebo věcmi samými nezabýváme, toto jsoucno v celku nás přepadá, například v hluboké nudit. Nuda, strach, radost, to vše jsou určité mody rozpoložení, určité nálady, které nás situují do jsoucna v celku. Tyto nálady nám jsoucno v celku jistým způsobem odemykají a jsou tak základním děním našeho bytí na světě. Tyto nálady nám však zároveň svým přiváděním nás před jsoucno v celku právě ono Nic, které tak úpěnlivě hledáme, zakrývají. Nálady odemykají pobytu svět, ale jakmile je pobyt ve světě (a tam je už vždy), je nálada zároveň i tím, co nám zamezuje, abychom se s oním Nic setkali v jeho neskrytosti. Před Ničím se ovšem neobjevíme, ani když toto jsoucno v celku, které se nám prostřednictvím nálady odemyká, popřeme. Stání před oním Nic by se mohlo stát pouze v takové naladěnosti, jejímž smyslem by bylo toto Nic zjevovat. A právě takovým rozpoložením je podle Heideggera základní naladění úzkosti.

Nyní můžeme nechat vystoupit jistou podobnost fenoménů strachu a úzkosti, abychom v zápětí získali lepší představu o tom, čím se liší. „Strachujeme se vždy před tím či oním určitým jsoucnem, které nás v tom či onom ohledu ohrožuje“⁴⁷, říká Heidegger. Strach se vždy pojí k nějakému konkrétnímu jsoucnu, a proto je také chápán jako strach před.. (tím či oním jsoucnem). „Strach před..“ je však vždy také strachem o něco určitého (o to či ono jsoucno). Strach je vždy vyvolán nějakým (tím či oním) jsoucnem a ten kdo se bojí, se bojí o nějaké (to či ono) jsoucno. Úzkost je sice také „úzkostí před..“ ale ne před tím či oním, a stejně je úzkost vždy „úzkostí o..“ ale ne o to či ono. Neurčitost toho, před čím a o co pocítujeme úzkost, je dle Heideggera bytostnou nemožností určitelnosti, která plyne ze způsobu, jakým se nám úzkost děje. Na rozdíl od strachu, který je charakteristický zmatkem (zneklidněním), je úzkost naopak prostoupena zvláštním klidem. Člověku je v úzkosti nějak divně, aniž by však mohl říci z čeho. Člověku je divně v celku. V tomto „divně“ se my sami společně se všemi věcmi noříme do jakési lhostejnosti.

Úzkost prožívaná jako divnost, ve které se my společně se světem noříme do lhostejnosti, se děje jako obracení se k nám ustupování jsoucna v celku. „Toto ustupování jsoucna v celku, které nás v úzkosti obkličuje, nás skličuje.“⁴⁸ Neboli, úzkost přivádí jsoucno v celku k vymknutí; my sami se uprostřed jsoucna najednou nacházíme tak, že se nám toto jsoucno, které jsme ještě před chvílí měli, vymyká. Naše „bytí-tu“ se z ničeho nic nachází bez opory jsoucna; pobyt ztrácí půdu pod nohama. Prostřednictvím tohoto „vymykání se“ na nás naléhá Nic⁴⁹. V úzkosti, ve které stojíme tváří v tvář onomu Nic, nejsme schopni nějaké „jest“ myslet ani vyslovit, zbývá tu jen čisté „bytí-tu“. Úzkost je tedy odhalena jako ustupování jsoucna v celku, jako „vymykání“ ve kterém se pobytu zjevuje Nic. Ve strachu se nám zjevuje jsoucno, v naladění úzkosti se nám zjevuje Nic. Bezprostředně poté, co úzkost ustoupila, vidí člověk před čím a o co tuto úzkost cítil: bylo to vlastně Nic.

V základním naladění úzkosti se tedy děje „vymykání“ jako ustupování nám jsoucna v celku, ve kterém se zjevuje Nic. Nic se odhaluje v úzkosti. Nic se zjevuje společně se

⁴⁷ HEIDEGGER, Cjm, str. 55

⁴⁸ HEIDEGGER, Cjm, str. 55

⁴⁹ „Úzkost zjevuje Nic.“ HEIDEGGER, Cjm, str. 57

jsoucna v celku, ale nikoli „odděleně“ od tohoto jsoucna, nýbrž jako součást tohoto jsoucna od něj odlišná. Nic totiž není žádným jsoucna. Zároveň však není něčím, co bychom v úzkosti mohli nějak uchopit. V úzkosti také nedochází ke zničení jsoucna v celku, ani k jeho popření. V úzkosti se děje „nicotnění“, bytování Ničeho, jako odmítavý odkaz k vymykajícímu se jsoucnu v celku, který toto jsoucno ukazuje jako něco naprosto jiného vůči onomu Nic. V základním naladění úzkosti se pobytu zjevuje Nic společně se jsoucna. Toto Nic v sobě jakoby obsahuje charakter odmítání (nikoli popření či zničení) tohoto jsoucna a zároveň i charakter odkazování k bytí tohoto jsoucna. Nicotnění jako bytování Ničeho je něco takového, na základě čeho se nám teprve ve světle onoho Nic ukazuje, že je něco takového jako jsoucno; že je to jsoucno – a ne Nic⁵⁰.

