

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra obecné antropologie

Marek Čermák

Heideggerovo zpracování motivů naladění, nálad a afektů.

Nuda jako specifická naladěnost pobytu.

Diplomová práce

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

Praha 2014

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 26.6.2014

Marek Čermák

OBSAH:

1. Úvodem.....	6
2. Člověk jako pobyt.....	8
2.1. Předběžná příprava existenciální analýzy, dva určující rysy pobytu.....	8
2.2. „Bytí ve světě“ jako základní struktura pobytu.....	9
2.3. „Bytí ve“ jako takové.....	10
3. Rozpoložení jako základní způsob bytí pobytu.....	12
3.1. „Bytí tu“ jako rozpoložení.....	12
3.2. Vrženosť	13
3.3. Strach jako modus rozpoložení a jeho význačná odlišnost od úzkosti.....	15
3.4. Úzkost jako základní rozpoložení pobytu.....	17
3.5. Úzkost, upadání pobytu, možnost být autentický.....	21
4. Nuda jako specifická naladěnost pobytu.....	24
4.1. Úkol probudit základní rozpoložení našeho filosofování.....	24
4.2. Nálady, jak je nejběžněji známe.....	27
4.3. Naladěnost jako základní způsob bytí pobytu.....	28
4.4. Analýza naší současné situace.....	30
4.5. Probouzení nudy jako význačné naladěnosti pobytu	33
4.6. Předběžné zhlédnutí nudy jako základního rozpoložení pobytu.....	35
4.7. Co je nudné ve své nudnosti.....	37
4.8. První podoba nudy: „být nuděn“.....	39
4.8.1. Zabíjení času	40
4.8.2. „Ponechanost v netečnosti“ a „ponechanost v prázdnotě“ jako dva základní strukturující momenty nudy.....	43
4.9. Druhá podoba nudy: „nudit se“.....	45
4.9.1. Proměna zabíjení času v nudě jako „nudit se“	46
4.9.2. Druhá forma nudy v kontextu momentů „ponechanosti v netečnosti“ a „ponechanosti v prázdnotě“.....	49
4.9.3. Nenucenost jako způsob „ponechanosti v prázdnotě“.....	51
4.9.4. „Ponechanost v netečnosti“ časem, který stojí.....	53

4.10. Třetí podoba nudy: hluboká nuda.....	55
4.10.1. Zabíjení času v hluboké nudě	56
4.10.2. „Ponechanost v prázdnotě“ jako ohlašující se odpírání.....	58
4.10.3. „Ponechanost v netečnosti“ jako to, co umožňuje pobyt.....	60
4.10.4. Trojčlenná struktura horizontu času.....	62
4.10.5. „Okamžik“ jako odemčená možnost bytí pobytu.....	64
4.10.6. Hluboká nuda jako základní rozpoložení pobytu.....	65
4.10.7. Pojem hluboké nudy s ohledem k jejímu časovému charakteru.....	66
 5. Závěr.....	67

Abstrakt

Tato diplomová práce tematizuje problematiku nálad a naladěnosti, jak ji v první polovině 20. století slavně vypracoval M. Heidegger ve své fenomenologii chápané jako fundamentální ontologii. Práce sleduje naladěnost, co do jejích bytostných rysů s důrazem na její celkový význam v existenciální analytice člověka jako pobytu (Dasein). Cílem práce je ukázat, v jakém smyslu je argumentována naladěnost jako určující způsob bytí pobytu uprostřed jsoucna v celku, a jak nám naladěnost jako tento určující způsob zjevuje, nebo může zjevovat, možnosti i limity pobytu chápaného jako „bytí tu“ (Da-sein). V rámci jednotlivých nálad a naladěností práce podrobněji sleduje především motiv strachu a úzkosti a dále snaží se porozumět hluboké nudě jako základnímu rozpoložení pobytu s ohledem na motiv časového charakteru bytnosti pobytu.

Klíčová slova: pobyt, naladěnost, úzkost, strach, nuda

Abstract

This master's thesis addresses the problem of moods and attunements in Heidegger's famous conceptualization which falls into the 1st half of 20th century and which he introduced in his phenomenology, understood as fundamental ontology. This thesis follows „being attuned“ in terms of its essential characteristics and with the emphasis on its full meaning, in terms of existential analytics of man as Dasein. The objective of this thesis is to show, in which sense is „being attuned“ grasped as the essential way of being of the Dasein in the midst of beings as a whole, and how is this „being attuned“, as this essential way of being, made manifest, or how it may manifest itself to us the possibilities and limits of the Dasein understood as „being here“ (Da-sein). In terms of particular moods and attunements, the thesis follows mainly the motif of fear and anxiety and is seeking to create an understanding of profound boredom as the fundamental attunement of the Dasein and its connectedness with the temporal character of the essence of the Dasein.

Key words: Dasein, attunement, anxiety, fear, boredom

Úvodem

Téma naladěnosti je u Heideggera spojené s jeho filosofickou prací z období před tzv. obratem (die Kehre). Časově toto období spadá do třicátých let 20. století a jeho ústředním motivem je obnovení otázky po bytí. Vůdčí myšlenky a motivy vázající se k této tématice nalezneme jak v Heideggerově stěžejním díle „*Sein und Zeit*“ (Bytí a čas), tak i ve slavné přednášce „*Was ist Metaphysik?*“ (Co je metafyzika?). Z hlediska předchozí filosofie bezprecedentně rozsáhlá a propracovaná tematizace nudy se pak objevuje v souboru přednášek z roku, které vyšly pod názvem „*Die Grundbegriffe der Metaphysik*“ (Základní pojmy metafyziky).

Nálady a afekty jsou v současné době výsostným územím psychologie. Ta k nim ovšem přistupuje jako k objektům a snaží se, dbaje metod pozitivních věd, zkoumat jejich původ, projevy a důsledky co do jejich obecných a tedy opakovaně vykazatelných rysů. Ještě než se nálad a afektů se zaníceností sobě vlastní chopila věda, náleželo hlavní slovo při zkoumání této oblast lidského života filosofii.

První systematickou interpretaci nálad a afektů nalezneme už Aristotelově „*Rétorice*“. Aristotelovo chápání nálad a afektů je tedy určitým základem, vůči němuž se pozdější koncepce vždy nutně, ať už výslovně či nevýslovně, vztahují a vymezují.¹ Po Aristotelovi se touto tematikou významněji zabývala stoická škola, jejíž přístup si v rámci středověké filosofie získal vůdčí postavení, které si zachoval až do novověku.² Proč se však má filosofie o nálady a afekty opět zajímat?

Částečnou odpověď lze najít v následujícím Heideggerově výroku: „zůstává nepovšimnuto, že zásadní ontologická interpretace afektivity vůbec nebyla od dob Aristotelových s to postoupit ani o jediný krok, který by stál za zmínku.“³ Z hlediska zkoumání nálad a afektů jsme tedy podle Heideggera ulpěli na mrtvém bodě. Za více než dvě tisíciletí se nám nepovedlo toto téma posunout! Cokoli tedy přišlo po

¹ Podle Heideggera je toto klasické zpracování třeba chápat jako první hermeneutiku každodenností našeho „bytí spolu“: „Veřejnost jako způsob bytí neurčitého „ono se“ má nejenom svoje naladění vůbec, nýbrž potřebuje náladu a umí si ji „udělat“. K ní a z ní mluví řečník. Řečník musí mít pro možnost nálady, aby ji mohl správným způsobem vzbuzovat a řídit.“ HEIDEGGER, M. (1927); HEIDEGGER, M.; *Bytí a Čas*, OYKOIMENH, Praha 2002, str. 170

² „Je známo, že v interpretaci afektů pokračovala stoa a že tato interpretace byla tradována patristickou a scholastickou theologií až do novověku.“ HEIDEGGER, M.; *Bytí a Čas*, OYKOIMENH, Praha 2002, str. 170

³ HEIDEGGER, M.; *Bytí a Čas*, OYKOIMENH, Praha 2002, str. 170

Aristotelovi, můžeme v tomto smyslu považovat za nedostatečné, neúplné, nebo rovnou zavádějící.

Ve zkoumáních, která Heidegger prováděl v souvislosti s nově položenou otázkou po bytí (neptáme se, co je bytí, ale jaký je jeho smysl), se ukazuje, že nálady mají pro člověka zcela zásadní a doposud neartikulovaný význam. Jedním z hlavních motivů Heideggerovy fenomenologie je tedy snaha zajistit, aby filosofie (a nejen ta) dala konečně náladám prostor, který si z hlediska jejich zjevné provázanosti s bytím zaslouží. Z pozice průvodních fenoménů, jež byly tradičně tematizovány jako fenomény výsadně psychické, se nálady v Heideggerově vypracování posouvají do své svět zpřístupňující významnosti.

Prvním motivem snahy o přivedení nálad a afektů do zorného pole moderní filosofie je tedy jistá interpretační nedostatečnost, nejasnost. Druhý motiv, z hlediska Heideggerovy fenomenologie zajisté významnější, je význačně spjatý s chápáním člověka jako pobytu, tak jak byl představen v „Bytí a času“. Aristotelés tedy v tématice nálad a afektů naznačil cestu, ale kategoriální určení bytí mu neumožnilo překročit hranice, které si jím sám vymezil. Stoa nás pak svým vyzýváním k potlačení citů, které obecně chápala jako projevy či důsledky chybného vztahování se k okolnímu světu, svedla na scestí. Heidegger si dává naopak za cíl nechat nálady být, neboť jediné tak k nám mohu přicházet ve své pravdě a ukazovat nám, jaké skutečně jsou.

V „Bytí a času“ je téma nálad, citů a afektů podrobně rozpracované v rámci analýzy „bytí ve“ jako v pořadí třetího konstitutivně strukturujícího momentu člověka jako pobytu. Před výkladem nudy jako specifické naladěnosti pobytu je proto pro větší přehlednost a lepší orientaci nutné přiblížit několik základních charakteristik člověka jako pobytu. Poté bude následovat výklad naladěnosti, neboli rozpoložení jako základního způsobu bytí pobytu, jehož součástí budou i kratší analýzy strachu a úzkosti s ohledem na jejich vypracování v „Bytí a času“ a přednášce „Co je Metafyzika“. Závěrem a zároveň nejobsáhleji se tato práce bude věnovat Heideggerově vypracování nudy jako základního rozpoložení pobytu.

2. ČLOVĚK JAKO POBYT

„Bytnost pobytu spočívá v existenci“, říká Heidegger.⁴ Neboli pobyt je tak, že existuje. Na Otázku po esenci pobytu bychom odpověděli: je jím existence. Pozitivní vymezení pobytu jako existence spočívá v jeho možnosti být. Existence jako možnost být je tedy bytností pobytu a jako taková teprve zakládá možnost být něčím. Negativní vymezení existence pak spočívá v určení, že není výskytem. Existence je tedy jako otevřena možnost být (a tedy být něčím) postavena vedle výskytového jsoucna (nikoli proti výskytovému jsoucnu) jako něco od tohoto jsoucna význačným způsobem odlišného. Tradiční pojem „existentia“ je nově chápán jako bytnost pobytu a značí primárně možnost být, jež je charakteristická jedinečně pro jsoucno pobyt.

2.1 Předběžná příprava existenciální analýzy, dva určující rysy pobytu

Pobyt je jsoucno, jemuž v jeho bytí právě o toto bytí jde. Toto bytí vykazuje specifický rys, že je pro každého „moje“. Pobyt se tedy ke svému bytí vytahuje jako ke své nejvlastnější možnosti.⁵ Je to vždy a v první řadě „moje“ bytí, o které tu běží. Pobyt pochopený jako tento specifický vztah ke svému bytí, jehož bytostným rysem je starost o bytí, které je právě a jen „moje“, předběžně otevírá možnosti být ve smyslu autenticity.⁶

Předběžná příprava existenciální analýzy pobytu nám tedy jsoucno pobyt vystihuje ve dvou základních rysech. Pobyt je takové jsoucno, jehož bytnost spočívá

⁴ HEIDEGGER, M.; *Bytí a Čas*, OYKOIMENH, Praha 2002, str. 60

⁵ „Jsoucno, kterému jde v jeho bytí o toto bytí samo, vztahuje se ke svému bytí jako ke své nejvlastnější možnosti.“ *Bytí a Čas*, OYKOIMENH, Praha 2002, str. 61

⁶ Což nevylučuje možnost být neautenticky.

v existenci. Rys „vždy mého“ pak odkazuje na tento jedině pro jsoucno pobyt specifický vztah k vlastnímu bytí. Tyto dva rysy pobytu jsou východiskem existenciální analytiky pobytu a jako takové vůbec nejpodstatněji vyjadřují to, čím se člověk liší od ostatních, takzvaně „nepobytových“ jsoucen.⁷

2.2 „Bytí ve světě“ jako základní struktura pobytu

Člověk jako pobyt neboli existence a jeho bytostný rys „vždy mého“ bytí připravují půdu pro explikaci bytostné struktury pobytu jako „bytí ve světě“ (In-der-Welt-Sein). Při tematizaci pobytu jako „bytí ve světě“ je nutné brát na zřetel, že pobyt vždy jest celkem všech svých jednotlivých momentů a rozklad jeho jednoty se děje čistě za účelem lepšího zhlédnutí charakterů jeho bytostné struktury. Explikace jednotného fenoménu „bytí ve světě“ má za cíl nechat vystoupit konstitutivní strukturální momenty pobytu, jaké jsou.

Fenomén pobytu jako „bytí ve světě“ lze podle Heideggera sledovat ze tří základních hledisek. Prvním je moment „ve světě“, jenž je spojený s otázkou po ontologické struktuře „světa“ a určením světskosti jako takové. Druhý tematizuje jsoucno, které je vždy tak, že „je ve světě“. A konečně třetí hledisko sleduje „bytí ve“ jako takové. A právě v rámci fenomenologického výkladu „bytí ve“ dochází k tematizaci nálad, citů a afektů jako fenoménů spjatých s naladěností neboli rozpoložením pobytu.

V jakém ohledu jsou ovšem tyto předběžné a v rámci obsáhlosti i hloubky Heideggerových tematizací člověka velmi obecné analýzy podstatné pro pochopení pojmu naladěnosti? Heideggerova koncepce člověka jako pobytu je systematickou analýzou jednotného fenoménu a jedním z jejích hlavních úkolů je nechat v posledku vystoupit pobyt v jeho celistvosti. Byť je zde metodou rozčlenění pobytu na jeho jednotlivé strukturující momenty, zároveň je tak činěno s vědomím, že ze struktury pobytu nelze jednoduše izolovat jen jeden konkrétní fenomén a ten následně zpřístupnit. Prvním úkolem tedy bude explikovat téma naladěnosti a jeho místo v rámci širší analýzy člověka jako pobytu. Druhým pak zhlédnout naladěnost

⁷ „Toto jsoucno nemá a nikdy nemůže mít způsob bytí toho, co se uvnitř světa pouze vyskytuje.“ HEIDEGGER, M.; *Bytí a Čas*, OYKOIMENH, Praha 2002, str. 62

v rámci její provázanosti s třetím strukturujícím momentem pobytu, tedy fenoménem „bytí ve“. V rámci těchto dvou cílů by měla v obrysech vysvitnout souvislost fenoménu „bytí ve“ s prvními dvěma skladebnými momenty pobytu, aniž by ovšem jejich výklad zastínil to, o co tu běží: zahlédnout naladěnost v její bytostné vazbě na pobyt.⁸

2.3 „Bytí ve“ jako takové

„Bytí ve“ nemá v existenciální analytice pobytu prostorově určující význam ve smyslu nalézat se v něčem. Takový způsob bytí vyhrazuje Heidegger jen takovému jsoucnu, které není pobyt. Tak se může nacházet například kniha v knihovně, knihovna v pokoji atp. Naproti tomu „bytí ve“ je existenciální analytice součástí bytostné skladby pobytu a primárně vyjadřuje rys specifické „zabydlenosti“ pobytu ve světě. Existenciální určení „bytí ve“, které se vždy odvozuje od otázky „kdo“ (odpověď: pobyt), je postavené do protikladu s určením kategoriálním, kde se „být v něčem“ (případně být vedle něčeho, nad něčím atp.) v rámci fundamentálně ontologického analytiku vyhrazuje pouze výskytovému jsoucnu.

Explikace „bytí ve“ jako takového nabývá podoby fenomenologické analýzy bytí jakožto „bytí tu“.⁹ Zatímco „bytí ve“ vyjadřuje specifické ukotvení pobytového jsoucna ve světě ve smyslu jeho zabydlenosti, pojem „tu“ vyjadřuje bytostnou odemčenost pobytu vůči světu a sobě samému. V každodenním životě si jen těžko dokážeme představit, jak jsme svým „tu“, případně jak se naše „tu“ projevuje. Každý z nás si však dokáže vybavit chvíli, kdy se nám naše „tu“ na okamžik ztratilo. Ať už jde o momenty neskonale únavy těsně před příchodem spánku, případně běžného zírání do prázdna, ve chvíli procitnutí víme, že jsme „tu“ v předchozích okamžicích vlastně vůbec nebyli. Teprve z možnosti právě takového „tu“ můžeme mít i nějaké „tam“, přičemž „tam“ zde stojí jako zástupné určení „nitrosvětsky vystupujícího jsoucna“.

⁸ „Každá tematizace jednoho z těchto skladebných momentů znamená spolutematizaci zbývajících, tedy zahlédnutí fenoménu celého.“ HEIDEGGER, M.; *Bytí a čas*, OYKOIMENH, Praha 2002, str. 74

⁹ Pojem „bytí tu“ (Da-sein) nás tedy výslovně odkazuje k pojmu „pobyt“ (Dasein).

Pobyt je tedy určen jako „bytí ve“, jakožto specifický druh zabydlenosti ve světě, jenž se ukazuje jako „bytí tu“. Jakožto „bytí tu“ má pobyt sebe sama jako ono „tu“, na jehož základě se teprve může dít něco takového jako vystupování nitrosvětského jsoucná. Pobyt je ve svém „tu“ bytostně odemčen a bytí, o které tomuto jsoucnu právě jde, se tedy ukazuje primárně jako toto „bytí tu“.¹⁰ Zdánlivě se zde točíme v jakémisi výkladovém kruhu, nicméně mějme opět na paměti, že takto zahlednutý fenomén „bytí ve“ se nikdy nerozpadá na své jednotlivé strukturální momenty, nýbrž vždy se zjevuje v jednotě a sám je na úrovni pobytu součástí vyšší syntézy.

Více světla by do fenoménů „bytí ve“ a „bytí tu“ měl vnést výklad dvou původně konstitutivních způsobů, jak jsme svým „tu“, tedy v rozpoložení a rozumění. Jak již bylo naznačeno v předchozím textu, v rámci analýzy fenoménu rozpoložení se teprve zcela vpravíme do tematiky nálad, citů a afektů.

¹⁰ Pobyt jest svou odemčeností.“ HEIDEGGER, M.; *Bytí a Čas*, OYKOIMENH, Praha 2002, str. 74

3. ROZPOLOŽENÍ JAKO ZÁKLADNÍ ZPŮSOB BYTÍ POBYTU

„To, co ontologicky označujeme titulem rozpoložení, je onticky to nejznámější a nejvšednější: nálada, naladěnost.“¹¹ Diference mezi ontickým a ontologickým přístupem k náladám, afektům a citům proti sobě staví dva světy. Na jedné straně je to svět nezaujaté každodennosti, kde jedna nálada rychle střídá druhou a člověk je tu svými náladami někdy doslova pohlcen. Zajímá ho maximálně to, jak se co nejrychleji zbavit těch „špatných“ a v těch „dobrých“ co nejdéle setrvat. Na druhém břehu je svět filosofie, jenž chce vidět věci poněkud jinak: touží zahlédnout nálady takové, jaké v pravdě jsou, jak se podávají. Diference mezi ontickým a ontologickým přístupem ukazuje tuto hranici a v důsledku tedy otevírá možnost vidět nálady jinak, než je vnímáme v každodenním životě. Jedině ve filosofickém pohledu lze nechat vystoupit úzkost či nudu v jejich sepletí s bytím.

3.1 „Bytí tu“ jako rozpoložení

Rozpoložení je tedy něco, co běžně nazýváme náladou. Nálada má z ontologického hlediska mnohem větší význam, než ji v rámci našeho každodenního obstarávání přisuzujeme. Nálada primárně vůbec není něčím, co bychom mohli mít nebo nemít. O náladách běžně mluvíme, aniž bychom si zároveň uvědomovali, že nálada je tím, co k nám bytostně náleží a co si nelze ráno jen tak „obléknout“ a odpoledne někde odložit. Jinými slovy, „pobyt je vždy již naladěn“.¹²

Naladěnost je způsob našeho bytí ve světě. S tím, že jsme, je vždy již spojeno, že jsme nějak naladěni. To platí i v případě, že jsme tak říkajíc bez nálady, neboť i když něco takového tvrdíme, přeci jen rozumíme tomu, že se v nějaké náladě nacházíme. Být naladěn tedy bytostně patří k našemu bytí jakožto „bytí ve světě“.

¹¹ HEIDEGGER, M.; *Bytí a Čas*, OYKOIMENH, Praha 2002, str. 165

¹² HEIDEGGER, M.; *Bytí a Čas*, OYKOIMENH, Praha 2002, str. 165

Pobyt nikdy nemůže být nenaladěný. Základním rysem naladění je tedy to, že nás neustále naladuje.

