

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Katedra filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Jan Havel

Problematika tělesnosti ve fenomenologické psychologii

The Problem of Body in Phenomenological Psychology

2017

Vedoucí práce: Mgr. Petr Kouba, Ph.D.

Děkuji vedoucímu této bakalářské práce Petru Koubovi, Ph.D. Za jeho cenné rady a připomínky.

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

.....

Podpis autora práce

Abstrakt

Tato práce si klade několik cílů. Představit daseinsanalýzu jako vědu založenou na filosofii Martina Heideggera. Ukázat, že zakládání věd vůbec vyžaduje reflexi, zda-li jsou zakládány na adekvátních filosofických fundamentech. V kontrastu k daseinsanalýze dokázat, že soudobá medicína a psychologie byly založeny na neadekvátních fundamentech. V poslední části se bude třeba vypořádat s fenoménem tělesnosti, který je problematický, a ohrožující tak bezrozpornost Heideggerovy filosofie.

Klíčová slova

Heidegger, Boss, daseinsanalýza, tělesnost, teorie vědy

Abstract

This thesis has several aims. To present daseinsanalysis as a science founded upon philosophy of Martin Heidegger. To show that founding of a science generally requires reflection whether its philosophical foundations are adequate. In contrast to daseinsanalysis prove that contemporary medicine and psychology are founded upon inadequate foundations. And eventually, it will be required to analyze the human body phenomenon, which is problematic, thus posing a threat to the consistence of Heidegger's philosophy.

Keywords

Heidegger, Boss, daseinsanalysis, body, theory of science

Obsah

Úvod.....	6
1. Ontologické fundamenty obecně	7
1.1 Fundamenty přírodních věd.....	8
1.2 Adekvátnost fundamentů	10
1.3 Oprávněnost fundamentů ve vztahu ke jsoucnu	13
2. Původní bytí pobytu.....	15
3. Úzkost jako zásadní nálada existenciálu rozpoložení	25
4. Existenciály prostorovosti a časovosti	30
4.1 Prostorovost.....	30
4.2 Časovost	31
5. Dějiny pojetí člověka.....	36
6. Daseinsanalýza.....	46
7. Problematika tělesnosti	51
Závěr	57
Seznam literatury.....	59

Úvod

Švýcarský psychiatr Medard Boss měl v mládí možnost spolupracovat se zakladatelem psychoanalýzy Sigmundem Freudem. Na základě této zkušenosti nabyl dojmu, že Freudova terapeutická praxe je v rozporu s jeho metapsychologií. Nezpochybňoval tedy Freuda jako lékaře a terapeuta, zpochybňoval však jeho teorii člověka. Základy této teorie podle Bosse nepřijímal jen Freud, nýbrž i moderní medicína, a tak mladý lékař došel k závěru, že medicína a terapie potřebují model vystavěný na jiných základech. Po seznámení se s dílem německého filosofa Martina Heideggera si byl jist, že odpovídající základy našel.

Boss navázal s Heideggerem kontakt, z něhož vzešlo celoživotní přátelství a spolupráce. Díky ní vznikla jedinečná psychoterapie, nazvaná *daseinsanalýza* (podle pojmu *Dasein*, který označuje lidské bytí). Její jedinečnost vychází z Heideggerova přelomového filosofování, které přineslo nové možnosti přístupu k člověku, mimo jiné ve vztahu k fenoménu lidského těla. Tento fenomén je pro *daseinsanalýzu* naprosto klíčový, a právě prozkoumání jeho bezrozpornosti je cílem této práce. Takový cíl však samozřejmě předpokládá seznámení jak s Heideggerovou filosofií, tak s *daseinsanalýzou*, čímž se zpřístupňují vodítka ke struktuře této práce.

Nejprve bude probána Heideggerova distinkce mezi *jsoucím* a *bytím*, s níž souvisí formulace ontologických fundamentů – zakládajících předpokladů, bez nichž se podle Heideggera neobejde žádná teorie. Poté budou představeny fundamenty formulované Heideggerem, které nazývá *existenciály* a které považuje za přiměřené základní rysy člověka. Právě ty Bossovi sloužily jako východisko pro nové pojetí medicíny a terapie. Po představení *existencialů* bude tradiční teorie člověka konfrontována s tímto novým pojetím. Následovat bude nástin *daseinsanalýzy* jako psychoterapeutického směru, z něhož by mělo být patrné, jak zásadní důsledky mají filosofické fundamenty pro podobu nějaké teorie. A konečně, třetí část bude věnována tělesnosti, klíčovému pojmu Heideggerovy filosofie, který bude nahlížen jako *problematický* (rozporný) a jehož *problematicčnost* má důsledky i pro *daseinsanalýzu*.