„Pouze na základě původní zřejmosti Ničeho může lidský pobyt na světě ke jsoucnu směřovat a dospět“⁵¹, říká Heidegger. V naladění úzkosti se nám zjevuje Nic společně se jsoucna. Zřejmost jsoucna se tak ukazuje ve světle onoho Nic. Nic je tedy odhaleno jako to, co vůbec pobytu jakékoli vztahování se ke jsoucnu původně umožňuje, a to jak vztahování se ke jsoucnu, kterým pobyt je, tak i k tomu, kterým není. Základním charakterem pobytu je držení se ve „vyklonění“ do Ničeho. Toto vyklonění má povahu transcendence, vykročení za jsoucno v celku. Kdyby pobyt nebyl v základě svého bytí po způsobu transcendence, nemohl by se nikdy ke jsoucnu, a tedy ani k sobě samému vztahovat. Odpověď na otázku po Ničem tedy zní: „Nic není ani předmět, a vůbec ani jsoucno. Nic se nevyskytuje ani samo pro sebe, ani vedle jsoucna, ke kterému by se jaksi přivěšovalo. Nic je umožnění zřejmosti jsoucna jako takového pro lidský pobyt na světě. Nic netvoří až pojmový protějšek ke jsoucnu, nýbrž náleží původně k bytování vůbec. V bytí jsoucna se odehrává nicotnění Ničeho“⁵².

Je-li tedy ono Nic jakýmsi základním jsoucna nám zjevujícím principem, s nímž se setkáváme v úzkosti, a tato úzkost pak vůbec původní naladěností pobytu, která tento charakter pobytu vztahovat se ke jsoucnu určuje tím, že jako neustálá vykloněnost pobytu do Nic ukazuje, že jsoucno vskutku je, pak je zde ale otázka, zda nemusí pobyt, aby vůbec mohl existovat, v této úzkosti prodlévat neustále. Heidegger tvrdí, že nikoli. Přestože je naladění úzkosti vzácné a Nic nám ve své původnosti zůstává po většinu času zastřeno, neboť nejčastěji jsme plně vydáni jsoucnu, a tedy od Ničeho odvráceni, tento stálý dvojsmyslný odvrát od Ničeho odpovídá jeho nejvlastnějšímu smyslu. Nic nicotní neustále. Nic nás stále odkazuje ke jsoucnu, aniž bychom o tomto odkazování museli nutně v našem každodenním životě vědět.

O této neustálé přítomnosti Ničeho v našem životě svědčí nelépe zápor. Ne nevzniká ze záporu, nýbrž pochází z onoho Nic, které ovšem musí být již zřejmé. To, co se prostřednictvím Ne popírá, tedy nějaké jsoucno, musí být nejdříve tomuto Ne k dispozici. Jsoucno je takto k dispozici skrze zjevování se Nic. Nic, které se zjevuje společně se jsoucna, ukazuje, že jsoucno je. Toto „je“ lze také z podstaty zjevování se onoho Nic prostřednictvím Ne popřít. Popírání je jedním ze způsobů nicotnění, tedy na nicotnění Ničeho založeného chování. Takto je tedy i ospravedlněno rozhodnutí nového způsobu kladení otázky po Ničem, kladení protivící se tradiční logice, což ovšem také znamená kladení, které ideu této „logiky“ rozkládá v původnější tázání. Zároveň je tak potvrzeno

⁵⁰ Toto „a ne nic“ je vyjádřením té skutečnosti, že prostřednictvím Nic dochází k předchůdnému umožnění zřejmosti jsoucna vůbec.

⁵¹ HEIDEGGER, Cjm, str. 61

⁵² HEIDEGGER, Cjm, str. 63

tvrzení o původu záporu v Ničem: možnost rozumět onomu Ne a toto Ne také vyslovovat pramení z odhalení Ničeho jako původního ke jsoucnu odkazujícího principu, se kterým se můžeme setkat v naladění úzkosti, prostřednictvím které se toto Nic ukazuje ve své neskrytosti. Nic ovšem nicotní neustále, a to i po dobu našeho vydávání se jsoucnu, kdy je nám Nic e své původnosti skryto. Nic nás ve své skrytosti i neskrytosti neustále odkazuje do regionu jsoucna; zpřístupňování nám jsoucna ve světle tohoto Nic se odehrává nehledě na naše vědomí.

Nicotní chování se v pobytu projevuje neustále, a to nikoli pouze jako popírání, ale například jako hnus či vzdor. Úzkost, která odhaluje Nic v jeho neskrytosti, je však v pobytu většinou potlačována. Prodchnutost pobytu nicotním chováním ovšem dosvědčuje, že úzkost je neustále tu. V pobytu může procitnout každým okamžikem, stačí jí i malý podnět a už nám vytrhává půdu pod nohama. Postavení se tváří v tvář onomu Nic, jako nejhlubšímu výrazu konečnosti, je doménou pobytu odvážného. Naší vlastní konečnosti se ovšem obáváme tak, že napínáme veškerou svou vůli a uplatňujeme všechny své dovednosti, abychom se tomuto stání tváří v tvář původnosti Nic vyhnuli.

Přednáška „Co je metafyzika?“ ovšem pojednává Nic nejen v souvislosti s úzkostí jako naladěností, ve které se nám Nic ve své neskrytosti původně odhaluje, čímž se jednak ukazuje významnost úzkosti jako původního naladění a zároveň se i ono Nic nějak vystavuje našemu poznání. Tázání po Ničem má také předvést metafyziku samu a podat tak alespoň základní odpověď na otázku, která stojí v titulu této přednášky. Jméno „metafyzika“ označuje takové tázání, které vykročuje za jsoucno jako takové. Účelem tohoto vykročení je získání tohoto jsoucna zpět pro pochopení. Heidegger ukazuje, že takovéto vykročení za jsoucno jakožto jsoucno v celku se děje právě v otázce po Nic. V tomto smyslu je otázka po Nic otázkou metafyzickou, ale tím, jak je položena, je také otázkou, která by měla probudit vlastní metafyzické tázání po bytí jsoucna, prostřednictvím kterého se Nic odhalí jako to, co přináleží k bytí jsoucna. Jinými slovy, nově položená otázka po Nic ukazuje, že ve světle Nic se nejen ukazuje, že tento svět nějak je, ale zároveň se ukazuje, že setkávání se s Nic je už původně součástí lidského pobytu, a že toto setkávání umožňuje tomuto pobytu „vědět o“ rozdílu mezi bytím a jsoucnem, a v tomto smyslu tedy i vůbec být nějakým pobyttem.