V rozpoložení, které se projevuje v podobě té či oné „nálady“, je pobyt přiveden před své bytí jakožto bytí „tu“. Velmi zřetelně lze tento charakter naladění zahlédnout i v těch nejběžnějších náladách. Tak nám radost z času pro sebe zjevuje naše „tu“ ve světle možnosti jeho obstarávání. Naopak při nudném čekání na zastávce se naše „tu“ ukazuje jako něco, co je třeba zaměstnat. Nejenže nás tedy naladění přivádí před své „tu“, ale přivádí nás před své „tu“ v té či oné náladě: naladění činí zjevným „jak nám je“ (radujeme se, nudíme se). Naše „tu“ se v takovémto přivádění ukazuje jako něco, s čím je třeba „nakládat“. Druhý a třetí rys naladění tedy nejlépe zahlédneme v jejich vzájemné provázanosti. Naladění jako zjevnost „jak nám je“ a její ustavičné odkazování na fakticitu našeho „tu“.

V rámci předešlého výkladu jsme tedy poznali, že k pobytu bytostně patří naladění. Naladění je fundamentální způsob bytí jsoucna pobyt. O tom, jak je konkrétně pobyt naladěný, vypovídají konkrétní mody rozpoložení, onticky řečeno nálady. Ve zřejmosti „že je vždy naladěný“ a ze zjevnosti „jak je naladěný“ je pak pobyt neustále přiváděn před fakticitu svého „tu“. Tato struktura fenoménu rozpoložení byla předvedena za účelem zahlédnutí jeho jednotlivých momentů a je proto namístě opět zdůraznit, že rozpoložení je bytostně jednotný fenomén.

3.2 Vrženost

Naladění je význačným způsobem provázána s fenoménem odemykání. V přivádění pobytu před jeho „tu“ odemyká naladění pobyt. V jakém smyslu je ale pobyt naladění odemčen? Odemčenost dovršuje schopnost pobytu zahlédnout své „tu“ jako fakticitu své vydanosti bytí. Teprve naladění odemčený pobyt je schopen zahlédnout naléhavost faktu „že jest“ jako tuto naléhavost.

To, že na ontické úrovni této odemčenosti nedbáme, vůbec neznamená, že je jen iluzí. Jedním z podstatných rysů každé nálady je právě ohled v jakém pohlcuje pobyt ve smyslu zakrývání pravé povahy naladění jako takové a tedy i její schopnosti odemykat. Odemčenost vyjadřuje možnost pobytu zahlédnout fakticitu svého „že jest“, pro nějž Heidegger zavádí pojem „vrženost“ (Geworfenheit).

Že se zahlednutí této vrženosti děje právě a jedině v náladě, implikuje, že pojem zahlédnutí zde vůbec nenese význam hledět na něco. Vrženost je právě tak málo k zahlédnutí jako odemčenost či naladěnost. Termín zahlédnutí zde má své místo mnohem spíše ze své vazebnosti na termín ukazování se. Zahlédnutí tedy v každém případě nelze ztotožňovat s výsledkem zrakového vjemu.

Vrženost pak také vůbec nemůžeme představovat jako něco, co uchopuje rozumem. Zahlédnutí vrženosti se nemůže nikdy odehrávat jako nějaké banální sebe-nalézavé konstatování ve smyslu „já jsem“, případně „vidím, že jsem“. „Nálada neodemyká tak, že bychom na vrženost pohlíželi, nýbrž tak, že ji dbáme nebo nedbáme“, říká Heidegger.¹³

V naladěnosti se tedy pobytu specifickým způsobem ukazuje jeho bytostný rys „že jest“. Zahlédnutí této vydanosti bytí je vždy součástí pobytu, neboť pobyt je vždy naladěn a v této naladěnosti odemčen vůči svému „že jest“. Nedbalost zde znamená tolik, že nahlédnutí faktu „že jest“, nemusí pobyt ve svém každodenním obstarávání nutně zohledňovat. Nedbalost pobytu vydanosti jeho bytí ovšem žádným způsobem nemůže narušit či dokonce odstranit samotný fenomén vrženosti. Naladěnost je totiž jedním z původních modů pobytu, kde původnost neznačí něco, co dříve bylo a teď není, nýbrž stojí jako svého druhu základ a původ pobytu. Naladěnost jako tento původní modus pobytu vždy nutně předchází rozumovému poznání, chtění, či například věření.

Rozpoložení tedy zakládá možnost mít vztah k svému bytí. Fenomén rozpoložení nelze zahlédnout tak jako nějaké výskytové jsoucno. Jeho zahlédnutí proto není a nemůže být výsledkem zrakového vjemu zpracovaného rozumem. Naladěnost je právě a prvně to, co vůbec možnost rozumového vztahování se k věcem zakládá.

Naladěnost zároveň nemůžeme redukovat na pouhý duševní stav. To je podle Heideggera zjevné například na fenoménu rozladěnosti. V rozladěnosti se nám ohled našeho obstarávání ztrácí, a to tak, že se ztrácí pobyt společně s obstarávaným světem. Nálada nás v rozladěnosti přepadá, a proto je zřejmé, že: „nepřichází z „vnějšku“ ani z „vnitřku“, nýbrž vyvstává jako způsob „bytí ve světě“ z něho samého.“¹⁴

¹³ HEIDEGGER, M.; *Bytí a Čas*, OYKOIMENH, Praha 2002, str. 166

¹⁴ HEIDEGGER, M.; *Bytí a Čas*, OYKOIMENH, Praha 2002, str. 167

Heideggrova krátká analýza rozladěnosti poukazuje na dva důležité rysy každé nálady. Možnost být v rozpoložení, a v tomto příkladu tedy zrovna v rozpoložení rozladěnosti, je něco, co k nám musí bytostně patřit dávno před tím, než se potkáme s nějakým nitrosvětským jsoucnem, které by v nás rozladěnost mohlo vyvolat. Možnost být naladěn, v tomto případě rozladěn, není vlastností jsoucna, které nás má schopnost rozladit, nýbrž je bytostným charakterem pobytu. Potud tedy rozladěnost nepřichází z „vnějšku“.

Zároveň ale nelze konstatovat, že by nálada byla něco jako obsah duše, který se z „vnitřku“ promítá „ven“. Tradiční vypracování otázky transcendence tak dostává první výraznou trhlinu. Pokud jsme s to zahlédnout důsledky této interpretace, pak musíme konstatovat, že člověk vůbec nemusí a dokonce ani nemůže promítat své vnitřní pocity někam ven. Transcendence jako přenos vnitřního stavu a jeho promítnutí do okolního světa zcela ztrácí svůj význam, neboť naladěnost je bytostný způsob, jakým je pobyt ve světě. Bez naladěnosti bychom sami sebe ani okolní svět vůbec nemohli zahlédnout, natož se k němu vztahovat.

Z toho, co bylo doposud řečeno o naladěnosti, se tedy dobíráme k jejím třem bytostným určením. Zaprvé je to ohled jejího odemykání vrženosti. Druhý jsme právě explikovali jako odemykání celého „bytí ve světě“. Třetí bytostné určení pak spočívá v naladěnosti co do jejího předběžně svět odemykajícího rysu. Z takto v rozpoložení předběžně odemknutého světa totiž teprve může vystupovat nějaké nitrosvětské jsoucno tak, že se nás může týkat.¹⁵

3.3. Strach jako modus rozpoložení a jeho význačná odlišnost od úzkosti

Heideggerova analýza strachu je dobrou příležitostí jak předvést jednotlivé rysy naladěnosti na konkrétním pocitu. Strach se nabízí jak pro jeho výslovnou tematizaci v rámci Bytí a času, tak především pro návaznost jeho tematizace na analýzu fenoménu úzkosti, kterou Heidegger rozpracovává opět v Bytí a času, ale neméně významně též ve přednášce Co je metafyzika.

¹⁵ „V rozpoložení existenciálně spočívá odemykací odkázanost na svět, z něhož může vystupovat něco, co se nás týká.“ HEIDEGGER M., *Bytí a čas*, OYKOIMENH, Praha 2002, str. 169

Skrze fenomén strachu se nyní příhodně vracíme zpět k Aristotelově vypracování tematiky nálad a pocitů. Aristotelés se snaží o porozumění strachu v rámci toho, jak se strach projevuje v naší každodennosti. Heidegger naopak usiluje o zahlédnutí strachu fenomenálně: jde o to zahlédnout strach, jak se ukazuje v tom, jaký je. V Heideggerově přístupu je tedy kromě tematizace strachu samotného cílem nechat společně se strukturujícími momenty strachu vystoupit i základní strukturu rozpoložení jako takového.¹⁶

Podle Heideggera lze strach zkoumat ze tří hledisek. První z nich analyzuje to, čeho se bojíme. To, co bychom v běžné řeči označili za „strašné“ má vždy podobu nitrosvětského jsoucna a může se tedy objevovat ve formě příručního jsoucna, výskytu, nebo spolupobytu. Toto strašné, jako to, s čím se v našem strachu setkáváme, má charakter hrozivosti, k čemuž patří, že se to strašné ve své hrozivosti zároveň projevuje jako dostatečně škodlivé. Škodlivost takového strašného jsoucna ovšem zároveň mívá na určitý okresek pobytu a přichází jakoby odjinud, z jiné krajiny. Tato krajina sama a to, co z ní může přijít a pobyt zasáhnout, se pobytu specifickým způsobem „nelíbí“. Hrozba dostatečné škodlivosti takto se přibližující strašného nesmí přitom být ještě přímo „tu“, ale musí už možnost „být tu co nevidět“ jasně zjevovat. Hrozícím se přibližováním v blízkosti je pak teprve schopnost strašného nahánět strach dovršena, neboť jediné tak sebou nese odhalenou možnost, že se nedostaví a mine nás. To, co tedy v posledku náš strach v tomto smyslu vytváří je onen fakt, že nás něco dostatečně škodlivé blížící se v blízkosti může zasáhnout a zároveň minout.

Druhým hlediskem, které lze na strachu analyzovat, je strachování samo. Heidegger tento moment strachu nechává vystoupit jako předpoklad možnosti být v rozpoložení strachu. Strachování samo je tedy to, co pobyt v tomto specifickém modu rozpoložení odemyká tak, že se ho nějaké dostatečně škodlivé v blízkosti se blížící nitrosvětské jsoucno může vůbec týkat. Podle Heideggera to vůbec není tak, že bychom nejprve rozpoznali nějaké zlo, které bychom identifikovali jako to, co nás

¹⁶ Pro srovnání výňatek z *Rétoriky*, kde Aristotelés definuje strach jako: „druh nelibosti nebo zneklidnění, vznikající z představy budoucího zla, jež působí záhubu nebo bolest“, a významně pokračuje že „člověk se nebojí všeho, co je zlem, např. bude-li nespravedlivý nebo váhavý, nýbrž jenom toho, co působí velkou bolest nebo zhubu, a to není-li vzdálené, nýbrž zdá se býti blízko, takže se může každou chvíli očekávat.“ ARISTOTELÉS: *Rétorika* 1382^a 20, český překlad Antonín Kříž

nyní akutně ohrožuje, což v nás následně vyvolá strach. Strachování samo je naopak předpokladem našeho „bytí ve světě“ po způsobu ustrašenosti, který již odemkl svět tak, že se z něj může blížít něco, co je strašné.

Třetím a rozhodujícím hlediskem Heideggerovy analýzy strachu je to, o co se bojíme. Pokud se pobyt o něco bojí, je to vždy především on sám. To ovšem pro pobyt neznamená nic menšího, než že se bojí o své vlastní bytí. Bojíme-li se například o svůj dům, či o své jmění, bojíme se především opět o naše bytí. Podobně bojíme-li se o někoho druhého, bojíme se o vlastní bytí ve formě spolubytí s druhým. V tomto druhém případě je pak specifické, že strach nemíří přímo na nás, ale míří právě na náš spolupobyt, který přitom sám nemusí být vůbec strachem zasažen. V rámci analýzy toho, o co se bojíme, dostává tedy zároveň jasnější kontury i pojem okrsku, na který musí mířit něco strašného, pokud v nás má vyvolat strach. Tímto okreskem může být pobyt sám, ale také v podstatě vše, co vlastní a co je mu blízké, co považuje za svou součást.

Analýza fenoménu strachu jako modu rozpoložení nám tedy umožnila zahlédnout jeho tři strukturálně konstitutivní momenty jako „to, čeho se bojíme“, „strachování samo“ a „to, o co se bojíme“. Strachování samo je to, co odemyká pobyt a svět tak, že se nás něco strašného vůbec může týkat. To, čeho se bojíme, je vždy nějaké nitrosvětské jsoucno, které je odemčeno jako strašné, což v sobě obsahuje, že se toto jsoucno projevuje jako dostatečně škodlivá hrozící hrozba, která se blíží v blízkosti a přímo či nepřímo na nás míří. To, že nás tato hrozba může a nemusí minout, náš strach netiší, ale naopak vytváří. Na a konečně to, o co se bojíme, jsme my sami: pobyt se primárně bojí o své vlastní bytí.

3.4 Úzkost jako základní rozpoložení pobytu

Z pohledu existenciální analytiky pobytu nemají rozhodně všechny mody rozpoložení ve vztahu k bytí pobytu stejný statut. Jinými slovy, některé mody jsou „privilegovanější“, mají pro pobyt větší váhu než jiné. Takovou pozici zaujímá v Heideggerově fundamentální ontologii úzkost. V tomto světle se ukazuje, že fenomén strachu byl analyzován s ohledem na tři hlavní cíle: 1. Fenomenologické uchopení strachu jako modu rozpoložení; 2. Předvedení fenoménu rozpoložení na

konkrétním příkladu; 3. Explikace strachu jako přípravná fáze fenomenologické explikace úzkosti jako základního rozpoložení pobytu.

Láska, strach, radost, to vše jsou určité nálady, pocity, jsou to mody rozpoložení. Tyto nálady, jak jsme již vyložili, mají odemykající charakter ve smyslu našeho situování do světa a umožnění toho, že se nás může nitrosvětské jsoucno vůbec týkat. Nálady mají ovšem ve spojitosti s odemykáním světa další důležitý rys. Pobyt je ve světě ve svém každodenním obstarávání náladou do takové míry pohlcen, že mu to nejdůležitější zůstává bytostně skryté. Fenomenálně je tedy nálada svět odemykajícím rozpoložím. Zároveň je ale právě tím, co zakrývá tento svůj svět odemykající charakter, neboť nás neustále odkazuje do okrsku jsoucna. Tento sám sebe zakrývající k jsoucnu odkazující charakter nálad, bychom měli být schopni zahlédnout skrze analýzu fenoménu úzkosti.

Úzkosti si začala významněji všímat existenciální filosofie. Ještě v Hegelově *Fenomenologii ducha*, kde se téma úzkosti objevuje v rámci slavné analýzy panství a rabství, není strach od úzkosti nějak význačněji odlišen.¹⁷ Ačkoli o úzkosti před Heideggerem pojednává například S. Kierkegaard, Heidegger je první, kdo podává hlubší a systematickou analýzu úzkosti a zároveň ji tematizuje co do její významné odlišnosti od strachu.

Heidegger říká: „strachujeme se vždy před tím, či oním jsoucnem, které nás v tom či onom ohledu ohrožuje. Strach před...je ovšem vždy také i strachem o něco určitého“. ¹⁸ Strach tedy vždy souvisí s nějakým konkrétním jsoucnem, které ho vyvolává a je strachem o nějaký konkrétní okrsek jsoucna. Úzkost je ovšem v tomto ohledu význačně jiná. Je sice také „úzkostí před“, ale nikoli před nějakým nitrosvětským jsoucnem. Zároveň je i „úzkostí o“, ale nikoli o konkrétní okrsek pobytu. Neurčitost toho, před čím a o co pociťujeme úzkost, je podle Heideggera bytostnou nemožností určitelnosti, která plyne ze samotné fundace rozpoložení úzkosti a ze způsobu, jakým ji prožíváme. Na rozdíl od strachu, jenž je charakteristický zmatkem, je úzkost naopak prostoupena zvláštním klidem. Člověku je v úzkosti divně, aniž by mohl identifikovat z čeho. Je mu totiž divně v celku a v této divnosti se člověk společně se všemi věcmi noří do lhostejnosti.

Úzkost tedy podle Heideggera prožíváme jako pocit „je nám divně“, v němž jsme my sami sobě společně se světem lhostejní. Takto fundovaná úzkost se

¹⁷ Srovnej HEGEL, G.W.F.; *Fenomenologie ducha*, Praha 1960

¹⁸ HEIDEGGER, M.; *Co je metafyzika?*, OYKOIMENH 2006, str. 55

odehrává jako obracení se k nám ustupování jsoucna v celku; v úzkosti se nám svět vymyká. Jak si ovšem máme takovéto vymykání představit?

Vymykání jsoucna v celku lze v jistém smyslu chápat jako úplnou ztrátu významnosti veškerého nitrosvětského jsoucna. V úzkosti pobyt ztrácí půdu pod nohama a svět v celku pro něj nenese žádný význam. Jelikož je ovšem pobyt se světem určujícím způsobem jednotný (pobyt má bytostnou strukturu „bytí ve světě“), ztrácí společně se světem význam i on samotný. Ustupující jsoucno v celku se tedy k pobytu obrací jako toto ustupování; svět se noří do bezvýznamnosti. V tomto ustupování světa v celku ovšem paralelně dochází i k vymykání pobytu; pobyt sám společně se světem v celku ztrácí veškerou významnost. V úzkosti jako v tomto specifickém vymykání se na nás podle Heideggera naléhá samo Nic; „úzkost zjevuje Nic“.¹⁹

Úzkost je nahlédnuta jako k pobytu se obracející ustupování jsoucna v celku, tedy jako vymykání, v němž se pobytu zjevuje Nic. Co ovšem přesně Heidegger myslí pod pojmem Nic a jaké má zjevování tohoto Nic pro pobyt význam?

Nic se vždy zjevuje společně s jsoucnem v celku. Nic není tedy toto jsoucno samo, ani není jeho součástí, přesto je s ním bytostně spojené. Nic se tedy zjevuje společně s jsoucnem v celku jako něco od něj odlišného. Z toho vyplývá, že Nic nemá charakter jsoucna a není tak něčím, co bychom mohli v úzkosti jednoduše uchopit. V úzkosti se podle Heideggera odehrává „nicotnění“, bytování Ničeho, a to jako odmítavý odkaz k vymykajícímu se jsoucnu v celku, který toto jsoucno v celku ukazuje jako něco naprosto odlišného od onoho Nic. Takto nicotní Nic odmítá (nikoli popírá či ničí) jsoucno v celku a odkazuje nás nikoli k jsoucnu v celku, ale právě k jeho bytí. Nicotnění jako bytování Ničeho je to, na základě čeho se nám teprve ukazuje, že je něco takového jako jsoucno; je to právě jsoucno – a ne Nic. Toto „a ne nic“ tak vyjadřuje skutečnost, že v nictotnění dochází k původnímu umožnění zřejmosti jsoucna vůbec.

„Pouze na základě původní zřejmosti Ničeho může lidský pobyt na světě ke jsoucnu směřovat a dospět.“²⁰ Ve světle Nic se nám zjevuje zřejmost jsoucna. Nicotní Nic je tedy tím, co vůbec pobytu umožňuje vztahovat se ke jsoucnu, a to k tomu jsoucnu, kterým sám pobyt je, i k tomu, kterým není. Základní „charakter“

¹⁹ HEIDEGGER, M.; *Co je metafyzika?*, OYKOIMENH 2006, str. 57

²⁰ HEIDEGGER, M.; *Co je metafyzika?*, OYKOIMENH 2006, str. 61

pobytu je držení se ve „vyklonění“ do Ničeho, kde má „vyklonění“ povahu transcendence jako vykročení za jsoucno v celku. Transcedence je tedy už vždy součástí bytnosti pobytu a její založení lze zahlédnout právě v rozpoložení úzkosti.

Je-li naše vztahování ke světu a k sobě samým založena zcela paradoxně na zřejmosti Ničeho, které neustále nicotní, pak by úzkost měla být v každodennosti převažujícím modelem naladění pobytu.²¹ Pobyt by pak z této úzkosti sem tam vstoupil do nějakého odvozeného „nižšího“ modu rozpoložení, z něž by se brzy vracel do svého přirozeného stavu. Tak tomu ale vůbec není. Úzkost je sice původním modelem rozpoložení pobytu, nicméně k bytostným rysům nicotnění Ničeho patří právě jeho neustálé Nic zakrývajícím odkazování k jsocnu samému. Nic nám tak ve své původnosti zůstává po většinu času zastřeno, neboť nejčastěji jsme plně vydáni jsocnu. Nic nicotní neustále jako toto zakrývání svého původního významu a odkazování pobytu do okrsku jsocna. Úzkost je v tomto světle vzácným okamžikem, kdy lze původnost Nic na krátký okamžik zahlédnout. Bezprostředně po té, co úzkost ustoupila, člověk vidí: bylo to vlastně Nic.