1. Ontologické fundamenty obecně

Podle Heideggera (2002, s. 69) je naivní se domnívat, že nasbíranému empirickému materiálu nepřísluší žádný fundament, tj. základ zodpovědný za podobu tohoto materiálu. Zároveň je proti myšlence odvozování fundamentu, tj. že by mohl být fundament naopak důsledkem materiálu. Materiálem zde budu rozumět každý vnímatelný fenomén. Tak např. stůl, který vidíme před sebou, je vnímatelným fenoménem, nějakým jsoucnem. Představa pojmání tohoto stolu jakožto úplného počátku procesu poznání, je právě zmíněným naivním předpokladem. Nelze jsoucno uchopovat „čistě“, uchopení v sobě vždy zahrnuje i spojení s fenoménem nevnímatelným. Otázka ohledně onoho nevnímatelného fenoménu, který je v každém poznání vždy již přítomen, se stává zjevnou ve chvíli, kdy na první pohled triviální smyslové registrování stolu problematizujeme doplňující otázkou, totiž *jak* tento stůl pojmáme. Jinak řečeno, nelze pouze konstatovat, že stůl existuje, nýbrž je třeba se ptát i po povaze této existence. Vnímatelným fenoménem tedy vždy rozumíme nějaké jsoucno a Heidegger jej nazývá fenoménem ontickým. Ono nevnímatelné (ve významu smyslové registrace), co je v každém pojmání jsoucna vždy již přítomno, nazývá Heidegger (1987, s. 7) fenoménem ontologickým. Ontické fenomény se tedy týkají jsoucen, zatímco ontologické fenomény bytí těchto jsoucen (jakým způsobem jsoucna uchopujeme – jaká je povaha této jsoucnosti).

Došlo tedy na oddělování jsoucna a bytí, přičemž bytí je zodpovědné za to, jak jsoucnu rozumíme (Heidegger, 2002, s. 21). Vztahovat se k bytí jsoucna, a tedy se ptát po jeho povaze, dovede jedině člověk (tamt., s 24). Na to by se dalo namítnout, že když chceme např. vědět, zda dřevo obsahuje nějaké konkrétní prvky, tj. chceme vědět, jaké má chemické složení, ptáme se přece dřeva samotného. Abychom se však mohli dřeva ptát na jeho složení, musíme jej předchůdně pojímat jako měřitelný objekt (a nikoliv jako nějaký nástroj, např. nohu od stolu), což již vyžaduje specifické pojetí bytí tohoto jsoucna. Zjevně jsou tedy i v pouhém pojmání dřeva fundamenty zastoupeny. A právě dřeva samotného se jistě nemůžeme ptát na to, zda bylo oprávněně klasifikováno jako objekt o nějakých měřitelných prvcích – jedině člověk takové otázky klade a jedině

on je může zodpovědět. Důsledkem specifického rozumění bytí jsoucná je tedy to, zda pojmáme jsoucno jako nástroj, objekt, umělecké dílo či úplně jinak. Člověk a jedině člověk je strůjcem kritéria pořádání zakoušeného obsahu. Tím se neříká, že by snad tato kritéria vytvářel pouze na základě své libovůle, to by pak bylo jistě na místě zpochybňování takových konstruktů. Heidegger zatím pouze upozorňuje na naivní představu, podle níž jsme při objektivním měření nějakého jsoucna takřikajíc obešli člověka, dostali se k tomuto jsoucnu o sobě (totiž k jeho objektivně měřitelným kvalitám) a tím se snad vyhnuli otázce po bytí.

Pakliže bytí určuje jsoucno, je na místě se ptát, zda máme v případech konkrétních jsoucna adekvátní pojetí bytí. Bossova nespokojenost s Freudovou metapsychologií a moderní medicínou obecně tak nebyla ve výsledku ničím jiným, než odmítnutím určitého pojetí bytí jsoucna zvaného člověk.

1.1 Fundamenty přírodních věd

Bosse odmítnuté teorie, které přijala medicína a psychologie, jsou součástí tohoto (zjednodušeného) modelu bytí: jsoucno je třeba pojímat na základě specifické metody, která bytí jsoucna pojmá jako objekt, tj. jsoucno měřitelné, resp. vymežitelné na základě toho, co může být na tomto jsoucnu pojato jasným a rozlišeným způsobem (Heidegger, 1987, s. 137-138). Adekvátní je pouze to, co shledáváme reálným, přičemž kritériem reálnosti je právě měřitelnost.