„Čisté nic a čisté bytí je totéž“, říká Hegel. S tím Heidegger souhlasí. Tomuto výroku však rozumí poněkud jinak než Hegel. Totožnost bytí a ničeho nespočívá, jak tvrdí Hegel, v tom, že bytí a nic jsou stejně neurčité a bezprostřední, nýbrž především v tom, že „bytí samo je ve svém bytí konečné a pouze v transcendenci pobytu, který se drží vykloněn do Ničeho, se stává zřejmým“⁵³. Pokud je první otázkou metafyziky otázka po bytí, pak otázka po Ničem celek metafyziky obepíná. Zároveň však tato otázka celek metafyziky proniká, neboť „nás nutí zabývat se problémem původu záporu, tj. v základě rozhodnout o oprávněnosti „vlády“ logiky v metafyzice“⁵⁴. Otázka po Nic nám ukazuje, že jsoucno jako jsoucí přichází právě z onoho Nic, do něhož je pobyt vykloněn. Dále pak tato otázka ukazuje, že pobyt sám vždy stojí uprostřed metafyziky, neboť jeho způsob vztahování se ke jsoucnu je vždy nejprve umožněn vykročením za jsoucno v celku, transcendencí k onomu Nic, v jehož přítomnosti se zjevuje možnost „být“ tak, že „být konečný“. Ve světle Nic se tak ukazuje nejen rozdíl mezi jsoucnem a bytím, ale zprostředkovaně také rozdíl mezi „bytím“ a „ne-bytím“; ve světle Nic pobyt vidí, že ve svém „bytí-tu“ je konečný.

⁵³ HEIDEGGER, Cjm, str. 71

⁵⁴ HEIDEGGER, Cjm, str. 71

V rámci Heideggerových analýz strachu a úzkosti se nám podařilo dospět nejen k přesnějšímu pochopení fenoménu strachu a jeho třech hlavních momentů, ale odhalili jsme i komplikovanou strukturu fenoménu úzkosti jako původního naladění, ve kterém se setkáváme s Ničím. Prostřednictvím otázky po Nic, položené nově navzdory vládě logiky, jsme dospěli k základům metafyzického tázání, k otázce po bytí, jež se ukázala být totožnou s otázkou výchozí, tedy s otázkou po Ničem. Zároveň jsme však zjistili, že možnost našeho „bytí-tu“ je založena v neustálé vykloněnosti pobytu do onoho Nic. Pro pobyt specifická schopnost vztahovat se ke jsoucnu a následně i k „bytí“ je založena na setkávání se s oním Nic, které se v naladění úzkosti odhaluje ve své neskrytosti, a které se neustále, většinou bez vědomí pobytu, děje jako vyklonění se pobytu do Ničeho. Do Nic je tedy pobyt vykloněn neustále, aniž by přitom musel být v původním naladění úzkosti. Vyklonění se pobytu do Ničeho je totiž vůbec to, co nám umožňuje „vidět“, že nějaké jsoucnu „je“, a v důsledku tedy i to, co nám původně umožňuje se k tomuto jsoucnu nějak vztahovat, tedy toto jsoucnu např. problematizovat, zkoumat, odůvodňovat atd. Přítomnost Ničeho v našem životě společně se skutečností našeho pobytu jako neustálého vztahování se k jsoucnu ukazuje, že Nic nicotní neustále.

V Bytí a času je pak úzkost Heideggerem předvedena v plné šíři jako základní rozpoložení pobytu, které tento pobyt „odemyká“. Odemčenost pobytu je podle Heideggera zakotvena jednak v rozpoložení jako základní možnosti být naladěni, ale také v rozumění, jako základní možnosti pobytu rozumět sám sobě a svým možnostem ve světě. Jak již víme, rozpoložení je naladěnost, která předvádí pobyt před své bytí jakožto „bytí-tu“ a umožňuje pobytu, aby se vztahoval ke jsoucnu. Rozumění pak vyjadřuje tu skutečnost, že pobyt ve své naladěnosti a z této naladěnosti rozumí tomu „kvůli čemu“ se nalézá uprostřed jsoucna. Toto „kvůli čemu“ je bytí samo; pobyt rozumí sobě jako jsoucnu, kterému v jeho bytí o toto bytí jde. V rozumění pobyt „vidí“, že „bytí-tu“ je „bytím možnosti“.

V Bytí a času Heidegger zpřístupňuje úzkost skrze fenomén „upadání“. Upadání lze jednoduše charakterizovat jako způsob bytí „každodennosti“, tedy jako takový způsob bytí pobytu, ve kterém je pobyt plně pohlcen světem. V tomto způsob bytí se pobyt nalézá převážně; v upadání propadl pobyt světu. Tato pohrouženost do obstarávaného světa je však zároveň chápána jako útek pobytu před sebou samým jako autentickým „moci být sebou“. Útek jako upadání pobytu sice neumožňuje, aby pobyt pochopil či zakusil autenticitu, která z „moci být sebou“ pochází, přesto se zde problém autentičnosti pobytu otevírá. V rámci útěku pobytu před sebou samým se pobyt může obrátit k tomu, před čím utíká. V útěku je tedy odemčen problém autenticity pobytu. V útěku se však pobyt nemůže z ničeho nic obrátit a být autentický. Pobytu se musí nejprve autenticita jako samotná možnost „být sebou“ nějak otevřít. Úzkost je zde v této souvislosti představena jako rozumějící naladění, které má funkci odemykajícího rozpoložení. Naladění úzkosti odemyká pobytu svět a bytí a z toho naladění rozumí pobyt sám sobě jako „bytí ve světě“.