Přítomnost nicotnicích nálad je nám zjevnější, než samotná úzkost, neboť tyto nálady jsou součástí naší každodennosti. Projevují se například jako popírání, hnus či vzdor. Úzkost sama jako rozpoložení, které odhaluje Nic v jeho neskrytosti, je však pobytem většinou potlačována. Prodchnutost pobytu nicotnicími pocity a náladami ovšem dosvědčuje, že úzkost je neustále tu, a jen čeká na vhodný okamžik, kdy pobyt vytrhne z jeho každodenního prodlévání u obstarávaného světa. Dle Heideggera je postavení se tváří v tvář onomu Nic jako nejhlubšímu vyjádření konečnosti je doménou odvážného pobytu. Nicméně vlastní konečnosti se většina z nás obává natolik, že napínáme veškerou naší vůli, abychom se pravdě o původnosti Nic vyhnuli.²²

V rámci Heideggerovy analýzy úzkosti jsme zjistili, že „bytí tu“ je bytostně založené jako neustálá vykloněnost pobytu do Nic. Pro pobyt specifická možnost

²¹ Nevýstižněji definuje Heidegger nicotnicí Nic následovně: „Nic není ani předmět, a vůbec ani jsoucno. Nic se nevyskytuje ani samo pro sebe, ani vedle jsocna, ke kterému by se jaksí přivěšovalo. Nic je umožnění zřejmosti jsocna jako takového pro lidský pobyt na světě. Nic netvoří až pojmový protějšek ke jsocnu, nýbrž náleží původně k bytování vůbec. V bytí jsocna se odehrává nicotnění Ničeho.“ HEIDEGGER, M.; *Co je metafyzika?*, OYKOIMENH 2006, str. 63

²² Zde se nabízí krátké srovnání s Aristotelovou koncepcí strachu, kde je strach z konečnosti úzce spjatý s její výslovnou blízkostí. „Toho totiž, co je velmi daleko, člověk se nebojí; například všichni zajisté vědí, že zemřou, ale poněvadž to není blízko, nestarají se o to. Je-li to tedy bázeň, strach, je nutně strašné všechno, co, jak se zdá, má velkou moc, aby nás buď zahubilo, nebo nám způsobilo škodu, jež směřuje k velké bolesti.“ ARISTOTELÉS: *Rétorika* 1382^a 20, český překlad Antonín Kříž

vztahovat se ke jsoucnu je už vždy předem v pobytu založena jako neustálé nevědomé nahlížení rozdílu mezi bytím a nebytím, kterou Heidegger uchopuje pod pojmem vykloněnost. Pobyt je tedy vykloněn neustále, aniž by přitom musel být v rozpoložení úzkosti. Svět tak nabývá své významnosti na základě záporu a nikoli naopak.²³ Jakékoli pozdější problematizování, zkoumání, odůvodňování a určování světa se děje vždy až na základě tohoto neustále nás ke jsoucnu odkazujícího záporu.²⁴

3.5 Úzkost, upadání pobytu a možnost být autentický

V Bytí a času je úzkost zpřístupněna skrze analýzu fenoménu „upadání“, které lze zjednodušeně charakterizovat jako bytí každodennosti. Jak už naznačila předchozí analýza úzkosti, právě v každodenním prodlévání u obstarávaného světa se pobyt nalézá většinu času. Tuto pohrouženost do obstarávaného světa chápe Heidegger jako útěk pobytu před sebou samým jako autentickým „moci být sebou“. Ačkoli upadání do světa znemožňuje pobytu být autenticky, otevírá otázku po rozdílu mezi autentickým a neautentickým bytím.

I neautentické bytí je ovšem jedním z možných způsobů bytí, přestože o něm Heidegger říká, že je takzvaně „nevlastní“. Pojem „nevlastní“ je zde myšlen ve významu „nebýt sám sebou“. Není to proto vůbec tak, že by neautentický pobyt v rámci upadání výslovně ztrácel své vlastní bytí, ale mnohem spíše jde o ztrátu možnosti být sám sebou.

Fenomén upadání bychom ale neměli chápat ve smyslu nějakého devalvovaného stádia lidského pobytu, případně nějaké pokleslé formy bytí mezi jsoucnu, které odstraní až nějaký budoucí vyšší stupeň lidství. Upadání je naopak existenciální určení pobytu, které vypovídá o jeho rozptýlenosti ve světě a pohlcení v neurčitém „ono se“. Pobyt je v upadání pohlcen světem, který ovšem vždy už patří k jeho bytostné skladbě „bytí ve světě“. Jde tedy o jakýsi příklon k jednomu ze základních existenciálních určení pobytu a odstínění těch zbylých.

²³ Není to tedy vůbec zkušenost, která by nám na základě jsoucích věcí naznačovala, že něco není.

²⁴ Jak tento zápor souvisí se založením fundamentální ontologie jako filosofie, která má předcházet veškerou metafyziku a jednotlivé vědecké obory, přesahuje rámec této práce.

V souvislosti fenoménu upadání s fenoménem úzkosti je však podstatné, že v upadání se pobyt nemůže rozhodnout být autentickým, neboť autenticitu jako možnost nemohl vůbec zahlédnout. Úzkost je tedy v *Bytí a času* tematizována jako naladěnost, která odemká pobytu svět a bytí tak, že pobyt sám sobě z této naladěnosti rozumí jako „bytí ve světě“ a rozumí tak i možnosti být autentický.

Explicace úzkosti v *Bytí a času* v zásadě odpovídá jejímu pojednání v přednášce *Co je metafyzika*. To, z čeho je nám úzko, není „nic“ a není „nikde“. Neuchopitelnost nitrosvětského „nic“ a „nikde“ fenomenálně znamená: „to, z čeho je nám úzko, je svět jako takový.“²⁵ Jelikož tento svět bytostně patří k základní struktuře pobytu jako „bytí ve světě“, pak to, z čeho je pobytu úzko, je právě samo bytí ve světě. Nic, které se v regionu nitrosvětského jsoucna zjevuje jako součást našeho každodenního života, například v řeči jako popírání, nechává v úzkosti vystoupit svět jako jsoucno v celku. Úzkost nejenže nechává svět takto vystoupit, ale zároveň tento svět pro pobyt předběžně odemká. Odemykání světa se, jak už jsme poznali, odehrává právě jako neustálé vyklonění pobytu do „nic“, v jehož světle je zřejmé, že existuje „něco“. Tento základní rys původního rozpoložení pobytu lze zahlédnout právě jen ve vzácných okamžicích úzkosti. Heidegger tedy úzkosti rozumí jako základnímu rozpoložení pobytu.

Této úzkosti však zároveň o něco jde. To, o co jí jde, je opět a jediné samo „bytí ve světě“. Úzkost vrhá pobyt do možnosti „moci být sebou“; pobytu se v úzkosti odemká možnost být autentický. Na tomto místě bychom měli být schopni zahlédnout, proč je právě rozpoložení, ve smyslu rozpoložení vůbec, podle Heideggera jedním ze dvou stejně původních konstitutivních způsobů, jak jsme svým „tu“.²⁶ Druhým původním konstitutivním způsobem je totiž rozumění. A jediné v rozumění může takto v původním rozpoložení odemčený pobyt plně zahlédnout fakticitu své vydanosti bytí a pochopit ji jako možnost moci být sebou. Původní rozumění však nemá povahu rozumění možnosti setkávání se s nitrosvětským jsoucnem, ale vyjadřuje pochopení ryzího „moci být“.

V úzkosti je tedy pobyt skrze rozumění konfrontován se svobodou moci být tím, co volí, aby byl. Tato svoboda se ukazuje jako možnost, která tu vždy už je. Na jejím základě může pobyt usilovat o to, aby se stal pobytem autentickým. Autenticitu ovšem nelze chápat jako odvrácení se od světa, nebo pohrdání každodenností.

²⁵ HEIDEGGER, M.; *Bytí a Čas*, OYKOIMENH, Praha 2002, str. 220

²⁶ HEIDEGGER, M.; *Bytí a Čas*, OYKOIMENH, Praha 2002, str. 164

Autentický je ten pobyt, který svůj každodenní život vede s neustálým vědomím své vrženosti a svého rozvrhování jako svobodné možnosti moci být sebou.

4. NUDA JAKO SPECIFICKÁ NALADĚNOST POBYTU

V rámci analýzy strachu a úzkosti jsme se seznámili s hlavními motivy Heideggerovy tematizace naladěnosti. Člověk je vždy již naladěn. Člověk se tedy vždy nachází v nějaké náladě, která je už vždy základní podmínkou jeho možnosti vztahování se ke světu a sobě samému. Toto vztahování se ke světu a sobě samému se přitom neodehrává jako překračování z vnitřku ven, nýbrž je vždy už součástí pobytu v jeho základní struktuře „bytí ve světě“ (In-Der-Welt-Sein).

Z běžného života máme zkušenost s řadou různých nálad a pocitů. Přesto mají některé z nich ontologickou přednost před jinými a v rámci existenciální analytiky pobytu proto zaujímají jakési výsadní postavení. Viděli jsme, že jednou z těchto význačných nálad, tedy takzvaných základních rozpoložení (Grundstimmungen), je úzkost. V souboru přednášek „Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit“ (Základní pojmy metafyziky: svět, konečnost, samota) přichází ke slovu nuda, kterou Heidegger interpretuje jako další ze základních rozpoložení pobytu.²⁷

4.1 Úkol probudit základní rozpoložení našeho filosofování

Na začátku cesty za zpřístupněním fenoménu nudy stojí požadavek po probuzení základního rozpoložení našeho filosofování. Základní motivace je tedy dvojí. Primárně půjde o to, pokusit se zahlédnout nudu takovou, jaká je, což zároveň znamená jinak, než ji vnímáme v běžném životě, případně než ji vnímá věda. Zadruhé půjde o to, abychom se prostřednictvím tematizace nudy pokusili vpravit do filosofie vůbec.

Nuda vytváří podle Heideggera prostor pro filosofování. Heidegger ovšem nemluví o filosofování vůbec, či filosofii jako takové, nýbrž o našem filosofování. Naše filosofie, je taková filosofie, v jejímž středu vždy stojíme my sami. Podle

²⁷ Úzkost je tedy v tomto světle význačným, nikoli však jediným základním rozpoložením pobytu.

Heideggera je takovouto filosofií právě metafyzika a naše tázání proto nutně bude tázáním metafyzickým. Takové tázání ovšem podle Heideggera dostojí svému názvu jedině tehdy, zahrnuje-li v každé otázce toho, kdo se táže: metafyzické tázání vždy problematizuje především nás samotné.²⁸ Východiskem pro analýzu zkoumání nudy je tedy chápání filosofie jako metafyziky a metafyzického tázání jako tázání, které vždy zahrnuje toho, kdo se táže.

Podle Heideggera se tedy ocitáme před úkolem probudit základní naladění našeho filosofování. Jak ovšem začít, když není jen jedna nálada, nýbrž mnohé? Jak máme vůbec něco jako základní náladu našeho filosofování rozpoznat? A pokud máme nějakou představu, jak si ověřit, že jsme identifikovali tu pravou?

Tak především identifikovat náladu vůbec nelze, neboť nálada není předmět. Nálada není něčím, co bychom mohli v tomto smyslu uchopit a popsat co do obecných rysů. Základní náladu našeho filosofování je třeba probudit. To ovšem znamená, že tato nálada tu už nějakým způsobem je. Máme-li náladu probudit, znamená to ale, že tato nálada tu zároveň je a není. Toto „je a není“ je však z pohledu tradiční metafyziky protikladné, neboť to, co má povahu zároveň být a nebýt, samo sebe popírá.

Je tedy zřejmé, že se zde pohybujeme na hraně tradiční logiky. Naše hledisko se ovšem nutně změní, připustíme-li, že člověk je jiným způsobem, než je věc. Na rozdíl od věcí, které mají „jen“ vlastnosti, má člověk vědomí a nevědomí a o tomto rozdílu mezi vědomím a nevědomím navíc sám ví. Jinými slovy, člověk ví, že může mít něco tak, aniž by o tom zároveň měl vědomí: má vědomí o nevědomí. Tento rozdíl se nám podává na základě zkušenosti. Je tedy možné, že by nás tato distinkce vědomí-nevědomí mohla nasměrovat na cestu za probuzením základního naladění našeho filosofování? Podle Heideggera nikoli, neboť nebytí nálady není vůbec totožné s jejím přetrváním v nevědomí. Důkazem budiž představa přivádění jakékoli nálady z nevědomí do vědomí. Nechat vystoupit náladu do vědomí znamená učinit ji objektem mysli, což je ale pravým opakem toho, co Heidegger myslí jejím probouzením. Probudit základní naladěnost znamená nechat ji, aby se probudila; metodou probouzení je nechat ji být (*sein lassen*).²⁹

²⁸ „Wir sagten nur über dieses Fragen, es sei inbegrifflich, d.h. ein solches Fragen, das je das Ganze Seienden in jeder Frage einbegreift und den Fragenden selbst mit in die Fragehineinnimmt, ihn in Frage stellt.“ HEIDEGGER, M.; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str. 86

²⁹ Motiv „*sein lassen*“ (nechat být) a odtud též „*Gelassenheit*“ (ponechanost) je osou Heideggerovy interpretace nudy jako základního rozpoložení a je zároveň i hlavním motivem jeho porozumění pravdě a tedy

Naladěnost je tedy něco, co v člověku dřímá, a to nikoli v nevědomí či případně podvědomí, ale někde jinde. Zkušenostní rozlišení vědomí – nevědomí nám neříká nic podstatného o bytí-tu a nebytí-tu nějaké konkrétní nálady. Náladu tedy nelze vyvolat, ale stejně tak ji ani nelze například vynalézt. Nálada se probouzí tak, že nás přepadá, vklouzáváme do ní. Někaká nálada ale k člověku každopádně vždy patří a v tomto ohledu je tedy určení člověka, z něhož při tematizaci naladěnosti vycházíme, zcela zásadní.

Probudit naladěnost tedy znamená nechat náladu být. A toto „nechat být“ zároveň znamená nechat náladu být tak, aby se v tom, jak je, ukázala taková, jaká je. Proč nemohla tradiční metafyzika naladěnost nikdy probudit, natož zahlédnout, souvisí podle Heideggera s antickým určením člověka jako rozumné bytosti. Podrobnější analýza tohoto motivu přesahuje rámec této práce. Pro tuto chvíli je však rozhodující, že úkol probuzení základního naladění našeho filosofování jde podle Heideggera ruku v ruce s požadavkem na zásadní obrat v našem chápání člověka.³⁰

To, že „nebýt tu“ je specifickým způsobem bytí pobytu a neznamena něco jako nebýt vůbec, již bylo řečeno. To, že „nebýt tu“ nelze v tomto smyslu jednoduše ztotožnit s nevědomím bylo dostatečně prokázáno. Pro lepší pochopení toho, co je myšleno pod pojmem „nebytí tu“ a jeho výrazné odlišnosti od nevědomí uveďme příklad běžné životní situace. Tak říkáme-li o někom z našeho okolí „ten tu není“, myslíme tím zcela specifický druh nepřítomnosti. Touto nepřítomností neoznačujeme nevědomí ve smyslu spánku, ale ani nemáme na mysli nějaké toulky mysli v podvědomí. Ten, „jenž tu není“ se v té chvíli například zabývá sám sebou, nebo něčím úplně jiným, takže je vlastně svým způsobem pryč.³¹ O někom takovém často hovorově říkáme, že „je mimo“.

Člověk může takto „být pryč“ (Weg-sein) pouze proto, že jeho bytí je „bytím tu“ (Da-sein). Jedním ze základních rysů pobytu je tedy jeho možnost tímto způsobem být-tu a nebýt-tu, což ho zároveň význačně odlišuje od příručních jsoucen. „Nebýt tu“ kamene je tedy v tomto smyslu zcela prokazatelně jiné než „nebýt tu“

možnostem našeho poznání. Namísto vydobývání pravdy na věcech, je třeba věci nechat být („ponechat“), aby se v tom jak jsou, ukázaly takové, jaké jsou. Pravda je pak to, co k nám ve správném okamžiku (jsme-li správně naladěni) samo přichází. Pravda je tedy v tomto smyslu „neskrytost“ (z řeckého „alétheia“).

³⁰ „Das Wecken der Stimmung und der Versuch, sich an diese Merkwürdige heranzuarbeiten, fällt am Ende zusammen mit der Forderung einer völligen Umstellung unserer Auffassung vom Menschen.“ HEIDEGGER, M.; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str. 93

³¹ Heidegger uvádí příklad šílenství, jako stav, kdy vědomí sice setrvává v „nejvyšší“ podobě, ale člověk tu přesto prokazatelně není.

člověka. V rámci distinkce „bytí tu“ a „nebytí tu“ pobytu je teprve možné rozlišovat vědomí a nevědomí tohoto pobytu. Naladěnost nelze podle Heideggera zkoumat na půdě vědomí, jelikož je bytostně spjata s „bytím tu“ pobytu a jako taková rozlišení vědomí – nevědomí předchází. Pokud tedy naladěnost takto specificky náleží k bytí pobytu, nemůžeme o ní hovořit stejným způsobem jako o příručním jsoucnu.³² Naladěnost nám nikdy nemůže být ve stejném smyslu po ruce.

4.2 Nálady, jak je nejběžněji známe

V rámci úkolu probuzení základního rozpoložení našeho filosofování, které se ukázalo jako nutnost, zdůrazňuje Heidegger zásadní odlišnost nálad od příručního jsoucnu a zároveň zvýznamňuje jejich specifické náležení k bytí pobytu. Tuto příslušnost naladěnosti k bytí pobytu lze mimo jiné zhlédnout v rámci způsobu, jakým tu může nějaká nálada, analogicky k pobytu, současně být a nebýt. Zároveň bylo prokázáno, že toto být a nebýt není uchopitelné na základě explikace rozdílu mezi vědomím a nevědomím.

Jak máme ale v tomto světle přistupovat k našemu běžnému a z hlediska filosofie neproblematickému vnímání nálad? Heidegger tematizuje naladěnost jako to, co význačně určuje způsob, jakým člověk ve světě je. Oproti tomu však v každodenním životě rozumíme náladě nejběžněji jako pocitu. Nálady jako pocity chápeme nejčastěji jako to, co je ze všeho nejméně stabilní, co se neustále mění. V rámci psychologického přístupu pocity tradičně chápeme jako pouhé měnící se obsahy duše. Pocit rozumíme jako něčemu, co existuje v subjektu; je to odraz vnitřního stavu. Základním východiskem tohoto přístupu je tematizace pocitů jako třetí kategorie žité zkušenosti. Pocity jsou antickou filosofickou tradicí odjakživa řazeny vedle myšlení a chtění, vůči nimž ovšem zaujímají třetí, a nikoli náhodou vždy podřadnou pozici.³³

V rámci psychologického východiska můžeme tedy k jakémukoli pocitu přistupovat jako ke každému jinému jsoucnu. Postavíme-li takto před sebe libovolný

³² Die Stimmung gehört zum Sein des Menschen.“ HEIDEGGER, M.; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str. 96

³³ Nakolik je tento přístup dále umocněn Descartovým určením člověka jako *res cogitans*, je otázkou hlubší analýzy.

pocit jako předmět, můžeme ho zkoumat například co do délky jeho trvání, jeho příčin a způsobu ustupování a tak podobně. Zkoumáme zkrátka vše, co je na nějakém konkrétním pocitu opakovaně vykazatelné. Takovýto přístup nám ovšem podle Heideggera nesděljuje o pocitech nic podstatného. Máme tedy nyní tento psychologický pohled, který se dávno stal ústřední metodou výzkumu pocitů v novověké vědě a rezonuje i v našem běžném každodenním porozumění pocitům, zcela zavrhnout a začít nanovo?

Zatím nikoli, neboť v jistém ohledu je tento tradiční přístup podle Heideggera vlastně celkem pochopitelný. V rámci tradice aristotelského určení člověka jako rozumné bytosti se nám totiž tímto způsobem pocity nejsnadněji dávají. Na tom zjevně není nic chybného. Zároveň to ovšem vůbec neznamená, že je tento přístup k náladám a pocitům rozhodující a jediný správný. To, že je téma nálad a afektů nejsnadněji dostupné v rámci psychologických interpretací, totiž vůbec neznačí jejich převahu.

Heidegger v této souvislosti klade dvě základní otázky: jak toto negativní vymezení pocitů, tedy že nejsou jsoucnem ani obsahem duše, uchopit pozitivně jako patřící k bytnosti (Wesen) člověka? A jak se vůbec máme vztahovat k člověku, je-li stále naším úkolem probudit naladění?³⁴

4.3 Naladěnost jako základní způsob bytí pobytu

Jak již víme z Bytí a času, pobyt je vždy již naladěn. To, že se bytí pobytu odehrává jako neustálé střídání nálad, zároveň neznamená, že nemůže existovat nějaká základní naladěnost pobytu. Ba právě naopak, pokud je nálada primárním způsobem bytí pobytu, pak by mělo existovat i nějaké původní naladění. Před vykročením na cestu za tímto základním naladěním je však třeba připomenout, že naladěnost pobytu nemůžeme podle Heideggera ztotožňovat s obsahem duše. Nálada náleží k pobytu tak, že ho prostupuje a stejně tak jako není uzavřena v nějakém

³⁴ „Darum muss jetzt gefragt werden: Wie sollen wir denn positiv die Stimmung als zum Wesen des Menschen gehörig Essen, und wie soll unser Verhalten Menschen selbst sein, wenn wir die Stimmung wecken wollen?“ HEIDEGGER, M.; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str. 97

vnitřním světě pobytu, z něhož by vystupovala ven k věcem, nenáleží ani k nějakému venkovnímu světu, z něhož by se do pobytu vpravovala.

Tyto základní rysy naladěnosti lze jasně zahlédnout v rámci fenoménu spolubytí s druhým. Sdílíme-li čas s někým, kdo je například smutný či dokonce depresivní, můžeme sledovat zvláštní způsob, jakým jsme takovou náladou ovlivněni. Nálada druhých nás v takové situaci neovlivňuje z pozice jevu, který na nás působí zvenčí, takže nás zasahuje. Odehrává se tu prostupování naladěnosti druhého naším spolubytím jako takovým. Ve spolubytí s druhými nás nálada druhého často takovýmto způsobem zcela pohlcuje.