Pojetí jsoucna jako objektu mělo dalekosáhlé důsledky. Pakliže začneme jsoucno měřit, jsme konfrontováni s jeho hranicemi, začíná vystupovat jako něco proti nám a mimo nás (tam., s. 129). Přesto jsme to ale my, částečně také nějak v prostoru ohraničené jsoucno, kdo okolní jsoucno tímto způsobem pojmá. Pakliže však nějak jsoucno pojmáme a jsme si toho dokonce vědomi, nejsme pouhým objektem (resp. jsme jen pro potřeby např. klasické mechaniky), nýbrž smíšením měřitelných kvalit a zároveň něčím myslícím. Rodí se představa subjektu, jsoucna existujícího o sobě, kolem něhož se vyskytují nějaká další jsoucna, která si lze jako objekty reprezentovat v mysli (tam., s. 140-141). Ono něco myslící, co si je vědomo sebe sama a zároveň svého okolí, dává vzniknout

koncepti vědomí (vědomí jako vědomí něčeho) (tamt., s. 283-284). Za vznik koncepce subjektu a našeho moderního pojetí objektivit je zodpovědný Descartes, jehož cílem byla jednotná, úplná vědecká filosofie (Askay a Farquhar, 2006, s. 194-195). Nově tedy bylo možno člověka jakožto subjekt pojímat na základě fundamentů přírodních věd, přičemž pro ty platí, že objektivní jsou jen takové závěry, které jsou ověřitelné měřením.

Abychom mohli vytvářet teorie, jejichž pravdivost posléze ověříme měřením, je třeba předpokládat kauzalitu. Ve světě vnímaná následnost příčiny a důsledku je pro potřebu vědy pojata jako nutnost, má-li být možné předpokládat, jaký efekt nastane. Vzniká obecné pravidlo, že každý důsledek má svou příčinu (Heidegger, 1987, s. 20-23). Podle Heideggera byla kauzalita v rámci přírodních věd od Galilea, resp. Newtona pojímána takto: efekt předpokládá v čase předcházející příčinu, tj. horkost kamene předpokládá svit slunce.

Měřitelnost vedle pojetí jsoucna jako objektu dále předpokládá redukci času a prostoru na homogenní časoprostor, díky čemuž je možné odvodit zákony pohybu hmoty (síly) v prostoru a čase (Heidegger, 1987, s. 23-31). Celý tento projekt tedy předpokládá podřízení určitým zákonitostem, bez nichž by byl neuskutečnitelný (tamt., s. 36-38). Homogenní časoprostor, kauzalita, měřitelnost, resp. jasnost a rozlišenost postulovaná jako objektivita a vědomí jsou pouhými předpoklady, jsou něčím, co je v pojetí jsoucna a světa vůbec již zahrnuto jako něco určujícího, a proto jsou prostředky užívanými na určované nedokazatelné (hodnotit kritérium v rámci tohoto kritéria samotného je točením se v kruhu).

Klíčový pojem měřitelnosti nenáleží exkluzivně ani jsoucnu ani člověku, nýbrž je důsledkem pojetí věci jakožto objektu. Jedná se tedy o zmíněný nevnímání, ontologický fenomén. Pokud se experimentem dosáhne potvrzení např. nějaké přírodovědní teorie, nelze si nárokovat, že jsme se dozvěděli něco o přírodě jakožto o přírodě, nýbrž o přírodě předem pojímané jako obor přírodních věd (a tedy ve výsledku jsme se dozvěděli o teorii předpokládající jisté ontologické fenomény pouze to, že v rámci těchto předpokládaných ontologických fenoménů platí) (tamt., s. 33-34).

Hovořit v takovém případě o objektivitě lze pouze s vědomím, že objektivita je předpokladem, který nemá mimo přírodních věd smysl, protože ji nezaměňujeme s představou jsoucnosti jakožto jsoucnosti o sobě. Tak je např. pojmání přírody uměleckým způsobem neobjektivním nikoliv proto, že by bylo méně reálným či pravdivým (za předpokladu, že tyto pojmy nejsou definovány právě na základě měřitelnosti), nýbrž jednoduše proto, že objektivita není v rámci uměleckého pojmání přítomna jako jeden z fundamentů.

Heidegger tedy není žádným nepřítelem vědy, nýbrž jej lze vnímat jako kriticky smýšlejícího filosofa, když upozorňuje na problémy v pojmosloví. Necht vědec užívá pojmy jako je realita, objektivita, pravda atd., musí si však být vědom jejich specifických konotací v rámci kontextu a uvědomit si, že není oprávněn nárokovat si jejich užívání v absolutním smyslu.