Tato analýza úzkosti nechává opět úzkost vystoupit co do její podobnosti se strachem. Vychází tedy opět najevo, že strach i úzkost jsou určité způsoby naladění, že jsou určitými druhy obavy atp. Především se zde však opět v plné šíři ukazuje, v čem jsou tyto dva fenomény vzájemně význačně odlišné. Zatímco strach je vždy obavou před nějakým nitrosvětským jsoucnem a zároveň i obavou o nějaké nitrosvětské jsoucnu, úzkost je obavou před Ničím (jako tím, co zjevuje svět v celku, a tedy obavou před tímto světem v celku, přestože až zprostředkovaně) a obavou o Nic (jako obavou o „bytí“, v případě pobytu tedy o „bytí ve světě“). Heideggerova analýza upadání nám však také odhaluje, že tím, co nám

vůbec umožňuje mít strach, je úzkost sama. Upadání pobytu do obstarávaného „světa“ je „útekem“ pobytu před sebou samým. Charakter útěku je sice založen ve strachu, avšak ne každý uhýbání, a ne každý odvrát jsou nutně útekem. To, před čím se uhýbá, tedy to, z čeho máme strach, je vždy nitrosvětské, z určité krajiny a v blízkosti se přibližující jsoucno, které nás také může minout. To, před čím uhýbá pobyt v upadání, tedy v odvrácení se od sebe samého, je také sice nějak ohrožující, „je to však jsoucno ve způsobu bytí jsoucna uhýbajícího, je to pobyt sám“⁵⁵. To, před čím se uhýbá v upadání, tedy nemůže být chápáno jako „strašné“, neboť strašné může být jedině jsoucno nitrosvětské. Jelikož je strach strachem před nitrosvětským jsoucnem a úzkost je úzkostí před „bytím ve světě“, postrádá to, z čeho nám je úzko charakter dostatečnosti, neboť to, z čeho nám je úzko, je, na rozdíl od toho, z čeho máme strach, zcela neurčité. Tato neurčitost znamená, že „nic z toho, co je uvnitř světa po ruce a co se v něm vyskytuje, není to, z čeho je nám úzko“⁵⁶. V úzkosti se nám svět hroutí; svět je charakterizován naprostou ztrátou významnosti. Proto také v úzkosti nevidíme, odkud se ohrožující přibližuje. To, z čeho je nám úzko, není nikde. V tomto Nikde však leží krajina vůbec, neboť to, z čeho jen nám úzko, je sama odemčenost světa pro bytostné prostorové „bytí ve“. Z tohoto důvodu se v úzkosti nemůže také dít žádné „blížení se v blízkosti“, neboť ono ohrožující je již „tu“, přestože jen jako ono Nic.

To, z čeho nám je úzko, není nic a není nikde. Tato neuchopitelnost nitrosvětského „nic“ a „nikde“ podle Heideggera fenomenálně znamená: „to, z čeho je nám úzko, je svět jako takový“⁵⁷. Jelikož je však toto „Nic“ zakotveno v nejpůvodnějším „něčem“, tedy ve světě, který patří bytostně k bytí jakožto k „bytí ve světě“, pak znamená, že to, z čeho je úzkosti úzko, je „bytí ve světě“ samo. Tento výklad úzkosti z Bytí a času odpovídá Heideggerově analýze úzkosti z přednášky „Co je metafyzika?“. Nic, které se v regionu nitrosvětského jsoucna zjevuje jak součást našeho každodenního života, například v řeči jako popírání, je ve skutečnosti tím, co nechává vystoupit jsoucno v celku, tedy svět. Úzkost jako modus rozpoložení nám odemyká svět jako svět. To, co nám tento svět ovšem skutečně neustále odemyká, je naše vykloněnost do onoho Nic, se kterou se můžeme v její neskrytosti setkat právě pouze ve výjimečných okamžicích úzkosti. Úzkosti je tedy úzko ze samotného „bytí ve světě“.

Této úzkosti však zároveň také o něco jde. To, o co jí jde, je samo „bytí ve světě“. Úzkost vrhá pobyt do toho, oč mu v jeho úzkosti jde, do jeho autentického „moci být ve světě“. V úzkosti se pobyt osamocuje do svého nejvlastnějšího „bytí ve světě“, které se jako rozumějící bytostně rozvrhuje do svých možností. Úzkost tak odemyká pobyt jako bytí možnosti. Vidíme, že v úzkosti se jednak odehrává původní setkávání pobytu se sebou samým jako se svým „bytí-tu“, které ve světle onoho Nic spatřuje svět jako jsoucno v celku a sebe jako „bytí-ve-světě“. Pobytu je tedy úzko ze světa a bytí ve světě. K úzkosti ovšem zároveň také patří moment rozumění. V úzkosti se odehrává čisté rozumění pobytu tomuto světu jako světu a sobě jako „bytí ve světě“. Z tohoto základu může tedy pobyt rozumět možnostem, které se mu jako takto situovanému ve světě otevírají. Původní rozumění však nemá povahu rozumění možnosti setkávání se či „zacházení s nitrosvětským jsoucnem, ale souvisí s ryzím „vůbec moci být“. V úzkosti je tak pobyt předveden před svobodu moci být tím, co volí, aby byl, jako před možnost, jež tu vždy už je. Z tohoto základu pak pobyt může být tím, co Heidegger nazývá, autentickým pobytím. Autenticita ovšem neznámá nějaké

⁵⁵ HEIDEGGER, Bač, str. 219

⁵⁶ HEIDEGGER, Bač, str. 220

⁵⁷ HEIDEGGER, Bač, str. 220

pohrdání každodenností, či odvrát od světa. Autenticita daleko spíše znamená, že tato každodennost, ve které se pobyt ve světě většinou nachází, bude vedena jakoby s neustálým „vědomím“ pobytu o skutečné povaze své vrženosti a možnostech svého rozvrhování jako možnosti „moci být sebou“.