Tento fenomén se nevztahuje pouze na nálady, které běžně chápeme jako negativní. Tak například o radosti často říkáme, že je nakažlivá. Přesto ovšem víme, že nakažlivost zde neoznačuje předávání nějakých externích obsahů z pobytu na pobyt. Nálada není věc ani vlastnost. Její předávání je určujícím prostupováním toho, jak nám je. Ze způsobu, jakým nás nálada prostupuje, vidíme, že už tu vždy nějaká nálada byla. Z této pozice je tedy podle Heideggera zapotřebí odmítnout veškerou psychologii pocitů, zkušenosti a vědomí. To, co se zde skutečně odehrává, není nic menšího, než ukazování se naladěnosti jako základního způsobu bytí pobytu.

Náladu lze tedy pozitivně vymezit jako základní způsob bytí pobytu (a nikoli jako konkrétní jsoucno). Naladěnost je to, co dává pobytu základ a možnost (a nikoli něco nejvíce nestálého a prchavého). Nálada se v rámci tohoto určení posouvá z pozice pouhého průvodního jevu do polohy zakládajícího a umožňujícího fenoménu, což znamená, že není důsledkem našeho myšlení či jednání, ale právě jejich předpokladem.

Pravý význam nálad nám v každodennosti zůstává nejčastěji skrytý, neboť samotnou podstatou nálad je jejich odkazování nás do okrsku jsoucna. (založené jako nicotnění Ničeho). Důkazem budiž mimo jiné to, že nálad si nejčastěji všímáme teprve tehdy, když nás přepadají ve svých extrémních podobách. Podle Heideggera jsou ovšem ontologicky nejdůležitější právě takové nálady, kterým v běžném životě věnujeme nejmenší pozornost.

4.4 Analýza naší současné situace

Základní rozpoložení našeho filosofování je podle Heideggera to, které nás prostupuje. Koho ale přesně myslíme tímto „nás“? Myslíme tím, jen ty, kdo provozují filosofii? Je to věc celého lidstva, konkrétních kultur, národností, či dokonce jen vyvolených jedinců? Hledáme-li základní rozpoložení našeho filosofování, mluvíme zde zásadně o našem rozpoložení. Pokud tedy skutečně chceme probudit něco jako základní rozpoložení našeho filosofování, musíme nejprve zjistit, v jaké situaci se vůbec nacházíme, kde přesně stojíme.

Hledání základního rozpoložení tedy znamená hledání našeho rozpoložení a automaticky tedy vyvolává otázku po povaze naší situace. Jaká nálada nás dnes nejvíce pro stupuje? V této souvislosti Heidegger uvádí čtyři základní a nejvlivnější koncepty filosofie kultury, analyzující situaci člověka v první polovině 20. století. Výběr jistě není náhodný, ale zároveň ani přísně vymezující, neboť je jeho účelem ilustrovat jistou bezradnost každého pokusu o objektivní zachycení lidské situace. Heidegger v této souvislosti výslovně mluví o slepencích druhého či třetího řádu, odvozenosti z dřívějších teorií, o jakési vyšší formě žurnalistiky, která vzbuzuje zájem a tím i částečně formuje duchovní prostor. Pro účel hledání našeho základního rozpoložení by tedy měl postačit jen hrubý nástin těchto čtyř koncepcí.

V „Zániku západu“ rozvíjí Oswald Spengler svou tezi úpadku života skrze ducha.³⁵ To, co si lidský duch, chápaný jako rozum, sám pro sebe vytvořil v podobě technologií, ekonomie, světového obchodu a vůbec celé reorganizace lidské existence, jíž symbolizuje vzestup města, se nyní obrací proti životu, proti duši. Kultura směřuje k úpadku.

Podobnou analýzu nabízí také Ludwig Klages v díle „Duch jako protiklad duše“³⁶. Jak už samotný název napovídá, vztah duše a ducha ovšem Klages chápe jinak než Spengler. Duchu rozumí jako protikladu duše, jehož je třeba odmítnout a zavrhnout. Návrat k životu tak nabývá podoby osvobození duše od ducha.

Oproti předchozím dvěma koncepcím nechápe Max Scheler činnost ducha jako příčinu úpadku civilizace, ani se nesnaží duši od ducha osvobodit, neboť to

³⁵ SPENGLER, O.; *Der Untergang des Abendlandes*, díl I. Wien und Leipzig 1918, díl II. München 1922

³⁶ KLAGES, L.; *Der Geist als Widersacher der Seele*, díl I. a II. Leipzig 1929

nepokládá za potřebné. Ve své posledním filosofickém období Scheler naopak vyzývá k nastolení rovnováhy mezi duchem a životem.³⁷

Jako poslední zmiňuje Heidegger teorii Leopolda Zieglera, která je podle něj souhrnem tří předešlých. Díky tomu má být zároveň i nejméně originální a nejvíce křehká. Pojem „středověk“ zde označuje jakousi přechodnou dobu, v jejímž rámci má dojít k ustanovení nové rovnováhy mezi protiklady života a ducha.³⁸

Tyto čtyři koncepce mají pro úkol hledání základního rozpoložení sloužit jako pouhé ukazovátko, nic více! Důležité je podle Heideggera především to, že všechny čtyři teorie poskytují výklad lidské situace skrze interpretaci vztahu života (duše) a ducha, což nás odkazuje k jejich základu. Tento základ spatřuje Heidegger v Nietzscheho myšlení. Podle Heideggera mají totiž tyto interpretace význam právě a jedině v mezích Nietzscheho výkladu dionýského a apollonského principu, jako původních nositelů této protikladnosti. Tuto interpretaci ovšem Heidegger opět představuje jen v základních obrysech. Účelem tu není proniknout do Nietzscheho myšlení, nýbrž prokázat původnost oněch čtyř interpretací v Nietzscheho filosofii a skrze to připravit půdu pro ontologické prosvětlení naší situace.

Apollonský princip vyjadřuje věčné trvání krásné formy, touhu moci být sebou a pro sebe, touhu po tom, co ozřejmuje, uvolňuje a projasňuje. Dionýský princip oproti tomu vyjadřuje smyslovost a krutost, touhu po jednotě, přitakání životu, který je navzdory věčnému zanikání stejný; je to pocit jednoty v nutnosti neustálého tvoření a ničení. Tato základní opozice mezi dionýským a apollonským principem je to, co podle Heideggera zásadně určuje Nietzscheho filosofii. To, že se oba protiklady nakonec u Nietzscheho postupně významově zcela transformují, není pro Heideggera v souvislosti s hledáním základního rozpoložení významné. Odkrývání původnosti zmíněných koncepcí filosofie kultury v Nietzscheho myšlení nemá za účel poukazovat na jejich druhotnost a odvozenost, ale stejně tak není cílem předvedení této původnosti ptát se, nakolik jsou tyto interpretace vůbec pravdivé.

Proč je tedy Heidegger vůbec zmiňuje? Z jeho hlediska jde o exemplární případy kulturních diagnóz, jejichž prostřednictvím skrze analýzu kategorií života a ducha v mžiku překonáváme světové dějiny. Naše situace má být v rámci tohoto ideálu pochopena skrze teorii kulturního vývoje, který se odehrával a i nadále odehrává ve světových dějinách, jichž jsme součástí. Tento kulturně diagnostický

³⁷ SCHELER, M.; *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, Bonn 1292

³⁸ ZIEGLER, L., *Der europäische Geist*, Darmstad 1929

přístup je pro nás však nezávazný a tudíž sám o sobě vlastně nezajímavý. Zaslouží si však o to více pozornost, nakolik se ho člověk snaží přetavit v prognózy. Toto předvídání budoucnosti, jež má naplnit naší touhu ulehčit strachu a zmírnit naší nejistotu z toho, co nás čeká, nám ovšem napříč všem nadějím nic zásadního o nás samotných nesděluje.

Tyto kulturní diagnózy a prognózy kulturního vývoje jsou tedy podle Heideggera typickými znaky filosofie kultury. Tato filosofie nás ovšem nezachycuje v naší současné situaci, nýbrž přinejlepším spatřuje naši současnost jako místo, v němž mi sami chybíme.

Filosofie kultury chápe člověka jako výsledek interakce duše a ducha, k jehož vyjádření dochází prostřednictvím symbolických forem. Tyto symbolické formy jsou nositeli vnitřních významů, které dávají smysl pobytu (Dasein) co do způsobu, jakým se projevuje.³⁹ Heidegger tvrdí, že tento reduktivní pohled na člověka je zapotřebí problematizovat, neboť filosofie stavějící na těchto základech vidí pouze projevy (Dar-stellung) člověka, ale nikdy jeho existenci jako „bytí tu“ (Da-sein). Díky tomuto specifickému založení zůstává pro filosofii kultury pobyt ve svém „bytí tu“ zcela nepřístupný.

V návaznosti na předchozí předvedení limitů filosofie kultury si Heidegger klade otázku, zda je proto zapotřebí tento myšlenkový proud zcela zavrhnout. Můžeme se na naší situaci zeptat způsobem, který by primárně nestál na interpretaci naší situace v rámci kategorií duše a ducha? Odmítnout koncepce a interpretace filosofie kultury je namístě, ale jejich zavržení je předčasné. Paradoxně právě sama existence těchto koncepcí a interpretací, stejně jako fakt toho, že tyto interpretace poutají naší pozornost, mají svůj význam. Na příkladu filosofie kultury vidíme, že si v rámci snahy o porozumění naší situaci sami sobě přisuzujeme určitou roli. Tato role je primárně určena světovými dějinami.

Proč jsme si vybrali roli určenou právě dějinností a kulturním vývojem? Znamená to, že už pro sebe nenalézáme žádný důležitější význam, než ten, který si sami přikládáme v rámci světových dějin, jež nás určují? Jestliže se dnes člověk skutečně ocitá ve vleku technologií, ekonomiky a světového obchodu, pak je podle Heideggera namístě otázka, zda má ještě náš život nějaký zásadní smysl.

³⁹ „Der Mensch als Seele und Geist, was sich ausdrückt niederschlägt in Gestalten, die in sich eine Bedeutung tragen und aufgrund diese Bedeutung dem sich ausdrückenden Dasein einen Sinn geben.“ HEIDEGGER, M.; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str. 113

Má se to s námi skutečně tak, že na nás ze všeho kouká lhostejnost? Možná je to dnes tak, že už sami pro sebe nejsme tak důležití. Jak ale tento původní zájem o sebe samé opět vzbudit, když jsme naší situací a vůbec sami sebou znuzeni? Ve světle psychologizujících interpretací člověka, podle nichž je naše situace determinována primárně technologií, ekonomikou a světovým obchodem, na něž jako individuální bytosti nemáme vůbec vliv, přetrváváme dost možná nejčastěji v rozpoložení nudy (Langeweile).⁴⁰ „Není to s námi nakonec tak, že se hluboká nuda táhne tam a zpět jako tichá mlha v hlubinách pobytu?“⁴¹

4.5 Probouzení nudy jako význačné naladěnosti pobytu

Heidegger se tedy propracovává k nudě jako (zatím ještě jen předběžně) onomu základnímu rozpoložení naší současné situace skrze kritiku teorií filosofie kultury. Tyto teorie se snaží uchopit situaci člověka v mezích kategorií duše (v rámci antické tradice ztotožněné s životem) a ducha (jako projevu duše v dějinách). Ani jedna ze zmíněných teorií, nebere ovšem podle Heideggera v úvahu nás samotné. Kulturní vývoj chápáný jako úpadek nabízí obraz dějin, v nichž je včerejšek vždy lepší než dnešek. Výzvy k nastolení kdesi po cestě ztracené rovnováhy, v extrémnější verzi pak odmítnutí ducha vůbec, nám neposkytuje uspokojující odpovědi na otázky, které si dnes klademe.

V době, kdy se stále ještě zajímáme sami o sebe tak, že sami sebe problematizujeme, nám psychologizující výklady nenabízejí žádná srozumitelná a smysluplná východiska. Podle Heideggera nás tedy hledání naší role skrze podobné výklady vzdaluje od pravdy a znemožňuje nám návrat k sobě samým. Pokud lze tvrdit, že Heidegger zde mluví situaci moderního člověka, pak je moderní doba charakteristická kompletní rozpolceností interpretací lidské situace a jejich zásadním

⁴⁰ Doslovný překlad německého Langeweile je dlouhá chvíle. A právě tohoto významu Heidegger v rámci tematizace nudy významně využívá. Jak uvidíme v dalším textu, tento pojem nás neodkazuje jen k zvláštnímu způsobu plynutí času, který se v nudě odehrává, nýbrž skrze jeho analýzu teprve s plnou silou vstoupí do hry problém časovosti vůbec.

⁴¹ „Ist es am Ende so mit uns, dass eine tiefe Langeweile in den Abgründen das Daseins wie ein schweigender Nebel hin- und herzieht?“ HEIDEGGER, M.; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str. 115

selháváním. Nakolik jsou ovšem zmíněné teorie vzájemně odlišné a ačkoli sami pocházejí z vůči nim filosoficky hlubších a hodnotnějších úvah, přeci jen nás mohou odkazovat k zásadním myšlenkám. Otázka tedy podle Heideggera v zásadě stojí: nevytváříme si a nepřisuzujeme si různé a stále nové role, jelikož se v hloubi především nudíme? Může být nuda skutečně tím naladěním, které nás v této naší rozpolcenosti a z ní plynoucí nevýznamnosti a lhostejnosti světa a věcí dnes ze všeho nejvíce prostupuje a určuje?

Zprvce není ještě vůbec jisté, zda tomu tak opravdu je, a zadruhé je otázkou, zda způsob, jakým jsme se k nudě jako potenciálně onomu základnímu rozpoložení propracovali, sám o sobě nenabourává dříve zmíněný ideál probouzení rozpoložení. Nešlo v předešlém výkladu více než o probouzení nudy o její konstatování a zajištění jako pouhého objektu? Podle Heideggera nikoli, neboť zatím nešlo o nic jiného, než o zjištění, že nuda je v naší situaci specifickým způsobem přítomná, že nám je neustále po ruce.

O této přítomnosti nudy ale stále ještě pochybujeme. Zpochybňování nudy zde nevyjadřuje nic jiného, než to, že si nudou jako právě tím nás prostupujícím rozpoložením ještě nejsme vůbec jisti. Nuda pro nás vůbec není nějaký neznámý pocit, to zajisté ne. Je ale skutečně tím pocitem, který nás skrz naskrz prostupuje, a proto významně určuje? To dost dobře nevíme. Anebo to možná nechceme vědět. Nuda je pro nás zprvu význačná především tím, že se jí neustále snažíme vědomě i nevědomě unikat. Tento únik před nudou má často podobu vykonávání rádoby důležité činnosti, ale jeho pravý smysl, ačkoli ho třeba sami v době jeho výkonu nevidíme, je nudu uspat. Zaháněním a setřásáním nudy se neustále přičiňujeme o její usínání. O nudě podle Heideggera nechceme nic vědět.⁴²

Probouzení základního rozpoložení v této návaznosti tedy znamená nudu nepotlačovat, nechat ji být, jak je. Střežit, aby neusnula. Heidegger tedy neusiluje o vydobytí nového a lepšího pojmu nudy skrze její zpředměťování. Nejedná se zde o nějakou reorganizaci šuplat, kde by nuda putovala z jedné přihrádky, kam jsme ji dříve zařadili (nebyla zajímavá) do nějaké významnější, kterou teď budeme častěji otevírat, abychom lépe poznali její obsah. Zahlédnutí nudy, jaká je, znamená nechat ji být, aby se nám ukázala, jaká je. Tedy nikoli jako předmět, ale jako naladění.

⁴² „Wir wollen von ihr nichts wissen.“ *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str. 118

Tato výzva je ovšem, jak upozorňuje Heidegger, sama o sobě pošetilá. Nechat nudu, aby se probudila, je bláznivý požadavek, neboť jde zcela proti tomu, co v běžném životě vlastně děláme, a sice zaháníme nudu. Přesto ze zkušenosti víme, že zahnat skutečnou nudu, když nás náhle přepadne, není vůbec jednoduché. Nuda vzdoruje a často nás potichu přivádí do jiného naladění, melancholie. Kam ovšem nuda mizí, když se nám ji zrovna podaří setřást a odkud se pak případně vrátí, zůstává prozatím nejasné.

Heidegger tedy chápe nudu jako universální a pro naši dobu význačný fenomén. V nějaké podobě jsme všichni nudu zažili, zažíváme a budeme zažívat. Přesto ale nikdo z nás stále nemůže s jistotou říci, co vlastně tato nuda skutečně je. Možná je to ovšem tak, že nuda, jak jí běžně známé, je jen stínem nějaké skutečnější a tedy původnější nudy.

4.6 Předběžné zhlédnutí nudy jako základního rozpoložení pobytu

„Základním naladěním pobytu je hluboká nuda.“⁴³ Nuda je takové rozpoložení, ve kterém se nám čas vleče. Nuda ve smyslu „dlouhé chvíle“ (Langeweile) nás přímo odkazuje k otázce časovosti. Nuda je tedy způsob, jakým stojíme v čase. Je cit pro čas. Je to ale tak, že nejprve máme ponětí času, abychom pak na jeho základě mohli zhlédnout nudu co do jejího časového charakteru, nebo je to naopak tak, že samo rozpoložení nudy je to, co nás před fakticitu časového charakteru bytí pobytu vždy už přivádí?

Heidegger zdůrazňuje, že cílem předchozích analýz nebylo položit otázku, co je čas, nýbrž nechat vystoupit význačnou provázanost fenoménů času a nudy. Hlavní linii Heideggerových přednášek, které tematizují nudu jako specifické rozpoložení pobytu, tvoří tři zásadní metafyzické otázky: „co je svět, konečnost, samota?“ Jak ale tyto tři otázky souvisí s časem? Podle Heideggera je tato spojitost zjevná. Už starověké koncepce ztotožňují zrození světa se vznikem času a odkazují k časové povaze světa. Souvislost konečnosti a časovosti je také nasnadě, neboť cokoli je konečné, musí nutně mít časový charakter. A pokud jde o otázku samoty,

⁴³ „Diese tiefe Langeweile ist die Grundstimmung.“ HEIDEGGER, M.; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str. 120

Heidegger odkazuje na starověké metafyzické přesvědčení, že každá jednotlivá věc se ustavuje (stává se touto jednotlivostí) na základě svého vystupování v čase.

Otázku po čase tedy Heidegger prozatím upozaduje, respektive nechává jen v obrysech vystoupit v souvislosti se světem, konečností a samotou. Nudu jsme v rámci výkladu zahlédli jako význačné rozpoložení pobytu a dále byla naznačena její souvislost s časem. Poté, co byla předvedena souvislost času se světem, konečností a samotou, se rozpoložení nudy ukázalo jako právě takové naladění, v jehož rámci bychom mohli být s to provést výklad tří zmíněných metafyzických otázek. Odkud však začít, když nudu jako základní rozpoložení pobytu zatím vůbec neznáme?

Podle Heideggera nelze k explikaci těchto tří vůdčích otázek přistoupit, aniž bychom předtím věděli, do jaké míry je nuda skutečně naším základním rozpoložením. Rozpoložení nudy neznáme, neboť pro nás vlastně nikdy nebylo dostatečně důležité. Důvodem jejího opomíjení je, že nuda nejenže vždy patřila k těm náladám, které se v našem každodenním životě snažíme setrást, ale především ji řadíme k těm druhům nálad, jimž vůbec nechceme nějaké nalad'ování či ladění dovolit. A to dokonce, ani když už jsou tyto nálady „tu“. Stojíme tedy před otázkou po bytnosti (Wesen) nudy.

V předešlém výkladu bylo otevřeno téma nudy co do její základní difference. Vedle sebe tu stojí obyčejná nuda, jak tuto náladu běžně známe, a hluboká nuda jako ontologicky významné, protože základní naladění pobytu. Obyčejnou nudu můžeme zjednodušeně charakterizovat jako náladu, v níž nás ta či ona věc nudí tak, že v nás vyvolává pocit nelibosti. Hluboká nuda je oproti tomu takovým naladěním, které se vyznačuje tím, že nás neladí co do libosti či nelibosti, ale přesto nás nějak nalad'uje. Toto naladění pocítujeme primárně jako naprosté chybění nálady. Tato difference, jakkoli nám v základních obrysech umožňuje zahlédnout odlišnost běžné a hluboké nudy, nás přesto k bytnosti nudy podle Heideggera nijak významně nepřibližuje.

Znamená to tedy, že pokud chceme nudu poznat co do její bytnosti, musíme ji sami nejprve vyvolat? Vůbec ne. Zpočátku postačí nudě nevzdorovat. To, aby nás běžná nuda (jako prozatím pro nás nevýznamná naladěnost) dovedla k zahlédnutí hluboké nudy (jako základnímu rozpoložení pobytu) podle Heideggera vyžaduje, abychom ji nechali, ať nás zasáhne. To se ovšem může stát jedině tehdy, když se vzdáme našeho porozumění nudě jako běžné náladě. Místo pro střet s nudou na půdě

pobytu nelze vytvořit nějakým psychologickým rozpitváváním naší zkušenosti, nýbrž je zapotřebí setkat se sebou samými jako s „býtím tu“.

4.7 Co je nudné ve své nudnosti

Nudě jako naladění jsme zatím plně neporozuměli. V předešlém výkladu už ovšem zaznělo, že porozumění naladěnosti Heidegger spojuje s nutností kompletní proměny chápání člověka. Porozumět naladěnosti v tomto smyslu znamená být s to zahlédnout fundamentální rysy člověka jako pobytu. Porozumění fenoménu naladěnosti je tedy zároveň i jedním z nezbytných kroků této transformace.