1.2 Adekvátnost fundamentů

Každého filosofa zabývajícího se teorií vědy by mělo zajímat, zda je věda založena na adekvátních fundamentech. Adekvátních z toho důvodu, že není jasné, zda by měl být určitý ontologický fundament univerzálně platným pro všechny nauky (vědy) o všech představitelných jsoucnech, byť se to zdá intuitivní (jedna realita, jedno kritérium, jedna metoda). Je-li veškeré pojetí jsoucnosti odvislé od pojetí bytí, pak je ustanovení ontologických základů problémem ontologie, a tedy filosofie. Co to znamená např. pro fyziku? Je snad Heideggerova kritika tradičních fundamentů nějak relevantní pro fyziku? Nikoliv, neboť kritéria a metody, kterých tato užívá, předpoklad měřitelnosti vyžadují. Neadekvátnost některých svých předpokladů dokonce sama rozpoznala v případě rozporů mezi teorií a výzkumem (předpoklad absolutního časoprostoru klasické mechaniky vyvrácen měřeními odpovídajícími spíš teorii relativity, kontroverze kauzality v kvantové fyzice). Avšak uvědomění si, že nějaké nedokazatelné fundamenty leží v základu každého oboru jsoucnosti, může podnítit k reflexi, že fundamenty vhodné pro přírodní vědy nemusí být vhodné pro vědu o člověku. První námitkou by samozřejmě mohlo být, že i věda o člověku spadá do oboru přírodních věd – biologie, resp. biochemie a další přírodovědní

obory přeci zkoumají člověka jako organickou hmotu. Taková námitka však předpokládá, že pojem člověka je redukovatelný na pojem těla (Boss, 1975, s. 271-273). Tím se nutně nepředpokládá vymezení se vůči představě, že člověk v posledku nemůže být produktem svých tělesných procesů, nýbrž pouze to, že člověk jako celek nemusí být uchopitelný způsobem, jehož fundamenty, tj. kauzalita, měřitelnost, představa homogenního časoprostoru a vědomí, jsou odvozené z přírodních věd. Tak jsme oprávněni s Bossem, resp. s Heideggerem¹ vyjádřit pochybnost, zda jsou fundamenty, a následkem toho i celá teorie moderní medicíny něčím, co odpovídá člověku.

Heidegger bývá často kritizován kvůli svému prohlášení, že věda nemyslí. Nyní by však mělo být jasnější, že tato věta nebyla myšlena jako kritika – jako nějaké protivědecky zaměřené prohlášení, nýbrž pouhé vyjádření teze, že věda neoperuje ve stejné dimenzi jako filosofie. Jak bylo řečeno, např. fyzika se pohybuje v oblasti času, prostoru a pohybu, avšak není v její moci rozhodnout, co je čas, prostor, pohyb a to principiálně – vychází to z její přirozenosti jakožto vědy, z jejích metod. Metodami fyziky, tj. „fyzikálně“ nemohu říci, co je fyzika. Co to fyzika je, lze říci pouze přemýšlením – filosofováním. Fyzika pracuje s jistým pojetím časoprostoru a dokud pracuje v rámci tohoto pojetí, jest fyzikou. K problému dochází kvůli výše popsané dynamice: věda je založena na určitých filosofických fundamentech, načež toto své založení ignoruje. Heidegger tedy považuje vědu za nemyslící proto, že nezpochybňuje svoje vlastní fundamenty či předpoklady, nýbrž „jedná“ podle nich.

Zajímavé je, že k obrovským posunům v rámci vědy došlo právě v dobách, kdy „myslela“, tj. odmítla některé své předpoklady. Teorie relativity je odmítnutím představy absolutního časoprostoru. Takové chvíle by Heidegger jistě označil za filosofování. Stejně tak matematik, který se zabývá povahou teorie množin – podmínkami jejího ustanovení a implikacemi jejího použití, jest nikoliv matematikem, ale filosofem matematiky. Je proto paradoxní, když např. Stephen Hawking (1988) napíše v knize, která je o filosofii vědy, že filosofie je mrtvá.

¹ Je známo, že Heidegger Bossovu knihu *Grundriss der Medizin und der Psychologie* před vydáním kontroloval a posléze také schvaloval.

I teorie relativity, uvažuje-li ji filosof, jehož záměrem je co nejlépe se zorientovat v rámci nějakého tématu, došla takříkajíc jen na půl cesty. I ona totiž vnímá čas jako homogenní čas. A pakliže někdo prohlásí homogenní čas za ten „pravý, jediný reálný“ čas, usvědčuje se z pohledu Heideggerovy filosofie z nedostatku reflexe (Boss, 1975, s. 260). O povaze času bude pojednáno níže.

1.3 Oprávněnost fundamentů ve vztahu ke jsoucnu

Jistě by bylo hodnotné i to, kdyby Heidegger pouze nabídl jiné fundamenty, totiž odpovídající člověku. V takovém případě bych v této práci pouze porovnával dvě odlišné ontologické koncepce. Systémy (daseinsanalýza, proti ní nauka vycházející z psychologismu) na těchto koncepcích založené by byly rovnocenné, žádný by si z meta hlediska nemohl klást nároky na přednost. Jediná filosofická práce, který by tu zbyla, by bylo ověření konzistence v rámci systémů samotných.