S problémem autenticity pobytu se vracíme na samý počátek tematizace úzkosti v Bytí a času. Upadání jako útěk není útekem před nějakým nitrosvětským jsouncem, není tedy založen ve strachu, nýbrž je útekem pobytu před sebou samým a skutečností, která se mu plně odemkla prostřednictvím naladění úzkosti, tedy před svým „bytím-tu“ jako „bytím-ve-světě“ a „bytím-ve-světě“ jako svým „moci být“ ve smyslu svobodně se ze svého „bytí-tu“ „rozvrhovat“. Úzkost jako původní naladěnost, která pobytu odemyká svět a jeho „bytí-tu“, a tedy zároveň i jako místo původního rozumění pobytu sobě ve své možnosti „moci být“, znamená, že pobyt jako „bytí ve světě“ je původně už touto úzkostí samou. A právě proto, že „bytí ve světě“ je takto určeno úzkostí, může mít pobyt jako obstarávající a rozpoložené bytí u „světa“ strach. „Strach je do „světa“ upadlá, neautentická a sobě samé skrytá úzkost.“⁵⁸

V rámci hlubšího rozboru Heideggerových analýz fenoménu strachu a úzkosti se nám tak podařilo odhalit nejen určitou strukturu těchto dvou způsobů rozpoložení, jejich podobnost a to, v čem jsou odlišné, ale zároveň se nám i odkryly základní obrysy Heideggerovy koncepce člověka jako „pobytu“. V souvislosti s analýzou úzkosti jako původního rozpoložení pobytu jsme nahlédli do problematiky „vrženosti“, ve které pobyt předveden sám před sebe jako „bytí-tu“, které se ve světle Nic odkrývá jako „bytí-ve-světě“. Ukázalo se však také, že úzkost je zároveň i původním momentem rozumění. Úzkost pobyt nejen staví před jeho „bytí-tu“ a zjevuje pobytu svět v jeho celkovosti, ale také odhaluje pobytu jeho „bytí ve světě“ jako možnost „moci být“. Skrze analýzu úzkosti se dále ukázalo, že úzkost jako neustálá vykloněnost do Ničeho je vlastní povahou pobytu, a že tedy pobyt se může k sobě a světu vztahovat jedinečně proto, že už nějak předběžně ví o rozdílu mezi jsouncem a bytím. Toto vědění je založené ve specifické schopnosti jsounca člověk transcendovat jsouncem v celku, tedy vykročit za toto jsouncem, a setkat se s Ničím jako s tím, co „je“ nějak jinak než jsouncem, a co zároveň zjevování jsounca umožňuje, tedy setkat se s „bytím“. Metafyzika byla odhalena jako vlastní způsob bytí pobytu. Pro metafyziku byl však také nalezen základ nový; metafyzika se podle Heideggera nemá ptát, „co je bytí“, neboť to je v zásadě nemožné, nýbrž „jaký je jeho smysl“. V dalších analýzách, které ovšem již zasahují za rámec této práce, pak Heidegger odhaluje smysl bytí v bytí samotném. S rozuměním bytí jako svobodné možnosti pobytu „moci být“ se ukazuje, že smyslem bytí je být a toto bytí tedy smyslem naplnit: být tak, že být autentický.

Pokud se pobytu podařilo společně s Heideggerem proniknout ke svým základům, zůstává před ním nelehký úkol, totiž dát svému bytí smysl. Zdálo by se, že s odhalením bytí jako možnosti dát bytí smysl, jejíž naplnění však závisí na odvahnosti pobytu setkat se tváří v tvář s oním Nic a odvodit z toho důsledky pro svůj každodenní život, člověku v životě nějak ulehčí. Obtížnost úkolu cesty za smysluplností našeho života je však zcela zřejmá: jde o úkol na celý život. Obtížnost této celoživotní cesty je také tím, co přispívá k uhýbání pobytu před sebou jako možností „být autentický“. Jindy se ovšem pobyt o autenticitu pokouší z plných sil, přestože neví, zda je jí vůbec možné dosáhnout. To se pak pobyt zmítá mezi upadáním a úzkostí tak, že už to zkrátka nemůže vydržet. Tento motiv „zaklíněnosti“ pobytu mezi bytím a nebytím je velmi zajímavě zpracován u L.N Tolstoj. Zpověď, Tolstojova filosofická a

⁵⁸ HEIDEGGER, Bač, str. 224

náboženská reflexe jeho vlastního života, by nám na problematiku strachu a úzkosti měla poskytnout poněkud jiný pohled.

V pasáži, o které je zde řeč, se Tolstoj zamýšlí nad jistou velice závažnou situací ve svém životě, nad okamžikem kdy se jeho život, jak říká, „zastavil na mrtvém bodě“. Tato situace nastala náhle a Tolstoj ji popisuje jako chvíli, ve které stanul před jedinou skutečnou pravdou: život nemá žádný smysl.⁵⁹ Toto náhle prozření nešlo nijak zastavit, před touto skutečností nešlo nijak couvnout, pohled na budoucí mluvil zcela zřetelně: nic jiného na nás nečeká než trápení a smrt. Trápení a smrt ovšem ještě nebyly přítomností Tolstojova života. Naopak, Tolstojovi se vedlo výborně. Měl zdravou a prosperující rodinu, kterou miloval, a která milovala jeho, majetkově a finančně byl zajištěn, společností byl uznáván, jeho jméno bylo slavné a tělesně i duševně se nacházel na vrcholku svých sil. Přesto se náhle ocitl v situaci, kdy se bál života i smrti a jeho největším přáním bylo tento život bez dalšího utrpení opustit.