V běžné každodenní nudě rozumíme tomu, že nás něco nudí. To, co činí nějakou věc, osobu, či například společnost nudnou, nazýváme nudností. Nudnost je něco, co činí nudným právě ve chvíli, kdy nás něco nudí. S nudnými věcmi se setkáváme tak, že v nás svou nudností vyvolávají nudu. Rozpoložení nudy lze proto analyzovat ze čtyř možných hledisek. Lze zkoumat to, co je nudné ve své nudnosti, lze analyzovat ohled „být nuděn“ a „nudit se“ nějakou nudnou věcí. A konečně lze zkoumat i nudu samotnou.

Běžně tvrdíme, že to, co nás nudí, v nás vyvolává nudu. To nezní rovna problematicky. Ptáme se však, zda jde v této interakci o klasický vztah příčiny a účinku. Pro názornost vzpomeňme příklad kulečnickových koulí. Koule vržena v určitém směru a určitou rychlostí proti nehybné kouli, určuje směr odrazu a rychlost této koule. Má se to ovšem tak jednoduše i s nudou?

Něco nudného v nás vzbuzuje nudu. Věc, která nás nudí, je nudná, a v rámci našeho střetávání se s touto věcí se na nás nějak tato nudnost přenáší. Tak například říkáme, že nás nějaká kniha nudí. Když ale označujeme nějakou knihu za nudnou, ukazujeme tím na určitou vlastnost této knihy, přisuzujeme ji to, že je nudná. Ta stejná kniha může ovšem být jednou nudná a jindy zábavná či naopak smutná. Na tomto jednoduchém příkladu vidíme, že nudnost je stěží nějaká objektivní vlastnost, která patří ke konkrétní věci. Nudnost je naopak něčím, co sice určitým způsobem náleží věci (objektu), ale zároveň se týká nás samotných (subjektu).

Na tom ovšem není nic divného, neboť obecně to tak je s každou vlastností. Když tedy například říkáme, že je kniha špatně vázaná, nečitelná nebo těžká,

zvýznamňujeme opět vlastnost co do jejího vztahu k naší osobě. Kniha je těžká teď, tady a pro nás. Takovéto chápání vlastnosti konec konců dopovídá základnímu konceptu idealistické filosofie, tedy že vlastnosti nenáleží věcem samotným, ale jsou pouhými reprezentacemi, ideami, které subjekt přenáší na objekty.

Ovšem takové vlastnosti, které souvisejí s pocity a náladami, jakými jsou například nuda (nudná kniha), smutek (smutná krajina) či štěstí (šťastné číslo), mají vždy zvláštní charakter. Tento zvláštní charakter spočívá právě v jejich specifickém vztahu k subjektu. Heidegger se v této souvislosti zmiňuje o přenosu. V nejběžnějším porozumění jde o přenášení našich vlastních nálad do věcí okolo nás. V rámci tradičního výkladu jde ovšem o jakýsi dvojsměrný pohyb: nejprve v nás nějaká určitá věc vyvolá nějakou náladu (tato kniha nás nudí), abychom my sami následně tuto náladu promítli zpět do věci samotné. Tak o knize vypovídáme jako o nudné knize, o společnosti jako o veselé společnosti a tak podobně.⁴⁴

Analýza tradičního chápání tohoto přenosu či přenášení nám zatím ukázala směr, kterým se naše tázání na nudu ubírat nesmí a nemůže. K jasnější koncepci nudy jsme se ovšem podle Heideggera stále ještě nepropracovali. Pokud bychom na chvíli přeci jen připustili, že je nuda účinkem nějaké příčiny, nebo že vzniká přenosem nějakých představ ze subjektu na objektu, stále ještě nám není jasné proč se tak vůbec děje. Navíc mluvíme-li o nudě jako něčem, co vychází z objektu, ale zároveň náleží subjektu, jedná se o zjevný rozpor. Jak máme tedy získat smysluplnější pojem nudy?

Říkáme-li o knize, že je nudná, chápeme nejprve jako nudné to, co vychází z této věci a co této věci náleží. Zároveň ale říkáme, že nás ta kniha nijak nestimuluje, nezajímá nás, nijak na nás nepůsobí. Jaksi samozřejmě tak mluvíme o ohledu, v jakém na nás kniha působí či nepůsobí, aniž bychom měli na mysli nějakou konkrétní příčinu obsaženou v této knize. Zvýznamňujeme tedy pouze tento samotný vztah k subjektu ve smyslu působnosti-nepůsobnosti. A tento vztah není určen jako vztah příčiny a účinku a ani tedy nemůže být přenosem. Nudnost vyjadřuje vztah, kdy nás něco neupoutává, ale přesto jsme tomu vydáni, aniž by nás to zároveň plně zaujalo. Fenomenologicky vzato: „to, co nudí, co je nudné, je to, co nás ponechává v netečnosti a prázdnotě (Leerlassende).“⁴⁵

⁴⁴ O přenášení významu pojednává slavně Aristotelés v Poetice jako o metafoře

⁴⁵ „Das Langeweilende, Langeweilige ist das Hinhaltende und doch Leerlassende“. HEIDEGGER, M.; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str. 120

Nudu nelze tedy jednoduše chápat jako něco, co v nás lze vyvolat v rámci setkávání se s něčím nudným. Mluvíme-li o nudné věci, mluvíme přímo z našeho naladění, které nevzniká jako důsledek působení na nás nudné věci, nýbrž je to naopak něco, co nám vůbec umožňuje vnímat nějakou věc jako nudnou. Proto také Heidegger tvrdí, že to, co je nudné, se nenazývá nudné kvůli tomu, že by to v nás vzbuzovalo nudu. Kniha není vnější příčinou nudy a nuda není jejím vnitřním účinkem. Vztah příčiny a účinku musíme ve světle těchto argumentů odmítnout.

Přesto ale ani nemůžeme popřít, že na nás určitá věc může působit tak, že nás nějak naladuje. Pokud nás tedy nějaká věc nudí, nějak v sobě nutně musí nést tuto naladěnost jako možnost naladovat, ladit. Někaká věc tedy může být nudná pouze proto, že se skrze ni rozehrává naladěnost. Proto v tomto smyslu nuda a stejně tak i každá jiná nálada náleží částečně objektu i subjektu.

Záměr vnést do problematiky naladěnosti optiku tradičního rozlišení mezi subjektem a objektem je motivován především zdůrazněním limitů tohoto rozlišení samého. Při bližší analýze toho, co je nudné ve své nudnosti, se ukázalo, že nudu a tedy i ostatní mody rozpoložení nelze chápat jako pouhé vnitřní stavy subjektu, ale zároveň ani jako obsahy objektů, které přecházejí na subjekt, jenž je následně přenáší zpět na objekty. Připomeňme, že Heidegger rozumí naladěnosti jako základnímu způsobu bytí pobytu. Ať už bychom nudu učinili předmětem našeho zkoumání jako našeho skutečného prožitku, nebo bychom tím předmětem učinili jen naši představu o nudě, vždy by nám její pravda unikala. Možnost nechat nudu odkrýt pravdu o své bytnosti podle Heideggera zcela zmaříme, kdykoli se snažíme učinit naší zkušenost s nudou či naší představu o nudě předmětem našeho vědomí.

4.8 První podoba nudy: „být nuděn“

Jak tedy ale máme poznat nudu jako náladu, která se odmítá nechat uchopit v rámci jindy tak spolehlivé svět zpředměťující metody? Nuda je podle Heideggera předně něco, čemu zásadně vzdorujeme. Nuda se tedy nejčastěji projevuje jako to, čemu odporujeme, vždy když tomu odporujeme. Toto odporování nudě se

v každodennosti odehrává jako zabíjení času, kde cílem není vykonávaná činnost samotná, ale právě ono vzdorování.

Nejde zde přitom o snahu propojit uměle dva vzájemně různé typy žité zkušenosti, tedy zabíjení času a nudy, ale nalézt polohu, ze které bychom mohli rozpoloženi nudy uchopit fenomenálně. Naše každodenní představa nudy, jako nálady, kterou v nás něco vyvolává, je nutné zcela opustit, stejně jako je nutné, abychom se zároveň oprostili od psychologických teorií, které se všemožně snaží nudu definovat. Uvolnit se, oprostit se od běžného vnímání nudy je prvním krokem na cestě za zhlédnutím nudy jaká je.

Naším úkolem tedy není interpretace toho, co je nudné jako takové, nýbrž nejprve interpretace ohledu „být nuděn“ a „nudit se“. Zásadní rozdíl mezi těmito dvěma fenomény spočívá podle Heideggera v tom, že zatímco v „být nuděn“ jsme stále ještě drženi tím, co je nudné, v „nudit se“ už nastává jisté oproštění od toho, co nás nudí. V prvním se na to, co nás nudí, stále ještě soustředíme, jsme na to zaměřeni. V druhém je to, co nás nudí, sice stále jakoby při ruce, ale my už se nudíme i bez toho. Oběma fenoménům je tedy společné to, že nuda tu souvisí s něčím konkrétním. Výsledek je ale odlišný, neboť v „nudit se“ se nuda pomalu přestává vázat ke konkrétní věci a začíná prostupovat pobytem a společně s tím i všemi věcmi.

4.8.1 Zabíjení času

Co je to vlastně „zabíjení času“ (Zeitvertreib⁴⁶)? V rámci každodennosti lze zabíjení času chápat jako krácení času, jednoduše zabavování se. Heidegger však zabíjení času fenomenologicky charakterizuje jako zahánění nudy v rámci popohánění času.⁴⁷ Takovýto způsob krácení času, či alespoň snahu o jeho krácení, můžeme v běžném životě pozorovat jako reakci na konkrétní situaci, například čekání na zastávce. Koukáme úpěnlivě na hodinky, neboť chceme vidět, že čas ubíhá. Čekáme tak na určitý bod v čase a snažíme se setřást nudu. Nudu ovšem nelze ztotožnit s tímto čekáním samotným, neboť ne každé čekání musí být nutně nudné.

⁴⁶ „Zeitvertrieb“ překládám jako „zabíjení času“ (Zeitvertreib zde od „Zeit vertreiben“, tedy doslovně „zahánění času“)

⁴⁷ „Zeitvertrieb ist ein Zeit antreibendes Wegtrieben der Langeweile.“ HEIDEGGER, M.; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str.141

Stejně tak ale tato nuda nesouvisí s nedočkavostí. Nedočkavost může nudu provázet, ale neexistuje něco jako dočkává nebo nedočkává nuda. Naše nedočkavost tu spíše souvisí s tím, jak se snažíme nudu dostat pod kontrolu, aniž bychom toho byli většinou schopni. Nudění se tu naopak odehrává jako naše nepohodlné čekání, jenž nám nedovoluje nacházet něco, co by nás uchopovalo, uspokojovalo, či nám umožňovalo být trpěliví.

Tematizace nudy skrze fenomén zabíjení času nás tedy nejprve svádí k redukci nudy na jevy, které nudu jen provázejí, jako je například čekání či nedočkavost. Přesto je nasnadě, že fenomén krácení času je s fenoménem nudy specifickým způsobem jednotný. Zabíjení času je zahánění nudy ve smyslu našeho úsilí o popohánění času a jako takové je tedy fenoménem, v němž jsme s nudou vždy konfrontováni. Zabíjení času jako krácení času je ovšem zároveň především odporování nudě, a z tohoto důvodu ho proto nikdy nelze s nudou zcela ztotožnit.

O co tedy v nudě vlastně jde? Nuda (Langeweile) je podle Heideggera chvíle (Weile) prodlévání ve chvíli (Verweilen). Je tedy určitým trváním, vydržením a jako taková je tedy vždy časem.⁴⁸ Na zabíjení času jako na tom, co zahání nudu, je tedy význačné právě to, že nás zprostředkovaně odkazuje k časovému charakteru nudy. Zabíjení času je krácení času, které popohání čas, a to konkrétně čas, který je dlouhý (lange). Že je čas dlouhý, že se táhne, ostatně dáváme běžně najevo tím, že koukáme na hodinky. Naše bezradné sledování času přitom nudu nezahání, nýbrž jen vyjadřuje, že se naše nuda prohlubuje.

Jak ovšem přesně chápat něco jako dlouhý čas (lange weile)? Zcela jistě to není otázkou jeho kvantifikace, neboť nudit se můžeme stejně tak při něčem, co trvá několik málo minut, jako při tom, co trvá celý den. Objektivní délka času nemá pro nudu žádný význam. V nudě se nám čas zvláštním způsobem zpomaluje. V nudě bojujeme proti průběhu času, který se zpomalil do takové míry, že je pro nás příliš pomalý. Bojujeme tedy proti specifickému průběhu času ve smyslu jeho otálení a vlečení se, které na nás naléhá a ochromuje nás.⁴⁹

⁴⁸ „Langeweile handelt es sich um eine Weile, eine Verweilen, um ein eigentümliches Bleiben, Dauern. Also doch um die Zeit.“ HEIDEGGER, M.; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str.145

⁴⁹ „Wir wehren uns gegen den sich verlangsamenden und uns zu langsamen Gang der Zeit, der uns in der Langeweile hält, gegen dieses eigentümliche Zaudern und Zögern der Zeit. Dieses Zaudern und Zögern der Zeit hat dieses Lastende und Lähmende.“ HEIDEGGER, M.; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str.146

Ač je zpřístupnění nudy jako času, který nám ubíhá příliš pomalu v podstatě banální, podle Heideggera před námi přesto otevírá zásadní otázku: co je to vlastně čas? V nudě jako chvíli, kdy je náš čas nesnesitelně pomalý, se náš objektivní a tedy měřitelný čas sekund, minut a hodin ukazuje jako problém. Heidegger zde významně poukazuje k tomu, že namísto tzv. objektivního času musíme v rámci analýzy nudy (a nejen té) obrátit naši pozornost k „subjektivnímu“ času, který se může stejně tak nekonečně vléci, jako rychle ubíhat, přičemž pro nás ovšem nikdy není něčím jako plynulým uplýváním (tedy právě objektivním časem).

Přestože je na tomto místě nemožné na otázku „co je čas“ smysluplně odpovědět, zvýznamnění těchto dvou koncepcí času v jejich protikladnosti poukazuje na hlubší souvislost nudy (a proto naladěnosti vůbec) s časem. Ve světle této provázanosti lze pak zabíjení času chápat jako snahu po překonání kolísavosti času. „Být nuděn“ pak nabývá významu být ochromen časem, který se vleče, a tedy časem obecně.⁵⁰ Čas nás v nudě ochromuje tak, že nás tíží.

Tato zvláštní souvislost času a nudy nejenže problematizuje náš vztah k času v nudě jako „být nuděn“, ale poukazuje na význačnou provázanost času s fenoménem naladěnosti a zároveň problematizuje čas samotný. Ovlivňuje nás ovšem čas tímto způsobem skutečně jen v rozpoložení nudy? Není to spíše tak, že jsme časem neustále vázáni a tísněni, přestože tvrdíme, že náš čas je nám plně k dispozici?

Naše ovlivnění časem v rámci nudy je zvláštním tísněním nás časem, k němuž jsme poutáni. Forma nudy „být nuděn“ a tedy i nuda samotná mají pak svůj původ v této tajemné bytnosti času. Chápeme-li ovšem nudu jen jako jeden z možných modů rozpoložení, pak musíme přiznat, že čas význačně určuje naladění pobytu vůbec. Z tohoto hlediska se tedy naladěnost ukazuje nejen jako něco, v čem se vždy už nalézáme, ale zároveň jako něco, co určuje náš čas, ovlivňuje naše prožívání času. Podobné úvahy nad časem a jeho vztahem k naladěnosti nás svádějí k výkladu nudy skrze analýzu času. Heidegger ovšem zdůrazňuje, že je nutné, abychom vytrvali v započaté analýze nudy a pokusili se skrze její bytnost proniknout ke skryté bytnosti času.

⁵⁰ Das Gelangweiltwerden ist eine eigentümliche lähmende Betroffenheit vom zögernden Zeitverlauf und der Zeit überhaupt, eine Betroffenheit, die uns in ihre Weise bedrängt.“ HEIDEGGER, M.; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str.148

V rámci analýzy fenoménu „být nuděn“ se ukazuje, že bytí fenomén zabíjení času, viděn zde jako „popohánění času aby plynul“, s nudou bytostně souvisí, zároveň je právě i protikladem nudy. Forma nudy „být nuděn“ je totiž charakteristická tím, že při ní nemůžeme nalézt nic, co by nás zabavilo, zaměstnalo. Zabíjení času tak není nudou samotnou, ale tím, co míří proti ní, neboť se ji snaží setrást. Zabíjením času tu ale zároveň nemíříme na čas samotný, neboť vlastním smyslem zabíjení času je odvrátit pozornost od času, který se vleče tak, že na nás naléhá.

Co se ovšem děje, když se nám skutečně podaří zkrátit si dlouhou chvíli, tedy k něčemu se připoutat? Čas nám v takovém případě neplyne rychleji, ale ani už se nevleče, neboť ve chvíli, kdy jsme se něčím skutečně zabavili, už času jako takového vůbec nevěnujeme pozornost. Čas nám tedy v jistém smyslu plyne rychleji, ale jen proto, že jeho vlečení už tu jaksi není. Z toho zároveň vyplývá, že čas, o němž v souvislosti s „být nuděn“ mluvíme, není čas obecně, ale vždy nějaký konkrétní časový interval. Nekrátíme si totiž čas, ale vždy určitý konkrétní časový úsek, tedy například dobu mezi naším příchodem na zastávku a příjezdem vlaku. Pokud tedy „být nuděn“ chápeme jako „ponechanost v netečnosti“ (Hingehaltenheit)⁵¹ v čase, které se vleče, pak časem, který se vleče, myslíme vždy jen určitý časový interval.

4.8.2 „Ponechanost v netečnosti“ a „ponechanost v prázdnotě“ jako dva základní strukturující momenty nudy

Jedním z konstitutivních momentů nudy je tedy „ponechanost v netečnosti“ v čase, který se vleče. Tato „ponechanost v netečnosti“ je něco, co se běžně v nudě snažíme překonat hledáním věcí, kterými bychom se zabavili. Při zabíjení času ale nejsme nikdy zaujetí přímo tím, co nás zaměstnává. Nejde nám o objekt, na který jsme zaměřeni, a který nás zaměstnává, ale ani o výsledek naší aktivity. Jde nám o moment „být zabaven“ jak takový.

Podle Heideggera se tímto způsobem snažíme za každou cenu zabavit proto, že nechceme propadnout prázdnotě, která se v nudě vynořuje. „ponechanost v

⁵¹ To, co nás ponechává v netečnosti (Hingehaltenheit) zde i dále překládám jako „ponechanost v netečnosti“

prázdnost“ (Leergelassenheit)⁵² patří k nudě ve formě „být nuděn“ stejně původně jako „netečné prodlévání“ v čase, který se vleče. Spočívá tedy bytnost nudy v tomto momentu „lhostejné prázdnosti“?

V nudě se snažíme prázdnostu zahnat tím, že se něčím zabýváme. Toto zabývání se něčím má nejčastěji podobu zabývání se věcmi. Zabývání se věcmi dává našemu zabavování se určitý směr, obsah. V tomto zabavování se věcmi jsme věcmi zaujati a to někdy tak, že se v těchto věcech docela ztrácíme. V takovémto zacházení s věcmi se však neztrácíme jen my sami, ale ztrácí se nám i náš čas. To, co nám je takto po ruce, je tedy jen to, co nás naplňuje. Heidegger si všímá, že: „ponechanost v prázdnost“, případně naplněnost souvisejí s naším zacházením s věcmi.“ Přičemž ale „ponechanost v prázdnost“ mizí, jakmile jsou nám věci po ruce.⁵³

I v nudě jsou nám ovšem věci přeci jen po ruce a přesto musíme přiznat, že naše „ponechanost v prázdnost“ nemizí. V nudě tedy jistě nejsme tak, že by se nám věci zcela ztráceli, že by nás najednou vůbec nic neobklopovalo. Je to právě naopak, neboť věci nám musím být nějak po ruce, aby nás vůbec mohli nudit. V nudě jsou nám věci „tak a tak“ po ruce, že nás nudí. Být v nudě po ruce „tak a tak“ tedy znamená být po ruce a zároveň nechávat v klidu. Věci jsou nám v nudě po ruce takovým způsobem, že nás nechávají v klidu, nechávají nás být pro sebe, nezajímají nás. V tomto smyslu tedy ponechávat v prázdnost znamená být něčím, co je po ruce a co zároveň nic nenabízí.

Pokud je nám tedy nějaká věc tímto specifickým způsobem po ruce, musíme se dále ptát, co konkrétně k té věci náleží, aby nás mohla nudit. „Nudná věc, je taková, která patří k nudné situaci“, říká Heidegger.⁵⁴ Schopnost nudit, tedy není obsahem nějaké konkrétní věci, ale váže se k situaci, v níž je nám nějaká konkrétní věc po ruce. Nudnost nějaké věci tedy závisí na kontextu, v němž se s věcí setkáváme. Tento kontext je pak zároveň plně závislý na našem očekávání. Vlaková stanice nás nudí nikoli proto, že by neodpovídala naší představě o vlakové stanici, ale

⁵² To, co nás ponechává v prázdnost (Leergelassenheit), dále překládám jako „ponechanost v prázdnost“. Oba termíny, tedy „ponechanost v netečnosti“ (Hingehaltenheit) a (Leergelassenheit) nabývají svého významu v rámci porozumění ponechanosti (Gelassenheit) ve smyslu nechávání věcí být ve skrytosti, aby k nám mohli v příhodné chvíli přicházet k pravdě.