Určení, který ze systémů je pro člověka vhodnější, by bylo principiálně vzato z rukou filosofa (protože uvědomění, že lze oddělovat jsoucnu a bytí a tvrzení, že určité ontologické fundamenty jsou nevhodné pro člověka, což se dělo doposud, ještě nic nedokazují). V případě dvou rovnocenných systémů je totiž jejich vhodnost v rukou toho, kdo se těmito systémy zabývá v praxi. Tak např. Medardu Bossovi jako lékaři a terapeutovi by mohlo stačit, že užívá systému, který považuje za vhodnější pro pojmání, a tedy následnou terapii člověka. Objektivní vhodnost jednoho systému oproti druhému by bylo možno doložit pomocí statistiky (pročež nikoliv na půdě filosofie – oba systémy se srovnávají na ontické úrovni s již zavedenými ontologickými předpoklady, konkrétně pak měřitelností).

Avšak Heidegger s Bossem si ontologický nárok na překročení teorií moderní medicíny kladli. Snažili se ukázat, že v jejich případě nejde o pouhou rovnocennou alternativou, že se totiž vůbec nedá hovořit o paralelních (rovnocenných) způsobech přístupu k bytí jsoucnu, nýbrž že je něco jako původní pojetí bytí, jehož jsou fundamenty moderní medicíny modifikací. Navíc modifikací původně určenou pro klasickou mechaniku, tj. pro zkoumání neživých jsoucn, resp. těles (Heidegger, 1987, s. 32).

V jakém smyslu by měly mít vědy založené na Heideggerových ontologických fundamentech navrch? Přestože lze oprávněně tvrdit, že pojmání pacienta a světa určitým způsobem vede k interpretaci pacientových projevů v rámci konceptu, který zastávám, abych dal těmto projevům nějaký smysl (Askay a Farquhar, 2006, s. 203), rozhodně je i tak nanejvýš problematické tvrzení, že by snad terapie založená na vědě nepojímající člověka na základě adekvátních

ontologických fundamentů měla přinášet horší výsledky, než terapie založená na vědě s adekvátními ontologickými fundamenty. Terapie prokazatelně fungovaly před daseinsanalýzou a fungují v rámci jiných škol (a moderní medicíny) i dnes. Úspěch terapie však závisí na mnoha faktorech, včetně individuální povahy pacienta a jeho vztahu s terapeutem. Ostatně, právě z důvodu problematického uchopení terapie se objevuje kritika, která veškerý výzkum ohledně úspěšnosti terapie v rámci statistiky považuje za irelevantní proto, že o léčbě ani o její úspěšnosti neexistují jednohlasná mínění (Condrau, 1998, s. 256). Je třeba si také uvědomit, že úspěšnost nějaké psychoterapeutické školy se bere i podle toho, kolik pacientů se jí podařilo získat (Boss, 1982, s. 197). O daseinsanalytické představě (úspěšné) léčby bude pojednáno níže.

Nakonec nezbyvá než doufat v pravdivost předpokladu, že věda, resp. teorie terapie, jež si klade za cíl pomáhat člověku, mu nejlépe pomůže tehdy, když adekvátním způsobem interpretuje způsob lidského vztahování se (jak člověk vnímá, chápe a prožívá) ke světu (včetně druhých) a k sobě samému původně a většinou. Navrch by tedy měla mít Heideggerova ontologická koncepce v tom, že umožní adekvátní fundamenty pro obory, jejichž předmětem zkoumání je jsoucno zvané člověk. Jinými slovy: dasensanalýza si nárokuje být vpravdě člověku přiměřenou terapií.

2. Původní bytí pobytu

V této části bych chtěl nastínit, jak podle Heideggera pojímá člověk bytí původně, tj. co se jeví jako danost v rámci pojímaného jsoucna. Načež to, co se v rámci pojímání ukáže být konstitutivním ontologickým prvkem, bude vymezeno jako základní pojem, tj. jako fundament (přičemž celou dobu musí být zjevné, že původní bytí opravdu odpovídá předkládaným konstitutivním pojmům). Následně bude předvedeno, že Freudem a medicínou předpokládané fundamenty jsou (a jak) odvozené od Heideggerových fundamentů.

Předně je třeba říci, že použití pojmu člověka je v Heideggerově případě velmi nešťastné. On sám užívá v díle *Bytí a čas* zpravidla pojmu *Dasein*, který zahrnuje slova *sein* (být) a *da* (zde), tedy doslova „bytí-tu“. Tím se chce vyjádřit nejen bytí toho jsoucna, nýbrž i jeho zasazení do světa, v němž se vždy již nachází. V němčině se zároveň v tomto pojmu i nepřímo odkazuje k nahodilosti a konečnosti lidské existence. Jan Patočka proto zvolil k překladu pojem pobyt, který k nahodilosti a konečnosti odkazuje také. Smysluplnost změny pojmosloví by měla být jasnější až v následujících částech výkladu, přesto bylo z důvodu slučitelnosti s Heideggerovým dílem nutno změnu provést již zde.