V této tísní života a smrti si pomyslel: „život je jen hloupý a zlomyslný žert, který na mě někdo nachystal“. Tento někdo (nikoli nějaký Bůh či stvořitel) se pravděpodobně v tuto chvíli baví tím, co Tolstoj právě zjistil, čili že v tomto životě „nic není, nikdy nic nebylo a nic ani nebude“. „Nic není, nebylo a nebude“ je vyjádřením Tolstojovy nejhlubší zkušenosti se světem a svým životem jako v tomto světě konečným. Každý přece musí vidět, že dříve či později nás všechny nevyhnutelně pohltí smrt a nic z toho, co jsme na tomto světě vykonali, nebude mít žádný význam. Tolstoj se ptá: „Proč se dále snažit?...Jak to, že to nikdo nevidí?...Jak lze vůbec dále žít?“⁶⁰.

Jistá východní báje vypráví příběh o muži, kterého uprostřed holé pláně počalo pronásledovat rozzuřené zvíře. Muž před ním chtěl utéci do vyschlé studně, avšak při skoku do studny spatřil na jejím dně draka, který užuž otevíral chřtán, aby ho polknul. Na poslední chvíli se tak muž chytil malé větvičky, která vyrůstala z pukliny ve zdi této studny. V ten samý okamžik se však zpozoroval, jak se po větvičce spouštějí dvě myši, černá a bílá, a začínají větvičku okusovat. Bylo jasné, že větvička se co nevidět ulomí a jeho že čeká nevyhnutelná smrt. Najednou si povšimnul, že na větvičce ulpělo několik kapek medu, a tak se k nim z posledních sil natáhnul, aby je mohl slíznout. A takto vidí svou situaci i Tolstoj. V nevyhnutelnosti smrti a zkázy se doteď pevně držel oné větvičky života a snažil se užívat jeho slastí, nedbaje na onoho „draka“, který ho dříve či později nutně pohltí. Po té, co prožehl, mu však míza života už sladce nechutná a nikdy už ani chutnat nemůže.

Nabízí se však ještě určitá možnost, že něco přehlédnul. Někdo na světě přece musí nějakou uspokojivou odpověď na otázku po smyslu života znát. A tak se Tolstoj s nadějí obrací k hlavním zdrojům lidské moudrosti, vědě a filosofii. Ke svému zklamání však brzy zjišťuje, že zde hledá marně. Věda sice odpovídá na určité otázky jasně a srozumitelně, jsou to však otázky, které si dle svých metod sama stanovila, a smyslu života se netýkají vůbec nebo jen vzdáleně. Filosofie si pak podle Tolstojovy otázky po smyslu života klade již odjakživa, ovšem podstatu života nazývá tu ideou, tu substancí, tu zase duchem či vůlí a stále ji tedy jen opatřuje novými jmény. Ve skutečnosti ovšem filosofie jen tvrdí, že podstata

⁵⁹ Srv. TOLSTOI, L.N.: *A Confession and Other Religious Writings*, Penguin 1987, kap. IV. (dále jen TOLSTOI, Conf.)

⁶⁰ Srv. TOLSTOI, Conf., kap.IV.

existuje, a že my jsme této podstaty, ale co je touto podstatou, to již nevysvětluje. Na otázku, „co jsem já a co je svět“, odpovídá, „vše a nic“. Proč? To filosofie neví.⁶¹

Jeden „druh“ filosofie sice jisté řešení nabízí. Toto řešení ovšem jen opět potvrzuje Tolstojovy nejčernější myšlenky. Tato filosofie je totiž právě přitakáním smrti jako posledního místa zjevování skutečné pravdy. Co se zde tvrdí? Život je ve své podstatě špatný. Moudrý člověk, který poznal veškeré nástrahy života, jeho faleš, zbytečnost a zrádnost, by se neměl smrti bát, ale naopak by se z ní měl radovat. Smrt je to, co nás zbavuje veškerého zla, jehož kořeny jsou v tělesnosti, proto se radujme, že už je tu.⁶²

Tolstoj, uvězněn takto mezi životem a smrtí, se tedy v posledku uchyluje k pozorování každodenního života běžných lidí s předpokladem, že zjistí, jak s životem, který postrádá jakýkoli smysl, nakládají oni. Ze svých pozorování pak vyvozuje, že existují v zásadě čtyři způsoby, jak se s touto situací vyrovnat.

Prvním z nich je nevědomost, která spočívá v neuvědomování si skutečného stavu věcí. Podle Tolstojovy je to převážně cesta žen a mladých hloupých lidí, kteří mocně ulizují medu života, avšak dříve či později spatří onoho draka na dně studny. Od těchto prvních se není čemu učit. Druhým způsobem je epikureismus, který si beznadějnost života uvědomuje, ale rozhodl se, že bude lepší, když si sladkých plodů bude užívat naplno, dokud to jen půjde. Podle Tolstojovy to je způsob, jakým si většina lidí činí život snesitelným. Avšak ti lidé si zároveň neuvědomují, že jejich situace je dílem náhody, a že slasti, kterých si oni právě užívají, se jiným nedostává. Zároveň jim jejich „natvrđlost“ dovoluje, aby na to, co je nevyhnutelné, tedy na nemoci, stáří a smrt, zapomněli. Třetím cestou je způsob vzdoru a síly, který spočívá ve zničení vlastního života; jakmile jsme porozuměli, že život je zlo a absurdita, je třeba s ním ihned skoncovat. Podle Tolstojovy tak jedná jen někteří velmi silní jedinci; prostředkem je jim smyčka kolem krku, voda, nůž či vlak. Čtvrtým způsobem je pak slabost. Slabí lidé chápou bezvýchodnost své situace, vědí, že smrt je lepší než život, nemají však dost sil, aby se svým životem sami skoncovali, a tak se ho neustále přidržují.⁶³