⁵³ „Leergelassenheit bzw. Ausgefülltheit betrifft den Umgang mit Dingen. Die Leergelassenheit ist beseitigt, wenn Dinge zur Verfügung, vorhanden sind.“ HEIDEGGER, M.; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str.153

⁵⁴ „Langweilig ist ein Ding, das zu einer langweiligen Situation gehört.“ HEIDEGGER, M.; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str.155

proto, že neplní to, co jsme od ní v dané situaci očekávali. Tedy například že z ní neprodleně někam odjedeme. Nudíme se, neboť musíme čekat na správný čas.

Nudu a nudnost však zároveň nemůžeme chápat pouze jako důsledek očekávání, které se nenaplnilo. Být zklamán nějakou věcí nemusí nutně vyústit v nudu. Od věci, která nás zklamala, dáváme běžně ruce pryč. Zklamané očekávání z věci, která na nás působí tak, že nás ponechává prázdnými, neboť nic nenabízí, musí v nudě tedy zároveň vystupovat s momentem ponechaní v netečnosti časem, který se vleče. To, co nějaké věci (např. tedy vlakové stanici) umožňuje nenabízet to, co by měla, jako to, co od ní očekáváme, je tedy právě čas, který se vleče, který na nás naléhá, čímž nás „ponechává v netečnosti“.

V předchozí analýze se tedy Heidegger věnuje projasnění momentu „ponechanosti v prázdnotě“. Při bližším zkoumání tohoto fenoménu se ukazuje, že „ponechanost v prázdnotě“ vystupuje v nudě provázaně s momentem „ponechanosti v netečnosti“ časem, který se vleče. Vztaheno k příkladu vlakové stanice, vlečení času odpírá stanici možnost, aby nám něco nabízela, čímž ji nutí, aby v nás nechávala prázdno. Stanice se nám odpírá, neboť ji něco odpírá sám čas. Čas má tedy tuto tajemnou moc nalaďovat, v našem případě nudit. Zároveň je ale zřejmé, že nás nenudí samotný běh času. „Být nuděn“ je proto bytostně „ponechaností v prázdnotě v ponechanosti v netečnosti“.⁵⁵

V tom, co nám věci nabízejí, či nenabízejí, jsou spoluurčovány časem. Podle Heideggera se nám tedy opět vnucuje otázka, co je vůbec čas samotný a jak můžeme mít takový vztah k věcem, na jehož základě je možné něco takového jako naladění nudy. Má-li nás nějaká věc nudit, musíme se s ní setkat v určitém čase a naopak. Nuda je tak možná jedině proto, že každá věc má svůj čas.

4.9 Druhá podoba nudy: „nudit se“

V analýze první podoby nudy se Heidegger snaží porozumět tomu, jak jsme určité situací nuděni. V rámci této analýzy pak provádí explikaci dvou základních strukturujících momentů, tedy „ponechanosti v netečnosti“ a „ponechanosti v prázdnotě“. Na základě podrobnějšího zkoumání se ukázaly nejen jednotlivé rysy

⁵⁵ „...sondern das Gelangweiltwerden ist diesel wesentliche Hingehaltensein im Leergelassenwerden.“

HEIDEGGER, M.; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str.158

obou těchto strukturujících momentů, ale zároveň byla zvýznamněna jejich význačná souvislost s časem, a tedy i bytostná souvislost času s rozpoložením nudy. Podle Heideggera jsou oba tyto základní strukturující momenty v nudě navíc vzájemně natolik provázané, že podaří-li se nalézt základy této provázanosti, přiblížíme se konečně k bytnosti nudy.

Úkol hledání původnější nudy, který Heidegger v této návaznosti vyhlašuje, tedy souvisí se snahou o lepší porozumění strukturální provázanosti „ponechanosti v netečnosti“ a „ponechanosti v prázdnotě“. Co si ovšem pod touto původností představit? Původnost nudy odkazuje k intenzitě, jakou nás nuda zasahuje. Intenzita je tedy v tomto smyslu hloubkou nudy. Jak ovšem vyplynulo z předešlých zkoumání, nuda nesouvisí s objektivním časem. Objektivní čas proto nemůže ovlivnit, zda je nějaká nuda hlubší než jiná. Je přeci nasnadě, že se můžeme více nudit v nějakém několik málo minut trvajícím časovém úseku, například těsně před zvoněním poslední vyučovací hodiny, než třeba při několikahodinovém čekání na odjezd vlaku. Hledání hlubší nudy v tomto smyslu znamená hledání nudy, která intenzivněji prostupuje pobytem.

Existuje vůbec taková nuda? Odpověď na tuto otázku nás vrací k Heideggerovu úvodnímu rozlišení mezi dvěma podobami nudy jako „být nuděn“ a „nudit se“. Připomeňme, že zatímco v prvním případě jsme stále ještě drženi tím, co je nudné, v druhém už se od toho, co nás nudí, určitým způsobem oprošťujeme. V „být nuděn“ se na to, co nás nudí, stále ještě soustředíme, jsme na to zaměřeni. V „nudit se“ je to, co nás nudí, sice stále jakoby při ruce, ale my už se nudíme i bez toho. V „být nuděn“ se tedy nuda pomalu přestává vázat ke konkrétní věci a začíná prostupovat pobytem a společně s tím i všemi věcmi. Nejde tu o to nalézt nějakou druhou podobu nudy za účelem jejího postavení vedle podoby první, nýbrž získat hlubší porozumění nudy jako takové.

4.9.1 Proměna zabíjení času v nudě jako „nudit se“

V první podobě nudy jsme vázáni ke konkrétnímu okolí. Nacházíme se v situaci, v níž jsme vázáni k něčemu stálému, ať jde o stanici, cestu, okrsek, zkrátka cokoli, co nás zrovna nudí. To, co nás nudí, má tedy konkrétní podobu. Je to něco, s čím jsme seznámeni a v tomto smyslu je to, co nás nudí jednoznačné. Zároveň nás

však to, co nás nudí, specifickým způsobem uchopuje, a to tak, že jsme v naší situaci zaseknuti. To, že musíme čekat, způsobuje, že naše zaseknutí se umocňuje, což zároveň znamená, že naše čekání je čím dál méně zajímavé a čím dál obtížnější. Zabíjení času, které odpovídá této podobě nudy, nám ovšem nabízí jakousi možnost úniku. Můžeme se snažit nudu vyplnit tak, že se něčím zabavíme. V tomto „zabavování se něčím“ není ovšem objekt této zábavy ani její výsledek jejím účelem. Jde zde čistě jen o to, zabít čas.

Jak se tedy tato první podoba nudy liší od té druhé, která byla fixována jako „nudít se“? Heidegger si pro účel jejího předvedení vypomáhá příkladem účasti na večíрку. Jsme pozváni na večírek, na nějž se nám celý den nechce. Přesto se ale večer uvolíme a vyrazíme. Po celou dobu se bavíme a nemáme vůbec pocit, že bychom se nějak nudili. Po příchodu domu si náhle uvědomujeme, že jsme zažili nudu. Na večíрку nebylo nic, co by nás nudilo, ale přesto jsme se nudili. Nudili jsme tedy sami sebe, byli jsme sami pro sebe nudní? Zajisté ne, neboť jsme se sami sebou vůbec nezabývali a naopak jsme byli plně vtaženi do děje. Nebyl to tedy jen závan špatné nálady po příchodu domů? Nikoli. Večer byl příjemný, ale zpětně viděno, nudili jsme se. Říkáme ale, že jsme se nenudili my, nýbrž že nás nudil celý večer.

Z výše uvedeného příkladu tedy vyplývá, že hranice mezi první a druhou podobou nudy je poměrně tenká. Heidegger na tento fakt upozorňuje, když říká, že obě tyto nudy jsou do jisté míry provázané a ne vždy je tedy v tomto smyslu lze zahlédnout v jejich čisté podobě. Výklad se tedy bude držet dvou otázek. Ptáme se: co patří k tomuto „nudít se“ (například tedy tímto večerem) a jak tuto podobu nudy odlišit od „být nuděn“?

Chceme-li tedy druhou podobu nudy nějak přiblížit, musíme ji podle Heideggera interpretovat samu o sobě, z ní samotné. Pro tuto interpretaci, ale zároveň i pro každou analýzu nudy obecně, stanovuje Heidegger metodologické pravidlo, podle nějž musíme vždy zkoumat nudu v rámci toho, jak zabíjíme čas.⁵⁶ Nikdy tedy nezkoumáme nějakou volně poletující nudu, ale nudu vždy analyzujeme

⁵⁶ Es gilt, diese Zweite Form der Langeweile in sich selbst und aus sich selbst auszulegen und die dabei uns selbst noch näherzubringen. Wenn wir das versuchen, erinnern wir uns an den allgemein festgelegten Leitfaden unseres Vorgehens, wonach wir die Langeweile nicht an sich freischwebend untersuchen, sondern immer innerhalb der dieser Langeweile zugeordneten Art des Zeitvertreibes, in welchem die jeweilige Langeweile abgewehrt bzw. Niedergehalten wird.“ HEIDEGGER, M.; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str.166-167

skrze fenomén zabíjení času, neboť zabíjení času je v nudě vždy přítomné, aniž by ovšem bylo nudou samotnou.

Nudu lze tedy smysluplně analyzovat právě a jedině v rámci zkoumání způsobu, jakým se ji snažíme zahnat. Vztaženo na zmíněný příklad večírku, při zpětném pohledu zjišťujeme, že jsme se na něm nudili. Pokoušeli jsme se tedy v reakci na nudu nějak zkrátit čas? Nic takového se nedělo, neboť nudu jsme v tu chvíli na sobě ani nepozorovali. Tím pádem ale ani nešlo o to, že bychom nechali nudu, aby nás ovládla. V takovém případě by nám nuda byla opět patrná hned a nikoli až „a posteriori“. Naznačuje tedy nepřítomnost zabíjení času nepřítomnost nudy?

Druhá podoba nudy jako „nudit se“ je tedy podle Heideggera specifická právě tím, že v ní zabíjení času z nějakého důvodu chybí. Platí tedy, že zabíjení času vždy souvisí s nudou, ale zabíjení času zároveň nemusí nudu v tomto smyslu nutně provázet. Jak je ovšem něco takového možné? Pokud by tomu tak bylo, metodologické pravidlo bychom na tuto nudy nemohli uplatnit. Navíc už bylo řečeno, že nuda nás vždy ochromuje tak, že v nás vyvolává specifický protipohyb, jehož vlastním smyslem je zabít čas. Je tedy možné, že zabíjení času má v této druhé formě nudy nějaký jiný charakter?

V druhé podobě nudy jako „nudit se“ se zabíjení času objevuje skrytým způsobem. Heidegger o něm říká, že je tu „potlačeno“ („verdrängt“).⁵⁷ Důvodem jeho potlačování je v případě večírku především náš respekt k pravidlům zdvořilosti. O pravidla zdvořilosti ovšem Heideggerovi nejde. Je-li zabíjení „potlačené“, neznamená to, že by nebylo přítomné, ale že se tu objevuje v nějaké jiné a v tomto smyslu tedy proměněné podobě. O jaké proměně je zde řeč? Nic z toho, co jsme na večírku dělali, tedy zdvořilá konverzace, pokuřování a vše ostatní, se přeci ani trochu nepodobá zabíjení času, které jsme pozorovali v první podobě nudy. Podle Heideggera je to proto, že veškeré naše chování a jednání, v tomto případě tedy celý večer, byl právě zabíjením času samotným. A proto ho také jako zabíjení času nebylo zprvu možné zahlédnout.

Oproti první formě podobě nudy jako „být nuděn“, v níž je zabíjení času zjevné, což znamená, že se ukazuje jako naše snaha o krácení času (pro ilustraci Heidegger zmiňuje například čmárání do písku nebo počítání stromů po cestě), se

⁵⁷ *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, HEIDEGGER, M.; vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str.168

ve druhé podobě nudy jako „nudit se“ stává zabíjením času celá naše situace. To, co nás tedy nyní nudí je zabíjení času samotné. O tomto specifickém prolínání nudy se zabíjením času proto Heidegger říká: „zabíjení času se vplížilo do našeho „být nuděn“ a dosahuje, skrze své rozptýlení, zvláštních proporcí, kterých by nikdy nedosáhlo v první podobě.“⁵⁸

Tato podoba nudy je tedy jiná z hlediska zabíjení času. Zatímco v první formě nudy jsme byli schopni zabíjení času zahlédnout jako „protipohyb“ vůči zpomalování času, v této druhé podobě se zabíjení času prolíná s nudou do takové míry, že je součástí celé naší situace. Otázkou nyní je, zda toto zvláštní prolínání nudy a zabíjení času skutečně poukazuje k nějaké hlubší podobě nudy.

4.9.2. Druhá podoba nudy v kontextu momentů „ponechanosti v netečnosti“ a „ponechanosti v prázdnotě“

Podle Heideggera je tedy v první podobě nudy ta či ona věc nudná, zatímco ve druhé podobě nudy nejsme schopni říci, co nás konkrétně nudí. To ovšem neznamená, že nás nic nenudí, ale spíše že nemůžeme poukázat na konkrétní jsoouco ani kontext jsooucen, o kterých bychom mohli říci, že nás přímo nudí. To, co nás tedy v „nudit se“ nudí, má charakter „nevím co“ („Ich weiß nicht“). „Srovnání těchto dvou podob nudy ukazuje: v první podobě máme určitou nudnou věc, ve druhé máme něco neurčitého, co nás nudí.“⁵⁹

V první podobě nudy Heidegger explikoval dva základní strukturující momenty nudy jako „ponechanost v netečnosti“ a ponechanost v prázdnotě“. Chceme-li zjistit, zda je druhá podoba nudy původnější než první, musíme podle Heideggera začít analýzou těchto dvou strukturujících momentů v druhé podobě nudy, za předpokladu, že jsou zde oba tyto momenty přítomné.

⁵⁸ Der Zeitvertrieb schleicht sich in das Gelangtweiltwerden hinein und bekommt, durch die ganze Situation hindurchgebreitet, ein eigentümliches Ausmaß, wie er es in der ersten Form mit den abgehackten und unruhigen Versuchen nie haben kann.“ HEIDEGGER, M.; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str.170

⁵⁹ Der Vergleich der beiden Formen der Langeweile ergibt: In der ersten Form haben wir ein bestimmtes Langweiliges, in der zweiten Form ein unbestimmtes Langweilendes.“ HEIDEGGER, M.; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str.175

„Netečné prodlévání“ bylo v první podobě nudy zhlédnuto v souvislosti se zpomalováním času, který na nás naléhá. Druhá podoba nudy má však v tomto smyslu jiný charakter, než ta první. Zatímco v té první se čas vleče tak, že nás tíží, v druhé formě nudy žádné podobné zpomalování času nepozorujeme. Čas, který jsme si pro sebe na tento večer vyčlenili, na nás vůbec nenaléhá stejným způsobem, jako když jsme nuceni čekat na zastávce. V tomto smyslu tedy moment „ponechavost v netečnosti“ časem, který se vleče, jako základní rys nudy jako „být nuděn“ patří právě jen k této první formě nudy, zatímco v „nudit se“ chybí.

Obdobné je to ovšem i s druhým strukturujícím momentem, tedy s „ponechavostí v prázdnotě“. Tato „ponechavost v prázdnotě“ je něco, co v nás specifickým způsobem vyvolávají okolní jsoucna, kdykoli se nám odpírají tak, že nás neoslovují. Ve druhé podobě nudy však tento rys netýkání se nás okolních jsoucen chybí. Vztáhneme-li to na příklad večírku, bavíme se a jsme tedy s věcmi a při věcech. To, co se děje nás oslovuje a my jsme toho součástí, zatímco při čekání na zastávce nám na nás naléhající jsoucna nenaplňují. Nemají pro nás význam. Pokud je tedy v „nudit se“ přesto nějaká prázdnota, nemůže mít stejný charakter jako v „být nuděn“.

Zabíjení času v rámci nudy jako „nudit se“ zahrnuje celou naši situaci. Zabíjení času se tedy jistým způsobem proměněno. Jestliže zabíjení času zároveň znamená vyplňování (či snahu o vyplňování) prázdnoty, musíme se zároveň ptát, jakou konkrétní prázdnotu zde toto proměněné zabíjení času vlastně vyplňuje. Pokud chápeme prázdnotu jako důsledek působení na nás jsoucen v tom smyslu, že nás nezajímají, nepoutají, pak nemožnost určit to, co nás nudí (identifikovali jsme to prozatím jako „nevím co“), zároveň znamená, že taková prázdnota tu vůbec není, respektive že už byla něčím zaplněna.

V druhé podobě nudy se tedy neobjevuje ani moment „ponechanosti v netečnosti“, ani moment „ponechanosti v prázdnotě“, jak jsme tyto momenty explikovali v rámci analýzy „být nuděn“. Proto tedy nelze nudu jako „nudit se“ uchopit v rámci struktury dvou určujících momentů získaných skrze analýzu „být nuděn“. A to je ostatně také důvodu proč musíme podle Heideggera druhou podobu nudy interpretovat s ohledem k prvně stanovenému metodologickému pravidlu, a tedy na základě zkoumání vztahu zabíjení času a nudy, která má v důsledku tohoto zabíjení času pominout.

4.9.3 Nenucenost jako způsob „ponechanosti v prázdnotě“

Zprvu se zdálo, že zabíjení času není ve formě nudy jako „nudit se“ přítomné. Na základě hlubšího zkoumání se však ukázalo, že máme naopak co do činění s jeho zvláštním rozpínáním. Zabíjení času už není jen nějakou izolovanou činností v rámci konkrétní situace, ale tato situace samotná. V důsledku tohoto rozpínání zůstává přítomnost zabíjení času v nudě jako „nudit se“ specifickým způsobem skrytá. Nevidíme ji, neboť prostupuje celou naší situací. Heidegger zvýznamňuje tuto skrytost a nenápadnost zabíjení času v tom smyslu, že na nás toto zabíjení času jako zabíjení času primárně nenaléhá. Není nám zjevné. A není nám zjevné proto, že nám není zřejmé, že to, co děláme, je, že zabíjíme čas. Vklouzáváme do zabíjení času, aniž bychom si toho všimli. To je také podle Heideggera hlavní důvod, proč toto zabíjení času postrádá jinak pro zabíjení času specifický charakter nelibého hledání něčeho, čím bychom se zabavili.

Porozumění, které jsme získali porovnáním obou doposud tematizovaných podob nudy, a to především na základě komparace obou těchto podob z hlediska dvou strukturujících momentů „ponechanosti v netečnosti“ a „ponechanosti v prázdnotě“, nás podle Heideggera může vést k mylnému úsudku. Totiž, že druhá podoba nudy není vůbec původnější a tedy hlubší, ale je naopak nudou, jež se doposud plně nerozvinula. Stejný závěr bychom mohli vyvozovat i s ohledem ke způsobu, jakým je v této druhé podobě nudy zabíjení času přítomné. Není to nakonec tak, že tu zabíjení času jen čeká na vhodný okamžik, aby se mohlo rozvinout?

V této situaci ovšem nemůžeme interpretovat nudu na základě charakteristických rysů zabíjení času, ale musíme naopak akcentovat způsob, jakým se v tomto zabíjení času k tomuto zabíjení času náležící nuda ohlašuje. Otázka zní: „Jak vypadá to, proti čemu toto zabíjení času míří a jak vypadá to, co se proti tomuto zabíjení času snaží postavit?“⁶⁰

To, co nás v „nudit se“ nudí, fixuje Heidegger pod pojmem „nevím co“. Tento pojem, charakterizující to, co nás nudí, je něco, co nelze určit a co zároveň neznáme. „Nevím co“ se tedy ukazuje jako neurčitá neznámost (unbestimmt

⁶⁰ „Wie sieht das aus, wogegen dieser Zeitvertrieb sich Richter, wie sieht das aus was gegen ihn aufkommen will?“ HEIDEGGER, M.; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str.176

Unbekannte). Podle Heideggera ovšem nejde poznat nudu jako „být znuděný“ tak, že to, co nás nudí, tedy tuto neurčitou neznámost, proměníme v něco známého a určitého. Naopak je zapotřebí sledovat, jakým způsobem nás tato neurčitá neznámost přesně nudí.

Sledování motivu neurčité neznámosti, jako toho, co nás v „nudit se“ nudí, provádí Heidegger skrze analýzu fenoménu zamezující nenucenosti (unterbindende Lässigkeit). Situace, z níž nudu jako „nudit se“ tematizujeme, je charakteristická tím, že vykazuje rys nenucenosti (Lässigkeit⁶¹). Nenucenost zde vyjadřuje způsob, jakým se necháváme unášet určitým děním, a tedy způsob, jakým se oddáváme okolním věcem. Naše účast na večíрку má charakter nenucenosti, neboť se necháváme oslovovat věcmi. Jsme plně ponořeni v tom, co se děje. Lze ovšem tuto nenucenost zároveň chápat jako nějakou hlubší formou nudy ve smyslu „lhostejné prázdnoty“?

V první podobě nudy se nás týkaly konkrétní věci tak, že na nás ve svém obklopování naléhaly, aniž by nás přitom dokázaly zaujmout: nechávaly nás prázdny, nenaplnňovali nás. V této druhé podobě nudy ovšem nejsme zaujímáni tou či onou věcí, ale vším, veškerým děním. Pokud jsme se v prvním případě snažili zahnat nudu jako hledání uspokojení skrze zabavování se věcmi v našem okolí, v tomto druhém bychom měli už být naplněni a uspokojeni, neboť jsme okolním děním tentokrát plně zaujatí. Tak tomu ovšem není. To, v čem jsme takto ponořeni, aniž bychom to zprvu věděli, není tím, co hledáme. Od této situace (vztaženo opět na náš příklad večíрку), jsme totiž neočekávali, že nás naplní. Očekávali jsme jen pouhý odpočinek, nic více jsme nehledali. Toto „nehledat nic více“ ovšem vyjadřuje jistý způsob naší „zamezenosti“. V našem zaujetí veškerým okolním děním specifickým způsobem necháváme sami sebe pozadu, sami sobě vymykáme (entgleiten).