Jak bylo řečeno, každý už má nějaké porozumění, resp. předporozumění bytí (vždy lze dokázat, že každý světónázor implicitně obsahuje nějaké ontologické předpoklady – stojí na filosofii). Bytí však není založeno takříkajíc ve vakuu. Je-li bytí bytím nějakého jsoucna, pak se na bytí musíme ptát právě u zmíněného jsoucna, tzn. ono jsoucno samotné nám musí ukázat, jakým způsobem je (Heidegger, 2002, s. 22). Má-li být pojetí bytí oprávněné, nemůže mít podobu nezávislého konstruktů, nýbrž je důsledkem relace. Tak je např. měřitelnost důsledkem pojímání nějakého jsoucna pobyttem na způsob objektu.

Artikulace porozumění bytí nějakého jsoucna ústí v základní pojmy, které jsou tedy artikulací toho, jak jsoucnu rozumíme (tam., s. 25-27). V takovém případě je však nutno užít vhodné metody, musíme se tázat správným způsobem. Při dodržení této metody nemůže dojít k obvinění, že tvoříme ve jsoucnu nezakotvené konstrukty.

Metodu, kterou Heidegger používá, nazývá fenomenologickou (tamt., s. 44-45). V praxi je nutno si dávat pozor, abychom nepostulovali pojem, který při revizi nelze vyčíst z odpovídajícího jsoucna samotného a který tedy jakožto konstituent jeho bytí klademe neoprávněně (Boss, 1975, s. 238). Dalo by se namítat, že základní pojmy nelze vnímat smyslově, a tak je lze v posledku klást na roveň teoretických abstrakcí a přírodovědních hypotéz. Boss však zdůrazňuje, že rozdíl je zásadní. Neboť i když je nějaká teorie přírodní vědy potvrzena v rámci empirického důkazu, samotný postulát není nikdy žádnou zjevnou daností. Tak je např. pud teoretickým postulátem, přičemž se v rámci chování zvířete či pobytu snažíme obráceným postupováním skrze kauzální řetězec (tedy od důsledků až k postulované příčině – pudu) dojít až k počátku. A Boss právě trvá na tom, že tím se liší nejen od ontických fenoménů – od zjevných faktů (sexuální projevy), ale i ontologických. Jak smyslově vnímatelný fakt, tak ontologický fenomén jsou bezprostředními danostmi, ačkoliv jsou oba viditelné jiným způsobem. Např. v případě stolu vnímáme vedle jeho smyslových kvalit stejně bezprostředně i to, že může posloužit jako užitečný nástroj, třebaže se nejedná o smyslový postřeh (tamt., s. 388-389).

Prvním ze zásadních Heideggerových postřehů tedy je, že pobyt je bytost, která nějak rozumí bytí veškerého jsoucna. Jelikož je sám jsoucnem, rozumí i svému bytí (Dreyfus, 1991, s. 16). Tento charakteristický rys pobytu, totiž bytí takovým způsobem, že už vždy nějakým způsobem rozumí bytí (včetně toho vlastního), nazývá Heidegger existencí. Bytí pobytu, a tedy nikoliv jsoucno pobyt nazývá existencí (Heidegger, 2002, s. 60).

Systematické zkoumání toho, co existenci konstituuje, přivedlo tedy Heideggera k základním pojmům/rysům lidského bytí, které nazývá existenciály (tamt., s. 63). V této práci se budu zabývat jen těmi existenciály, které jsou relevantní pro medicínu. Jedná se o starost, „bytí ve světě“, „ono se“, rozpoložení, vrženost, rozumění, upadání, časovost a prostorovost. Prvním probíraným existenciálem je starost. Pojem starosti se původně jinak manifestuje ve vztahu pobytu k ostatním lidem a jinak ke všem ostatním jsoucnům. V případě lidí hovoříme o starání se, v případě ostatních jsoucen o obstarávání (tamt., s. 78).

Původním modem (způsobem bytí) obstarávání je tzv. praktický ohled (tamt., s. 92), v němž pojmáme neživá jsoucna jako prostředky, původním modem starání se zase každodennost (tamt., s. 62).

Po představení prvního zásadního existenciálu lze existenciály obecně vymežit ještě srozumitelněji: pakliže se nám jsoucno jeví na základě toho, jak rozumíme jeho bytí, pak existenciál vymezuje určitou charakteristickou „část“ pobytu, která teprve umožňuje veškeré ontické projevy pod tuto část spadající. Obstarávání jakožto existenciál tedy teprve umožňuje veškeré zařizování, používání atd., včetně způsobů deficientních; starání se zase veškeré formy starání se o druhé, lásky, nenávisti atd., opět včetně způsobů deficientních (lhostejnost).