K těm poslední patří tedy i Tolstoj. Jelikož však není schopen svůj život ukončit, napíná naposledy své síly, aby zjistil, zda mu přeci jen ještě něco neuniklo. A tu si všímá jisté kontradikce. Rozum mu říká, že život nemá žádný smysl. Je to však také rozum, racionalita, co považuje za moc nejvyšší. Jelikož existenci ničeho vyššího nelze dokázat, musí být rozum tím, z čeho pochází veškerý život. Bez rozumu nebylo by života a bez života by nebyl rozum. V tom případě je zde však něco divného. Rozum Lvu Nikolajevičovi říká, že život nemá žádný smysl a on přesto stále žije, stejně jako žije a žilo celé lidstvo, kterému je skutečnost absence smyslu života známa již odedávna; lidé odjakživa žijí tak, že životu vždy a všude nějaký smysl přisuzují.

V rámci racionálního myšlení otázku po smyslu života odpovědět nelze. Je tedy možné, že rozum není tak rozumný a iracionalita tak iracionální, jak se prve zdálo. Otázka tedy nyní stojí: Jaký je smysl mého konečného života v nekonečném světě? Ve světle předešlé argumentace se ukazuje, že konečnost z nekonečnosti či nekonečnost z konečnosti nelze rozumově uchopit ani vysvětlit. Je tu však ještě oblast, která je sice považována za iracionální, ale která už vždy do každého tázání vztah mezi konečností a nekonečností

⁶¹ Srv. TOLSTOI, Conf., kap.V.

⁶² Srv. TOLSTOI, Conf., kap. VI.

⁶³ Srv. TOLSTOI, Conf., kap.VII.

zahrnuje. Tou oblastí je víra. Jedině víra, říká Tolstoj, „dává konečné existenci člověka každou svou odpovědí nekonečný smysl“. A co je tedy vůbec víra? Podle Tolstojovy je víra především „vědomostí“ smyslu lidského života, díky níž se člověk nezabývá, nýbrž může žít.⁶⁴

Ve světle Heideggerových analýz člověka jako pobytu, úzkosti jako původního odemykajícího rozpoložení a strachu jako modu rozpoložení můžeme poměrně úspěšně přistoupit k interpretaci Tolstojova textu, ačkoli jeho hodnota spočívá právě především v tom, že jde o autentické zachycení „přebývání“ úzkosti a strachu (neboť je skutečně těžké rozlišit, zda jde v Tolstojově případě o strach či úzkost, což jen potvrzuje, že v žitém životě jdou tyto pocity často ruku v ruce) v každodenním životě pobytu.

Všimněme si „situace“ ve které se Tolstoj nachází. Tolstoj tvrdí, že má strach. To, z čeho má strach ovšem blíže určuje jako „život a smrt“; bojí se žít, neboť se bojí smrti. Situace, ve které je tedy nyní Tolstoj jako „strach“ se objevila náhle. Tolstoj je tímto svým stavem, touto „náladou“ zaskočen. Toto zaskočení se projevuje jistým zmatkem, který Tolstoj sám přirovnává ke zmatku člověka, jenž se ztratil v lese: čím déle nemůže najít cestu ven, tím více roste jeho zmatek. Tento zmatek ovšem není oním neklidem „vystrašeného“ pobytu. V Tolstojově životě vše běží dál jako obvykle, avšak s tím rozdílem, že právě obvyklé životní „úkony“, jako že dýchá, jí, pije, spí, jsou jakoby bez života. Tato obava před „životem a smrtí“ je tedy nějak divná. Tato divnost, ve které se Tolstoj objevil, se objevila náhle, bez příčiny. V Tolstojově životě jinak vše běží, jak má. Není zde ani náznak nějaké nesnáze se životem, tedy s jeho obstaráváním (Tolstoj je zajištěn, je slavný, atd.) a zároveň zde není žádné konkrétní znamení o bližení se nějaké hrozby v blízkosti (Tolstoj je duševně i tělesně zdravý). Přesto se zde děje něco divného. Ze spokojené každodennosti obstarávaného života přichází z ničeho nic nějaký druh obavy. Tato obava se v Tolstojově případě stupňuje do té míry, že už ji nelze potlačit; hlásí se ve své původnosti tak silně, že pro pobyt, který ji takto pocítil, už není cesty zpět.

Co se zde tedy s Tolstojem skutečně děje? Tolstoj se v určitou chvíli svého života „nalezl“ v nějaké tísní. Tuto tíseň sám nazývá strachem. Tento strach však „definuje“ jako obavu před životem a smrtí. Co se tedy rozumí tímto životem? Tento život, o který se zde Tolstoj bojí, není jen nějakým „co bude“, nýbrž jde o celek života v jeho „byl, je a bude“. Obava o život se u Tolstojovy odhaluje jako obava o život v celku. Tento život v celku je ve skutečnosti jen jinak uchopený problém člověka jako „bytí-ve-světě“. Život zde zastupuje bytí a celek pak celek jsoucna, tedy svět. Tolstoj je tedy v určité náladě předveden před své „bytí-tu“ jako před určitý problém. Vidí, že k jeho „bytí-ve-světě“ se nějak pojí, že se musí vykonávat (bytí je výkon). Vykonávání bytí se však v jeho situaci jeví jako absurdní, absolutně zde chybí smysl tohoto bytí. Tolstoj má však zároveň i obavu před smrtí. To, čeho se bojí, se sice zprvu jeví jako „život i smrt“ dohromady. Avšak života se nebojí přímo, nýbrž nějak zprostředkovaně. To, čeho se skutečně bojí, je smrt. Tváří v tvář své vlastní konečnosti teprve pozoruje, že život je něco, co postrádá smysl. Problém smyslu života je zpřístupněn teprve v rámci překročení života v celku a stanutí před skutečností smrti. To, čeho se tedy Tolstoj primárně bojí, je smrt jako odhalená skutečnost konečnosti jeho bytí. To o co se bojí, je následně toto bytí samo. Smysl tohoto bytí se ve světle smrti stal problémem.