Nenucenost se tedy ukazuje ve dvou zásadních významech. Prvním z nich je naše uvolňování se dění ve smyslu opouštění sebe samých ve prospěch tohoto dění. Druhý význam spočívá v „ponechanosti pozadu“ (Sichzurücklassen) ve smyslu nechávání pozadu nás samotných. V této „ponechanosti pozadu“ se může „sebe-utvářet“ (Sichbilden) prázdnota. „Být nuděn“ či „nudit se“ jsou určeny touto prázdnotou, jež se „sebe-utváří“ naší zdánlivě spokojenou účastí v čemkoli, co se odehrává.“⁶²

⁶¹ Nenucenost nás tedy jako „Lässigkeit“ opět odkazuje k motivu nechání věcí být (sein lassen).

⁶² Das Gelangweiltwerden oder Sichlangweilen ist bestimmt durch dieses Sichbilden einer Leere im scheinbar ausgefüllten Mitmachen mit dem, was sich da abspielt.“ HEIDEGGER, M.; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str.180

Proto i ve druhé podobě nudy nalézáme podle Heideggera moment „ponechanosti v prázdnotě“, který je navíc bytostně hlubší, než v případě prvním. V první podobě nudy je prázdnota chyběním plnosti, zatímco ve druhé podobě nudy pozorujeme fenomén „sebe-utváření“ prázdnoty. Tato prázdnota je „necháváním pozadu“ nás samotných a jako sama sebe utvářející je tato prázdnota zároveň tím „nevím co“, které nás nudí tak, že na nás někdy více a někdy méně ale přeci jen naléhá.

4.9.4 „Ponechanost v netečnosti“ časem, který stojí

V rámci analýzy fenoménu „ponechanosti v prázdnotě“ v nudě jako „nudit se“ dospívá Heidegger k jeho, vůči první formě nudy, transformované podobě. Může tedy k podobné transformaci docházet i v případě druhého strukturujícího momentu nudy jako „nudit se“, tedy v momentu „ponechanosti v netečnosti“?

Z hlediska primární komparace se ukázalo, že zatímco v první podobě nudy se čas vleče, čímž na nás naléhá, v druhé formě se nic takového neděje. Naopak vidíme, že máme čas, neboť jsme si ho pro sebe vyčlenili. Máme tedy čas. Co se zde ale s tímto časem vlastně děje?

Odpověď Heidegger opět vypracovává na základě metodologie pravidla, a tedy v rámci fenoménu zabíjení času. Jelikož tu ovšem zabíjení času prostupuje celou naší situací, a není jen její izolovanou částí, je nutné analyzovat celou tuto situaci. Tato situace je ale právě určena opět jen časem, který jsme pro sebe vyčlenili. Analýza bude tedy zaměřena jen na tento vyčleněný čas.

Ponechali jsme si tedy pro sebe určitý čas. Tento čas během večera trávíme tak, že nás tento čas samotný nezajímá. Jeho trvání jako neustálé uplývání času nás netíží, nenaléhá na nás. Tento čas nás tedy vůbec nenaléhá, ale dělá pravý opak: čas nás nechává sobě samým. Čas nás uvolňuje a nechává nás být součástí věcí. Tím, že jsme si udělali čas, jsme ovšem neopustili celý náš čas. Celý náš čas se specifickým způsobem transformoval. Heidegger říká, „zastavil“. Tento čas se tedy neukazuje ve smyslu naléhání (je nám volný, nevšímáme si ho), či uplývání (jeho neustálému uplývání nevěnujeme pozornost), ale přesto se nám ukazuje: stojí.

Obecně známe čas jako určité neustálé uplývání. Stání času je tedy oproti této naší běžné obeznámenosti s časem neurčité a neznámé. Během stání času nás čas sice nechává sobě samým, ale neuvolňuje nás úplně. Není to totiž tak, že bychom si vyčlenili nějaký zcela speciální čas, který by se do celku našeho času vůbec nepočítal. Mluvíme tedy o části času, který jako takový náleží do celku času, jemuž náleží celý pobyt.

Na základě této analýzy se otázka po času upřesňuje. Co se děje s časem, který jsme si takto vyčlenili, který nám patří, neboť je náš, ale který zároveň patří k celku času, jenž náleží pobytu? Tento čas jsme podle Heideggera specifickým způsobem proměnili. Takto vyjmutý čas už není oním běžným trváním ve smyslu po sobě jdoucích momentů „ted“, „ted“, „ted“, nýbrž je časem, který stojí. Takto vyjmutý čas pro nás samotné znamená už jen „ted“. Namísto plynutí je to jen jeden souvislý zastavený časový úsek. Jednotlivé momenty se proměnily v toto „ted“, které tedy v tomto smyslu stojí. V takto proměněném čase jsme ale stále součástí toho, co se okolo nás odehrává. Jsme plně přítomni (ganz Gegenwart) tomu, co je přítomné (das Anwesende). V této plné přítomnosti zastavujeme čas.

Jak ovšem toto zastavení času souvisí s nudou? Čas si přeci takto běžně vyčleňujeme na různé činnosti a vůbec to neznamená, že se při těchto činnostech nutně nudíme. Jak tedy můžeme být časem, který stojí, držení v „netečném prodlévání“? Heidegger sice mluví o zastavování času, ale zároveň říká, že tento čas nikam nemizí. Zastavování času se děje, jen když jsme cele přítomni. To, že jsme cele přítomni, znamená, že se nezabýváme tím, čím jsme byli a čím budeme. Že jsme cele přítomni, se odehrává jako odpoutávání od našeho „co jsme byli“ a „co budeme“.

Minulost a budoucnost tu přesto stále jsou, a sice specifickým způsobem modifikované v přítomnost. Čas, v němž jsme takto přítomni, v rámci daného příkladu tedy ten, který trvá po dobu večírku, se zastavuje. Tímto zastavením času se horizont pro každé minulé uzavřel. „Ted“ může zůstat jen oním „ted“.⁶³ Stejně tak ale do tohoto ted' nemůže nic přijít, neboť horizont budoucího byl uvolněn. Čas, který jsme si vyčlenili, stojí, což znamená, že se odstříhнул od minulosti i budoucnosti, které se proměněné staly jeho součástí. Toto uzavření se času před

⁶³ „Das Jetzt kann nur ein Jetzt bleiben.“ HEIDEGGER, M.; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str.188

minulostí a jeho uvolnění budoucího znamenají, že se zaseknul a v tomto zaseknutí se rozpíná (dehnt sich).

Analýza vyčleněného času jako tohoto „ted“ ukazuje, že náš čas je jako toto „ted“ modifikací minulého a budoucího v přítomné minulé a přítomné budoucí. Jelikož je takto modifikovaný čas od jakékoli minulosti a budoucnosti odstřižen, nemůže se rozpínat ve smyslu kumulace jednotlivých momentů „ted“ v časový úsek, ale rozpíná se právě v důsledku svého „stlačení“. Takto zastavený čas ovšem nestojí někde opodál, jako by se nic dalšího nedělo. Toto rozprostřené „ted“ naopak vyvstává v pobytu.

Jak máme takovému vyvstávání v pobytu, případně stání v pobytu rozumět? Heidegger zde poukazuje na specifický ohled času, kdy se celý čas pobytu promění do tohoto zastaveného a rozprostřeného „ted“. Celý čas pobytu se modifikoval a svým způsobem tedy „stlačil“ do času trvání večírku. „Tento zastavený čas – to jsme my sami, ale my sami jako to, „co bylo ponecháno pozadu“ v souvislosti s naším původem a budoucností.“⁶⁴

Toto stání samotné je však právě to, co nám oznamuje, že nás nepustilo, že jsme k němu vázáni. Čas jako zastavené „ted“, se nám může ukazovat právě jako „ponechanost v netečnosti“, ve smyslu být poután ke svému času. Tento ohled, tedy že nejsme osvobozeni z našeho času, který na nás v tomto zastaveném „ted“ naléhá, je tedy v nudě jako „nudit se“ nově zahlédnutý strukturující moment „ponechanosti v netečnosti“, tentokrát časem, který stojí.

4.10 Třetí podoba nudy: hluboká nuda

Explikaci prvních dvou podob nudy provádí Heidegger s cílem proniknout k bytnosti (Wesen) hluboké nudy jako naladění, které se nám předběžně ukázalo jako ono základní naladění pobytu. V rámci analýzy nudy se nám nuda ve své první podobě, fixované jako „být nuděn“, odkryla jako naladění, které k nám přichází zvenčí, zatímco v druhé podobě se nuda jako „nudit se“ ukázala jako naladění, které

⁶⁴ „Diese stehende Zeit – das sind wir selbst, aber unser Selbst als das Zurückgelassene seiner Herkunft und Zukunft.“ HEIDEGGER, M.; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str.188

vyvstává z pobytu. Chápáním hloubky jako intenzity, s jakou nás nuda naladuje, zároveň projasnilo vztah těchto prvních dvou podob nudy. Druhá podoba nudy se následně ukázala jako bytostně hlubší vůči formě první.

Podle Heideggera jsme se tímto výkladem prvních dvou podob nudy k bytnosti nudy sice přiblížili, nepronikli jsme ovšem dostatečně do její hloubky. Získali jsme však alespoň předběžné porozumění, jak něco jako hluboká nuda vypadá. Čím je nuda hlubší, tím více je zakotvená v čase, kterým jsme nakonec my sami. Otázka hluboké nudy je tedy otázka po hloubce času. Jinými slovy, skrze bytnost nudy se propracujeme také k bytnosti času. Nakolik čas prostupuje bytím pobytu, a tedy nakolik je pro nás určující, zjistíme jedině tak, že necháme nudu být, aby se ukázala taková, jaká je.

Cesta k bytnosti nudy není podle Heideggera jedinou cestou, jak můžeme dospět k původní časovosti. Je to však zároveň cesta, která neredukuje čas na obsah vědomí nebo subjektivní formu. Čas, jak jsme měli možnost zahlédnout už v rámci analýz prvních dvou podob nudy, prostupuje pobyt tak, že ho určuje. Pokud je pak naladěnost hlavním způsobem bytí pobytu, pak je zároveň i každá naladěnost primárně určena časem. To, že čas je určující ve smyslu dávání významu věcem skrze tuto naladěnost podle Heideggera znamená, že čas nutně musí předcházet každému utváření vědomí. I v těch nejméně intenzivních náladách lze zahlédnout, že věci nenabývají svého významu skrze čas, který nějak promítáme na svět, ale právě a jedině v rámci času, který námi bytostně prostupuje.

Abychom toto naše předběžné porozumění potvrdili (či vyvrátili), musíme podle Heideggera zpochybnit bytnost vědomí i subjektivity. Zpochybnit vědomí v tomto smyslu znamená zpochybnit koncepci člověka jako vědomí, subjektu, já i osoby. Je nasnadě, že dříve vyslovený požadavek po nové koncepci člověka se tedy nutně shoduje s bouráním starých základů. První na řadě jsou ty pilíře dosavadní filosofie, které před časem upřednostňují rozum, vědomí, já či cokoli co zastírá, případně nedovoluje zahlédnout bytostné prostupování času bytím pobytu.

4.10.1 Zabíjení času v hluboké nudě

Jak se již ukázalo v rámci zkoumání druhé podobě nudy, čím je nuda hlubší, tím více se skrývá a tím méně ji také můžeme zahlédnout. Stejně tak to ovšem je se

zabíjením času. Čím hlubší nuda, tím méně je v ní zabíjení času patrné. Podle čeho máme tedy hlubokou nudu „rozpoznat“? Podle Heideggera hluboká nuda nudí, kdykoli „říkáme“ (aniž bychom to museli vyslovovat nahlas): „to je nudné“.⁶⁵ Hluboká nuda se nám tedy ohlašuje jako „to je nudné“. Co ovšem myslíme tím „to“ (es)? „To“ zde totiž neoznačuje nic konkrétního, a proto je mnohem spíše uchopitelné jako „ono“ (es).

„Ono“ ale přeci běžně používáme, například když říkáme, že prší, fouká a podobně. V tomto spojení zastupuje „ono“ něco neurčitého a neznámého. Neurčité a neznámé je ovšem něco, co už jsme zahlédli v rámci analýzy hlubší formy nudy jako „nudit se“. „Ono“ tu stojí jako „my samotní“, kde toto „my samotní“ vyjadřuje, že nudu kterou tu jako my samotní prožíváme, je především naše nuda. Týká se jen nás samých ve smyslu jednotlivých bytostí se svou vlastní minulostí, přítomností i naším osudem. Nyní ale neříkáme, že se nudíme, ale „ono nás nudí“. V takto ohlášené nudě tu nestojíme jako „já“ nebo „my“. V tomto smyslu se stáváme nerozlišitelnými, a proto zde stojíme jako „nikdo“.

Co se ovšem v této nudě přesně odehrává? První dvě podoby nudy zkoumá Heidegger vždy v rámci nějakého konkrétního příkladu. Hluboká nuda je ovšem specifická tím, že pro ni žádný příklad nelze nalézt. Neváže se totiž ani k situaci (čekání na zastávce), ale ani k události (pozvánka na večírek).

Dává se nám tedy tato nuda v rámci fenoménu zabíjení času? Spoléháme-li stále na metodologické pravidlo, tedy že každá nuda vyvolává „protipohyb“ zabíjení času, neboť nuda tu vždy je jako něco, proti čemu zabíjení času primárně míří, mělo by to tak být. Této hluboké nudě však podle Heideggera chybí nejen adekvátní situace či událost, ale chybí v ní i zabíjení času. Hluboká nuda nás tedy naladuje tak, že specifickým způsobem zamezuje tomuto jinak pro setřásání nudy typickému fenoménu zabíjení času.

Podobné chybění jsme ovšem zprvu pozorovali i v druhé podobě nudy, aby se nakonec ukázalo, že zabíjení času se tu proměnilo v situaci samotnou. Odkud k nám tedy přijde zabíjení času tentokrát? Odnikud! Zabíjení času totiž v hluboké nudě skutečně chybí a tato jeho nepřítomnost je dle Heideggera částečně určena

⁶⁵ „Es ist einem langweilig“ *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str.202

samotnou nudou. Zabíjení času tu chybí. Můžeme o něm sice přemýšlet, ale předem přitom víme, že je proti této nudě bezmocné.

Když Heidegger říká, že nás nuda tímto způsobem naladuje, ladí, zvýznamňuje tím to, že toto „myšlení“ a „vědění“ se neodehrává na půdě vědomí, ale právě na úrovni naladěnosti, a tím tedy v bytí pobytu. Porozumění, že odporovat nudě v rámci zabíjení času je zbytečné, je už součástí naší naladěnosti, a nikoli něco, co jsme získali rozumem, či na základě zkušeností. „Myšlení“ a „vědění“ zde tedy nenese svůj obvyklý význam. Naladění jako „to (ono) je nudné“ už proměnilo pobyt tak, že pobyt už předem rozumí, že chtít odporovat nudě zabíjením času je naprosto beznadějně. Stejným způsobem ale podle Heideggera „rozumíme“, že hluboká nuda je naladění, které nám chce něco sdělit, oslovuje nás. V tomto druhém ohledu je nám (jako pobytu) zjevné, že jakákoli snaha zabíjet čas je troufalost.

Nuda, která nás takto naladuje, si na nás vymáhá, že zabíjení času, které k této nudě náleží, nedovolujeme, aby se vůbec projevilo. A v tom také spočívá základní charakter hluboké nudy samotné. Její ladění nás ve smyslu nenechání nás, abychom zabíjeli čas, znamená, že nás hluboká nuda převládla. Není to tedy zkušenost, která by nás takto „usazovala“; takto nás převládá hluboká nuda sama jako „to je nudné“.

Tento charakter nudy nás zároveň přivádí k mimořádnému porozumění, že naladovat a být naladován mají vnitřní rys dělat zjevným, což ovšem nevyčerpává bytnost naladění. V tomto naladění jsme naladění takovým způsobem, že „víme“, že se nám něco sděluje. Hluboká nuda je proto charakteristická tím, že nás přemísťuje do oblasti, kde jako jednotlivci nemáme žádnou moc. V této oblasti nás převládla hluboká nuda.

4.10.2 „Ponechanost v prázdnotě“ jako ohlašující se odpírání

Analýza fenoménu „to je nudné“ je pouze přípravou k interpretaci hluboké nudy v rámci „ponechanosti v prázdnotě“ a „ponechanosti v netečnosti“ jako dvou strukturujících momentů nudy v jejich jednotě. Ve zkoumání první a druhé podoby nudy vyšel najevo sklon k proměnlivosti těchto momentů. Z tohoto tedy musíme vyvozovat, že nejde o momenty přísně normativní, nýbrž takové, které nás mají

nasměrovat k bytnosti nudy. Neustále tedy musíme během zkoumání zohledňovat tento jejich specifický sklon k proměnlivosti.

V „to je nudné“ se nesnažíme zaplnit nějakou konkrétní prázdnotu, která nám je pro ruce skrze specifické působení na nás konkrétních příručních jsoucen. Zároveň ale nejde o prázdnotu, která vyvstává z nějaké konkrétní situace, tedy prostřednictvím konkrétního jsoucná přístupného v konkrétní situaci. „Prázdnota zde není chyběním určité plnosti.“⁶⁶ Jelikož se tedy v hluboké nudě neoddáváme konkrétním jsoucům v konkrétní situaci, musí se tu prázdnota a tedy i moment „ponechanosti v prázdnotě“ specificky proměňovat.

Nejsme-li nuděni konkrétním jsoucнем ani sebou samými jako konkrétními „osobami“, co v nás pak vyvolává to hluboké prázdno? To, že od jsoucen jako tyto konkrétní osoby nic nevyžadujeme je právě kvůli samotné nudě. V „to je nudné“ specifickým způsobem ztrácíme sami sebe (tedy sami sebe právě jako konkrétní osobnosti s veškerou svou významností). Současně s tím jsme však vyzdviženi nad jsoucna, které nás obklopují. Tato situace je charakteristická svou lhostejností. My jako tento subjekt jsme sami sobě lhostejní a stejně lhostejné nám jsou i veškerá jsoucna, která nás obklopují. Lhostejnost (*Gleichgültigkeit*) zde značí ztrátu významnosti. My sami ztrácíme v této lhostejnosti význam a společně s tím ztrácejí význam i všechna jsoucna.

Tato ztráta významnosti ve smyslu lhostejnosti nás samých a nás obklopujících jsoucen nevzniká v důsledku našeho souzení či usuzování. Nemáme nejprve zkušenost s významem věcí, abychom je následně jejich významu zbavili. Důkazem budiž například to, že lhostejnost jako tato ztráta významnosti přichází většinou z ničeho nic. Nejde o řetězovou reakci, nebo postupné vylučování jsoucen do oblasti nevýznamnosti. Jsoucna významu nezbavujeme jedno po druhém, ale jsoucna ztrácí významnost v celku. Jsoucno je lhostejné v celku. V této lhostejnosti nestojíme proti jsoucnu jako subjekt proti objektu, ale jsme uprostřed jsoucna v celku, jako v celku této lhostejnosti. Věci ovšem zároveň nikam nemizí, ale ukazují se ve své lhostejnosti. Tyto věci nenesou žádný význam.

Pokud ovšem v hluboké nudě dochází k takto zásadní ztrátě významu, je otázkou, zda má ještě smysl přisuzovat význam prázdnotě a jejímu naplnění. Ve

⁶⁶ „Die Leere ist hier kein Ausbleiben solcher betimmten Erfüllung.“ *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str.206

lhostejnosti jako takto zhlédnuté ztrátě významu jsoucna v celku a nás jako těch, kdo se v tomto jsoucnu v celku vždy nachází, je samo „ponechaní v prázdnotě“ nemožné. Proto také říkáme „to nás nudí“. Význam věcí se tu vůbec nenabízí jako možnost. Ve lhostejnosti se setkáváme se ztrátou významu významnosti. V nudě říkáme „to je nudné“ nikoli proto, že by to bylo nudné konkrétně pro nás, ale je to nudné pro pobyt jako „bytí tu“.

Lhostejnost jsoucna se zjevuje pro „bytí tu“ jako takové, což znamená, že v této hluboké nudě se pobyt jako „bytí tu“ nalézá ještě před jsoucnem v celku. Možnost být v rozpoložení lhostejnosti ve smyslu nemožnosti mít význam je bytostně zakořeněná v pobytu a nepřichází k nám až na základě zkušenosti s jsoucnem. V hluboké nudě nám obklopující nás jsoucna nenabízejí možnost konat ani ponechávat. V této třetí formě nudy se nám proto ohlašuje odpírání jsoucna v celku vzhledem k našim možnostem. Pobyt sám je jako „bytí tu“ odevzdáný tomuto ohlašujícímu se odpírání jsoucna v celku.⁶⁷

4.10.3 „Ponechanost v netečnosti“ jako to, co umožňuje pobyt

„Prázdnota není prázdňem mezi plností, ale zahrnuje jsoucno v celku, a přesto není „Nic“.⁶⁸ Prázdnota, která vzniká v rámci ohlašujícího odpírání se nám jsoucna v celku, nenabízí možnost naplnit jsoucno významem, přesto tu ale nestojí jako Nic, nýbrž ukazuje se právě jako tato naprostá všeobjímající ztráta významnosti, a proto lhostejnost. Ať je tedy naše nuda jakkoli hluboká, nepodobá se zoufalství či beznaději, ale ani do těchto modů naladěnosti bez významné proměny podle Heideggera nepřechází.