Není vhodné na Heideggerem zvolených názvech existenciálů příliš lpět, resp. snažit se představovat si pod těmito názvy ten význam, který v běžné řeči, resp. na ontické úrovni mají. Mimo jiné by se nám mohlo přihodit to, co švýcarskému psychiatrovi Ludwigu Binswangerovi, který Heideggerův existenciál starosti pochopil na ontické úrovni, označil jej za vázaný na ego a jakožto jemu transcendingující postuloval pojem lásky. Láska k druhému, to je podle Binswangera pojem přesahující starost o sebe sama – sebelásku. Zde se však jedná o zásadní nepochopení Heideggerovy koncepce. Starost jakožto existenciál je konstitutivní pojem, charakteristický rys pobytu, který teprve umožňuje veškeré ontické projevy spadající pod množinu „o něco mi jde“, tedy včetně lásky k druhému. S trochou nadsázky lze k porozumění pojmu existenciálu (podobně jako v případě kategorií v rámci metafyziky) dojít tehdy, když si představíme jeho absenci. Pobyt, který pozbývá charakteristického rysu starosti, to již není žádný pobyt, nýbrž mnohem spíše něco na způsob stroje. Existenciály tedy charakterizují struktury lidské existence (Dreyfus, 1991, s. 20).

Dále je nutno upřesnit, že praktický ohled a každodennost nejsou pouze původními mody bytí pobytu, nýbrž i nejčastější (Heidegger, 2002, s. 34). Nelze si je představovat jako něco, co je po překonání za námi. Veškeré existování je podle Heideggera takové, že z tohoto způsobu bytí vychází a zase se do něho vrací (tamt., s. 62). Níže bude jasnější, proč tomu tak je.

Pokračujme existenciálem obstarávání v rámci každodennosti. Původně podle Heideggera neživé jsoucno pojmáme na způsob prostředku (tzv. příruční jsoucno). Obecně řečeno nám zpravidla k něčemu slouží, přičemž ve struktuře tohoto způsobu bytí je obsažen celek toho, k čemu je použitelné (nůž lze použít na výrobu, na obranu, k jídlu apod. – kritériem je charakter prostředku) (tamt., s. 90-91). Nakonec docházíme k určitému celku dostatečnosti, tj. k celkové využitelnosti, např. nástroje v nějaké dílně. Podle Heideggera je tento celek dán nutně dříve než jednotlivý prostředek (tamt., s. 108), protože např. kladivo ve smyslu nástroje nemá smysl bez „prostoru“ chápaného jako dílny, tj. místa pojímaného také v rámci praktického ohledu. (K čemu kladivo bez hřebíku?) Tak je např. v rámci tohoto ohledu les pojímán třeba jako zásobárna využitelného materiálu, nikoliv tak, že by byl dán nějaký les bez kontextu a teprve uprostřed něj osamocený kus dřeva chápaný jako nástroj (dřevo na oheň, příbytek apod.). Právě kontext je klíčový. V rámci kontextu podle Heideggera tedy pobyt své prostředí vždy již odkryl a jsoucna v něm nechápe jako partikulární jsoucna, ale vždy již v rámci provázaných na sebe odkazujících celků. Tím Heidegger samozřejmě nechce říci, že už jsem vždy odkryl partikulární les, tj. nějaké ontické jsoucno, nýbrž že partikulární les odkrývám specifickým, předchůdně daným způsobem, tj. ve smyslu bytí. Obstarávání v rámci praktického pohledu lze shrnout jako specifické rozumění světu vůbec (Kouba, 2006, s. 86).

V praktickém ohledu vystupují i druzí (spolubytí), např. jako ti, pro které je námi vytvořené dílo určeno. Neživé jsoucno, pojaté jako prostředek a vždy už pojato v rámci celku dostatečnosti odkazuje zároveň i na možné uživatele či výrobce. To znamená, že i ostatní lidi vždy již v rámci původního způsobu bytí klademe (odemykáme), jsou součástí světa (Heidegger, 2002, s. 148). Tak vedle obstarávání postulujeme v rámci starosti i starání se. Vidíme, že původní, praktický ohled a každodennost nesmíme chápat jako již dávno překonaný přežitek patřící do doby, kdy lidé žili v jeskynních a neznali vědu, nýbrž jako nadčasový způsob bytí – starání se jako existenciál, tj. konstitutivní rys lidské existence. Lhostejno, zda pojmám jako prostředek sekeru nebo počítač a lhostejno, zda druhého pojmám jako konkurenta či partnera při těžbě dřeva nebo při nějaké sofistikované službě.

V poslední instanci se celek dostatečnosti vztahuje ke jsoucnu, které už nemá charakter prostředku, nýbrž toho, kvůli komu původně chápeme v praktickém ohledu, tedy kvůli pobytu, který je charakteristický tím, že mu o jeho vlastní bytí jde (tamt., s. 108).