Nechceme zde rozhodovat, zda to, co Tolstoj pocítoval, byl strach, či zda to byla úzkost. Z jeho líčení je přesto patrné, že se jednalo spíše o to druhé. Tento „stav“ tísně se

⁶⁴ Srv. TOLSTOI, Conf., kap. VIII.

objevil náhle, byl provázen divností, a ačkoli si svou situaci Tolstoj vyložil jako „strach před“, nebyl tento „strach“ obavou před nitrosvětským v blízkosti se blížící jsouncem v pravém smyslu. Tolstoj tvrdí, že před tímto „strachem“ není úniku; je všude. Zároveň je ale také nikde, neboť není nějakým nitrosvětským jsouncem. Tolstoj se bojí „života i smrti“, což jsou však v tomto případě pouze zástupné názvy pro svět a bytí. Život je životem ve světě, životem, kterému je třeba dát smysl. Smrt zjevuje možnost nebytí, čímž nás odkazuje k našemu „bytí“ jako v tomto světě konečnému. Vše tedy nasvědčuje tomu, že Tolstojova reflexe zachycuje pocit úzkosti, který se však právě jen jako reflexe prolíná s tím, co pobyt ve svém bytí běžně zná, tedy s pocitem strachu. To, že nejde o nějakou banalitu, však dosvědčuje závažnost dalšího vývoje Tolstojova uvažování. Tolstoj, člověk ve své podstatě racionální, dospívá k řešení problému smyslu života jako problému víry. Víra je oblast „iracionálního“; lze tedy buďto věřit a žít, nebo nevěřit a být po jednom ze čtyř způsobů, které Tolstoj popsal.

V cestě za snahou o lepší pochopení strachu a úzkosti se nám k těmto pocitům (u Aristotela) či fenoménům (u Hegela a Heideggera) podařilo přistoupit z několika různých hledisek. Viděli jsme, že strach i úzkost jsou součástí lidského života již odedávna. Mýtus nám ukázal, jak se dělo první výslovné uchopování světa a strachu, který už tento svět člověku vždy přináší.⁶⁵ Se vzestupem logu jsme se vpravili do první výslovné a úplné tematizace strachu ve filosofii, tedy do určení strachu u Aristotela. Aristotelův způsob uchopení strachu jako specificky lidského pocitu, který patří ke každodennosti našeho života, nám umožnil přistoupit k obtížnějším analýzám problematiky strachu a úzkosti, se kterými přišel v ještě v rámci klasické filosofické tradice o mnoho let později Hegel, a v rámci své fundamentální ontologie pak ve 20. Století nově i M. Heidegger. Hegel nám odkryl strach jako fenomén, který hraje primární roli při formování lidského vztahu a má tedy vůbec zásadní zásluhu na lidství, a tom, co si s ním spojujeme. S Heideggerem se pak podařilo nejprve nahlédnout komplikovanou strukturu fenoménu strachu a následně pak i srozumitelně odlišit strach od fenoménu úzkosti. Na fenoménu úzkosti byly rovněž předvedeny některé základní strukturující „momenty“ pobytu jako vrženého rozvrhu. Závěrem byla krátce představena Tolstojova zkušenost s hledáním smyslu bytí skrze víru.

Ve světle „zkoumaných“ filosofických koncepcí se ovšem také ukázalo, že moderní věda nemůže s lidskými pocity nakládat tak, jak to běžně dělá, tedy jen jako s nějakými „předměty“. Přesto však nesmí být věda filosofií chápána jako nějaké zlo, kterého je třeba se zbavit, musí si však sama uvědomit zřejmou nedostatečnost⁶⁶ svých metod, která vyplývá už ze způsobu jejího založení, a vést své bádání s neustálým „přihlížením“ ke svému založení v původnosti lidského dotazování se na svět. To se ovšem neděje pro toto tázání samo, nýbrž pro člověka jako bytí, kterému ve světě především o toto bytí jde.

⁶⁵ V světě se toto první uchopování světa dodnes opakuje v podobě dětského vývoje. Co jiného jsou pohádky, než mýty dětského světa.

⁶⁶ Časté výskyty strachu a úzkosti jsou tak například psychologii definovány jako „úzkostné poruchy“ (do této skupiny patří fobie a tzv. nadměrné úzkosti). Mezi jejich symptomy patří například úzkost trvající po určitou dobu, vyhýbavé chování atd. Podmínkou pro stanovení diagnózy bývá mimo jiné i ovlivnění každodenního života těmito příznaky. To, co tedy Heidegger odhaluje jako původní naladěnost pobytu, klasifikuje věda při „častějším výskytu“ jako poruchu.

Seznam použité literatury:

ARISTOTELÉS; *Rétorika*

ARISTOTELÉS; *O duši*

BENYOVSZKY L. A KOL.; *Filosofická propedeutika I.*, Sofis 1998

HEIDEGGER, M.; *Bytí a čas*, Oikoymenh 2002

HEIDEGGER, M.; *Co je metafyzika?*, Oikoymenh 2006

HEGEL, G.W.F.; *Fenomenologie ducha*, Praha 1960

PLATÓN; *Ústava*

TOLSTOJ, L.N.; *A Confession and Other Religious Writings*, Penguin 1987

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 19.9.2008

Marek Čermák