Moment „ponechanosti v prázdnotě“ jako být odevzdán odpírajícímu se jsoucnu v celku v pobytu, přestože je přítomen, nepřevládá. Ohlašující odpírání (Versagen) se v této struktuře ohlašuje (Sagen) ve smyslu stávat se zjevným. Co nám tedy jsoucna ve svém ohlašujícím se odpírání v celku sdělují? Tato jsoucna v celku ohlašují něco, co může nějak náležet pobytu. Pobytu se v odpírání zjevuje možnost

⁶⁷ „Die Leergelassenheit in dieser dritten Form der Langeweile ist die Ausgeliefertheit des Daseins an das sich im Ganzen versagende Seiende.“ *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str. 210

⁶⁸ „Die Leere ist nicht ein Loch zwischen Ausgefülltem, sondern betrifft das Ganze Seiende und ist gleichwohl nicht das Nichts.“ *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str. 210

jeho konání a ponechávání. Moment odevzdanosti ohlašujícímu se odpírání se děje jako „ohlašující se oznamování“ (Ansagen) možností, které leží ladem. Toto oznamování možností, které leží ladem, je zároveň „ponechaností v netečnosti“ jako druhým strukturujícím momentem hluboké nudy.

V rámci analýz prvních dvou forem nudy Heidegger zvýznamňuje specifickou souvislost nudy s časem. Zahlédnutí momentu „ponechanosti v netečnosti“ otevřelo perspektivu časové povahy nudy. Podle Heideggera je ovšem třetí podoba nudy specifická tím, že na rozdíl od předchozích dvou podob žádné výslovné propojení s časem nemá. V hluboké nudě se proto člověk cítí, jako by byl „bez času“.

Opět se nám tedy nabízí svůdná možnost přistoupení k „interpretaci“ bytnosti času, z něž bychom pak mohli odvodit bytnost hluboké nudy. Čas se nám ovšem stále odmítá vydat. Přesto už máme nějaké předběžné porozumění, a sice že čas není ani vlastností věcí, ani obsahem vědomí. Také už víme, že z hlediska naladění pobytu není čas plynulým uplýváním jednotlivých momentů „ted“. Předchozím zkoumáním jsme navíc získali předběžnou představu o charakteru nudy. O její časové struktuře zatím nevíme nic. Pokud je ovšem moment „oznamování“, který ukazuje k možnostem pobytu, provázaný s momentem „ohlašujícího se odpírání“ jsoucna v celku, pak bychom se hlubší analýzou těchto fenoménů a jejich vzájemné provázanosti mohli konečně propracovat k časové struktuře nudy.

V hluboké nudě se nám věci neukazují jako to či ono, ale jako všechny věci, které nás obklopují tak, že ustupují do lhostejnosti. Tato jsoucna se nám odpírají v celku, v plné „šíři“ (Weite) toho, v čem můžou být zjevné pobytu. Touto plnou „šíří“ je každý ohled, v kterém se nám můžou věci zjevovat co do „vyhlídky“ (Absicht), i „zřetelu“ (Hinsicht). Význam tu tyto věci neztratily pro nějaké vědomí, ale pro nás jako tento lhostejný pobyt. Kdo ovšem neztrácí svou určitost, je pobyt sám. Pobyt sám je tím „to je nuda“. Hluboká nuda tedy plně prostupuje pobytem a jako „to je nuda“ přivádí pobyt sám k sobě jako k „bytí“, které je „tu“. Pobyt se v hluboké nudě setkal se sebou samým jako s „bytím tu“. Proč? Právě proto, aby byl tímto „bytím tu“. Věci se nám tedy jako pobytu ve své ztrátě významnosti odpírají a v tomto odpírání se nám sdělují to, co víme, že „to je nuda“.

Máme tedy nudu chápat jako naladění, které nám někde v hloubi napovídá, co všechno neděláme (neboť jsme společně se světem sami sobě lhostejní), ale co vše bychom přitom mohli dělat? Rozhodně ne, neboť „ohlašující se oznamování“

jsoucna v celku se neodehrává ve smyslu ohlašování nám našich libovolných možností, nýbrž jako moment „ohlašujícího odpírání“, jenž je ve skutečnosti „dovoláváním“ (Anrufen), které umožňuje pobyt v nás samých. Toto ohlašující se odpírání, které poukazuje k tomu, co umožňuje pobyt v jeho možnosti, nás odkazuje k jedinému „vrcholu“ (Spitze) jako tomu, co původně umožňuje.

4.10.4 Trojčlenná struktura horizontu času

V třetí podobě nudy vypracovává Heidegger analýzu obou strukturujících momentů, tedy „ponechanosti v prázdnotě“ a „ponechanosti v netečnosti“, bez vazebnosti na čas. Přestože pro nás v hluboké nudě ztrácí čas význam, v tomto „to je nudné“ se však pohybujeme právě v hluboké bytnosti času.

Zahlédli jsme, jak se od nás jsoucno v celku v hluboké nudě odvrací. Jak přesně se toto ustupování jsoucna v celku děje, zachycuje Heidegger v rámci jednotné trojčlenné struktury horizontu času. V rámci hluboké nudy od nás „všechna jsoucna bez výjimky ustupují se „zřetelem“ (Hinsicht) ke všemu, na co pohlížíme, a ke způsobu jakým na to pohlížíme; s „ohledem“ (Rücksicht) na všechna jsoucna, na něž zpětně pohlížíme „že byla“ a „jimiž se stala“ a jako na minulost, a na způsob jak na ně zpětně pohlížíme; všechna jsoucna ve „vyhlídce“ (Absicht) všeho, na co koukáme jako možné budoucí, a způsobu jakým jsme to takto vyhlíželi.“⁶⁹

Tyto tři specifické způsoby jak „zahlédnout“ (Sichten) ustupující jsoucno v celku nenáleží vnímání. Podle Heideggera jsou tato „zahlédnutí“ veškerým konáním a veškerým ponecháváním pobytu. Toto je tedy struktura horizontu času, která neukazuje, jak se jsoucna dávají vědomí, nýbrž jak se pobyt ve svém „bytí-tu“ původně časuje. Nuda proto v tomto světle ohlašujícím se odpíráním všech jsoucen společně v tom „co“ jsou a „jak“ jsou, tedy jako jsoucno v celku.

V rámci této jednotné struktury jsme ovšem získali „jen“ původní horizont času. Zahlédli jsme sice, že čas se podílí na možnosti zjevování jsoucna v celku, ale

⁶⁹ „Alles Seiende entzieht sich uns ohne Ausnahme in jeder Hinsicht, alles, worauf wir hinsehen, und wie wir auch darauf hinsehen, in jeder Rücksicht, alles Seiende, worauf wir zurücksehen als Gewesenes und Gewordenes und Vergangenes, und wie wir darauf zurücksehen, alles Seiende, in jeder Absicht, worauf wir es absehen als Künftiges, und wie wir es darauf abgesehen haben.“ *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str. 218

zatím jsme nezahlédli hlubokou nudu jako ono ohlašující se odpírání v návaznosti na strukturu původního horizontu času. Že se čas nějak podílí na zjevování jsoucna vůbec, nám bylo předem zřejmé. Pokud se ale čas takto podílí na tom, jak se nám jsoucno v celku zjevuje v hluboké nudě, tedy jako ohlašující se odpírání, není tento horizont času (a tedy i čas samotný) jen něčím obecným.

Jaký se má horizontu času k věcem, které tento čas obklopuje? Jak může mít vůbec čas něco jako horizont a čím je tento horizont v rámci zmíněných tří „zahlédnutí“ určen? Pokud si chceme činit nárok na odpověď, musíme podle Heideggera zjistit, do jaké míry jsou v hluboké nudě strukturující momenty „ponechanost v prázdnotě“ a „ponechanost v netečnosti“ provázané s časem. Musíme zhlédnout, zda a jak jsou tyto dva momenty v bytnosti času možné.

V hluboké nudě jako „to je nuda“ je pobyt „ponechán v prázdnotě“ a odkázán do jsoucna v celku v jeho ohlašujícím se odpírání. Od tohoto jsoucna v celku pobyt nic nezískává. V tomto specifickém setkávání se s jsoucnem v celku nezahlížíme jsoucno v jeho významnosti, ale ani tu nezískáváme pojem času natož pak čas samotný. Pobyt tu stojí jako lhostejnost uprostřed jsoucna v celku, naladěn tak, že už nemůže očekávat, že by pro něj mohlo toto jsoucno mít nějaký význam. Jsoucno tu pobyt nezajímá, ustupuje v celku. Toto „ustupování“ (Entzug) je ovšem podle Heideggera možné jedině tehdy, když se pobyt jsoucna nemůže dále držet. A přesně to se v hluboké nudě děje. V ohlašujícím se odpírání jsoucna v celku je zjevné, že pobyt je „okouzlen“ v celku tak, že může mít jsoucno v celku. Horizont času je tedy tím, co pobyt v tomto smyslu „okouzluje“ (bannt), ve smyslu prostupuje pobyt a odemyká mu jsoucno v celku jako možnost.

Čas jako tento horizont naladuje pobyt, tak že ho prostupuje. Tento horizont času už není tím časem, který uplývá, ale ani časem, který stojí. Tento původní čas tomuto pomalu uplývajícímu i stojícímu času předchází, neboť je tímto původním časem je pobyt sám v celku. V hluboké nudě nenachází pobyt v jsoucnu v celku nic, co by mu mohlo toto „okouzlení“ objasnit.

Hluboké nuda je tedy v tomto smyslu naladěním, v němž se pobyt setkává se sebou samým jako s hlubokou nudou (ponechaností v prázdne netečnosti). V „to je nudné“, kde se pobytu ohlašuje odpírání jsoucna v celku, ztrácí pobyt společně s jsoucnem v celku veškerý svůj význam a zůstává tu jen „hluboká nuda“ jako absolutní ztráta významu. V této bezvýznamnosti je teprve pobyt schopen zhlédnout

své „bytí-tu“ jako samotný čas. Proto také v nudě o nudě nefilosofujeme, nýbrž necháváme převládnout ono skryté „okouzlení“.

4.10.5 „Okamžik“ jako odemčená možnost bytí pobytu

Hluboká nuda je nás tedy bytostně naladuje: v hluboké nudě čas „okouzluje“ pobyt. Toto „okouzlení“ pobytu časem umožňuje jsoucnu v celku, aby bylo pro „okouzlený“ pobyt právě oním „ohlašujícím se odpíráním“ a tedy zjevováním možností veškerého konání a ponechávání pobytu uprostřed jsoucna v celku. Okouzlující síla času je to, co se pobytu v ohlašujícím se odpírání jsoucna v celku ohlašuje a tedy to, co odemyká pobytu jeho možnost být u tohoto jsoucna v celku. To, co pobyt tímto způsobem jako „ohlašující se odpírání“ „okouzluje“, musí být ale zároveň „ohlašujícím oznamováním“, které vůbec dává něčemu možnost být právě tímto „ohlašujícím odpíráním“. To, co pobyt „okouzluje“ tedy umožňuje možnost pobytu. Tím, co takto umožňuje pobyt je tak sám tento „okouzlující“ čas.

V „to je nuda“ se čas ohlašuje jako něco, co se nám odpírá. Tento čas zahlížíme jako to, co bytostně umožňuje možnost pobytu být a co tedy v tomto smyslu ohlašuje pobytu možnost být svobodným. Svobodný pobyt je ovšem jen takový pobyt, který se osvobozuje. Osvobození pobytu se děje jako odemykání pobytu, v němž pobyt sám sebe zahlíží jako „bytí tu“. V této odemčenosti nachází pobyt sám sebe uprostřed jsoucna v celku jako odemčenou možnost být. Plná odemčenost pobytu je „okamžik“ (Augenblick)⁷⁰, v němž pobyt zahlédne sám sebe nikoli jako něco, co se zde vyskytuje společně s ostatními věcmi, ale jako „bytí tu“ uprostřed jsoucna skrze zjevnost jednotného horizontu času.

„Okouzluje“ nás okouzlující čas, který nás odemyká a v tomto odemykání nás odkazuje k sobě jako tomu, co vůbec umožňuje nějaké „bytí tu“. Být odkazován „okouzlujícím“ časem v tomto smyslu znamená být odkazován do tohoto času samotného, k jeho bytnosti, a tedy k „okamžiku“ jako základní možnosti bytí pobytu.

⁷⁰ Srovnej KIERKEGAARD, S.; *Okamžik*, Kalich 2005

4.10.6 Hluboká nuda jako základní rozpoložení pobytu

Explikaci hluboké nudy tedy Heidegger provádí jako zkoumání jejího časového charakteru, který nuda, v tom jak nudí, specifickým způsobem skrývá. S ohledem k této skrytosti provádí Heidegger analýzu třetí podoby nudy na základě dříve zhlédnutých strukturujících momentů „ponechanosti v prázdnotě“ a ponechanosti v netečnosti“.

„Ponechanost v prázdnotě“ se ukázala jako „ohlašující se odpírání“: jsoucna se pobytu mohou odpírat v celku jen proto, že jsou v celku zjevná“; možnost této zjevnosti jsoucna v celku leží v samotném horizontu času, který se rozpíná do svých tří dimenzí.

„Ponechanost v netečnosti“ se ukázala jako „ohlašující se oznamování“: tento časový horizont není jen nějakým obalem jsoucna v celku, ale podílí se na zjevnosti jsoucna v celku, neboť jako celý čas pobytu tento pobyt „okouzluje“, a to potud, pokud je pobyt naladěn jako „to je nudné“.

Horizont času tedy „okouzluje“ pobyt tak, že už nezahlíží jsoucno v celku v jeho významnosti a zároveň už nemá možnost významu sebe samého. Neodpírá se zde tedy samo jsoucno, ale čas, který se odpírá tak, že znemožňuje zjevnost jsoucna v celku. Odemčení jsoucna v celku jako znovunabytí významu tohoto jsoucna pro pobyt a zhlédnutí této odemčenosti jako možnosti pobytu být svobodný se dostavuje jedině tehdy, když se pobytu podaří proniknout horizontem času. Toto proniknutí se odehrává jako „okamžik“ (Augenblick). Tento „okamžik“ není nějaké izolované „ted“, jež si pro sebe můžeme jednou pro vždy zajistit, ale je okamžikem, kdy pobyt zhlédnul čas v jeho třech základních perspektivách, tedy jako přítomnost, minulost a budoucnost. Tento okamžik je „pohledem odemčenosti“ (Blick der Entschlossenheit), jenž uvolňuje pobyt jako konání a ponechávání.

V hluboké nudě se děje okouzlení rozpětím horizontu času, který nás odkazuje k „okamžiku“ jako tomu, co vůbec umožňuje. Oscilace mezi tímto rozpětím horizontu času a ostroší „okamžiku“ je podle Heideggera právě ona hluboká nuda jako základní rozpoložení pobytu. V hluboké nudě nás tedy nenudí nudné věci, ale naladňuje nás sama bytnost času.

4.10.7 Pojem hluboké nudy s ohledem k jejímu časovému charakteru

Nuda je tedy tato „dlouhá chvíle“ pobytu, které se odehrává jako prodlužování či zkracování se skutečného času, tedy nikoli času objektivního. Skutečný čas je čas našeho pobytu. Horizont prodlužování času, který se nám zprvu a nejčastěji dává jako přítomnost, se rozpíná do plné šířky časovosti pobytu. Prodloužení „chvíle“ (tedy této přítomnosti) zjevuje tuto „chvíli“ pobytu v její neurčitosti. Tato neurčitelnost uvěžňuje pobyt takovým způsobem, že pobyt vidí jen to, že je tímto rozpínáním „okouzlen“. Prodlužování „chvíle“ je tedy rozpínáním horizontu času, které nás neosvobozuje, ale naopak na nás ve svém rozpínání naléhá.

Rozpínání horizontu času je ovšem podle Heideggera zároveň i mizením krátkosti chvíle. Krátkost chvíle tu opět není myšlena v rámci objektivního času, ale právě jako mizení ostrosti „okamžiku“, jenž náleží jednání a bytí, které je vždy určité.

Nudu tedy můžeme na základě předešlých analýz konečně explikovat jako: „okouzlení časovým horizontem, okouzlení, které nechává „okamžik“ patřící k časovosti zmizet a v tomto nechávání zmizet odkazuje okouzlený pobyt k „okamžiku“ jako původní možnosti jeho bytí, bytí, jenž je možné jedině uprostřed jsoucna v celku, které se v horizontu okouzlení v celku ohlašuje a odpírá.“⁷¹

⁷¹ „Die Langeweile ist der Bann des Zeithorizontes, welches Bannen den der Zeitlichkeit zugehörigen Augenblick entschwinden lässt, um in solchem Entschwindenlassen das gebannte Dasein in der Augenblick hineinzuzwingen als die eigentliche Möglichkeit seiner Existenz, welche Existenz nur möglich ist inmitten des Seienden im Ganzen versagt.“ *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, vyd. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, str. 230

5. Závěr

Heideggerova fenomenologie jako fundamentální ontologie rozumí náladám jako základním způsobům bytí pobytu. Z hlediska předchozí filosofické tradice jde tedy o bezprecedentní obrat, jehož význam snad dostatečně prosvětily předcházející kapitoly.

To, co nám podle Heideggera zpřístupňuje jsoucno, není ani duše, ani myšlení, ani vědomí, nýbrž čas, kterým je vždy už pobyt sám. Čas časuje pobyt tak, že pobyt naladuje. Neexistuje nenaladěný pobyt, ale pouze pobyt naladění tím a tím způsobem. Tedy například jako „je mi úzko“ (já jsem úzkost), „je mi nuda“ (já jsem nuda). Nálada jako takto zahlédnutá naladěnost, neboli rozpoložení není stavem naší duše, nenáleží subjektu ani objektu, nýbrž zakládá pobyt v jeho možnosti moci být sebou.

Mohli bychom argumentovat, že nálady mají různou intenzitu a že ne každá nálada musí být nutně naladěností, natož pak fundamentální. To je v určitém ohledu pravda a Heidegger si toho velmi jasně všímá, jak jsme mohli mimo jiné zahlédnout už v rámci komparace strachu a úzkosti. Neméně jasně je ale tento charakter nálad zachycen v rámci explikace tří podob nudy. Zatímco v „být nuděn“ je nuda spíše (nikoli cele) vyvolávána věcmi, v hluboké nudě jde o naopak o bytostnou neurčitelnost toho, co nás nudí. V prvním případě bychom tedy mohli nudu chápat jako pouhý pocit, afekt, zatímco ve druhém už jsme schopni zahlédnout nudu jako základní naladěnost v jejím umožňujícím ponechávání nás v odemčenosti jsoucna v celku.

V analýze fenoménu nudy pak Heidegger výslovně uvádí, že hluboká nuda rozhodně obvykle nepřichází proměnou z první podoby v druhou a té pak v třetí. Mnohem spíše je to tak, že první dvě formy nudy nás mohou potkávat jedině proto, že existuje hluboká nuda právě jako základní naladěnost pobytu. Podobně pak u strachu platí, že jen zřídka přechází do úzkosti a Heideggerem je výslovně tematizován jako do světa upadlá a sobě samé skrytá úzkost.

Nálady ovšem mají ještě další důležitý rys, a sice že svým odkazováním nás do jsoucna v celku specifickým způsobem samy sebe zakrývají. V naší každodennosti se proto náladami obvykle výrazněji nezabýváme a bereme je, jak

jdou. V této souvislosti proto Heidegger novému zvýznamnění nálad rozumí jako příležitosti pro filosofii. To, jak nás naladěnost prostupuje, se ostatně ukázalo jako určité tajemství, „okouzlení“. Vychází-li tedy filosofie stále ještě z úžasu a je-li vedena touhou po poznání bytnosti člověka, světa a boha, pak nám takto zahlédnutý původní čas nabízí, abychom začli nanovo. Nový začátek ovšem není novým začátkem pouze pro filosofii, ale mnohem spíše pro naše filosofování. Filosofování je totiž bytostnou možností každého jednotlivého pobytu.

Tím se vracíme zpět k úvodní otázce: je dnes pro sebe člověk nudný? Otázku však můžeme podle Heideggera pozměnit. Ptáme se tedy: není pro pobyt nudné být člověkem dneška?

To, co nás dnes nejnaléhavěji skrytým způsobem naléhá, je právě chybění jakékoli bytostné naléhavosti. Pobytu tedy v tomto smyslu chybí tajemství, „okouzlení“ se vytratilo. Pobyt ho nevidí, neboť toto „okouzlení“ je převážně ve skrytosti. Lze to však změnit. Pobyt jako takový chce dnes od člověka, aby byl právě tímto pobyt: aby tu byl jako „bytí tu“. „Okamžiku“ jako zahlédnutí toho, co umožňuje toto „bytí tu“, musíme rozumět jako nejhlubší nutnosti svobody pobytu.

Seznam literatury:

ARISTOTELÉS : *Rétorika*

DESCARTES R.: *Meditace o první filosofii*, Oikoymenh 2003

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

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

HEIDEGGER M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Vittorio Klostermann,
Frankfurt am Main 1992

HEIDEGGER M.: *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Indiana University
Press 1992

KIERKEGAARD S.: *Okamžik*, Kalich 2005

SVENDEN L.: *A Philosophy of Boredom*, Rekation Books 2012