Kvůli nám samotným, je tedy odpověď na případnou otázku, proč na sebe vůbec jsoucna v rámci celku dostatečnosti odkazují – proč pro nás vůbec mají význam (proč by měli na něco dostačovat). Podle Heideggera každý z nás takto svět již předchůdně odkryl, tj. tomu všemu už musíme rozumět (byť třeba nereflektovaně), máme-li být schopni uchopit do ruky kladivo jako nástroj. Heidegger proto celkovou souvislost vztahů a odkazů nazývá významností. Struktura (způsob pojmání) toho, do čeho (svět) je odkazováno, je tím, co tvoří tzv. světskost světa (tamt., s. 111-112).

Tím se dostáváme k dalšímu existenciálu, nazvanému „bytí ve světě“, který má odrážet ono předchůdné odemčení sebe sama, druhých, světa a ne lidských jsoucnen v tomto světě se nacházejících (tamt., s. 153-154). Jinak řečeno, právě proto, že pobyt existuje jako „bytí ve světě“, tak nikdy není tím způsobem, že by se někde vyskytoval a následně navazoval poměr ke světu při seznamování s ním. Nejsem zprvu subjekt vsazený do světa, který svět a jeho rozmanité obsahy teprve poznává, nýbrž jelikož jsem na způsob „bytí ve světě“ a nějak již mu jakožto celku rozumím, mohu teprve poznávat. S postupujícím výkladem by mělo být stále jasnější, co se tím myslí.

Co se týče každodennosti, je v tomto modu druhý vnímám zpravidla podle toho, čím se zabývá. Společné bytí lidí má v rámci modu každodennosti velmi specifický charakter: neustále přítomná starost vůči druhým spočívá v tom, že chceme druhého dohonit, nebo si udržet náskok, který před ním máme (tamt., s. 156). Rýsuje se nám zde tedy představa, že Heidegger vidí pobyt původně jako pohlceného okolním světem, v němž je třeba se prosadit (vstřícnější výraz seberealizace na principu věci nic nemění). Cíl, o který jde evidentně i ostatním, se manifestuje jako soupeření. Pojdme se tedy na celou záležitost podívat podrobněji, přirozeně z hlediska konstitutivních rysů.

Ono původní bytí pobytu v praktickém ohledu a každodennosti je podle Heideggera důsledkem podřízenosti „druhým“, tj. anonymní mase bytující stejným způsobem. Chceme-li tedy problém klasifikovat z hlediska individuality pobytu, pak lze říci, že anonymní masa, pro níž je charakteristické specifické bytování, totiž v modu každodennosti a v praktickém ohledu, takříkajíc přířkla pobytu bytí stejného rázu, takže pobyt není sám sebou, *jeho* bytí mu bylo „odňato“ (tamt., s. 156). Podřízenost druhým a závislost na nich je implicitně obsažena právě v porovnávání se s druhými (Kouba, 2006, s. 89). Dynamika tohoto vztahu je tedy následující: pakliže se snažím prosadit v rámci všeobecně přijímaných konvencí, pak jsme právě těmto konvencím podřízený. Jsem-li podřízený, pak nerozhoduji o tom, co je rozumné, a tedy co by se mělo, resp. nemělo dělat. My sami pak patříme k druhým a upevňujeme jejich moc. My všichni, pakliže se zdržujeme v modu každodennosti, jsme druzí. Absence individuality nám nedovoluje hovořit o *někom* konkrétním, vždy jsou to nějací neurčití *oni*, včetně nás. Podřízení se neosobní vládě ostatních je pro Heideggera (2002, s. 157) dalším existenciálem a nazývá jej jako „ono se“ (das Man). Jedná se tedy o existenciál poukazující na to, že každý z nás je původně a většinou poplatný veřejnému mínění.

Jeden jako druhý, žijeme ve světě, v němž je původně okolí po ruce, a tedy je obstaráváno jako veřejné prostředí. Tato veřejná anonymita předepisuje způsob bytí každodennosti. Poskytuje vodítko k tomu, co je cílem; totiž nevybočovat, udržovat se v mantinelech toho, co se sluší a patří, co se považuje za platné a co za úspěšné. Vyjádřeno autorem jedním slovem, v tomto modu nám jde o průměrnost a to chápanou jako existenciál, tj. konstitutivní rys naší existence. Jak bylo řečeno výše, není radno se příliš držet všeobecného významu pojmu. Průměrnost vyjadřuje nevybočování, nikoliv představu, že by snad úspěch nebyl žádoucí.

Zde je na místě zdůraznit, že každodennost a praktický ohled jakožto původní a většinové mody lidského bytí nejsou něčím, co by snad bylo důsledkem partikulárního společenského zřízení a co by bylo možno s vývojem společnosti odstranit. Že je pobyt původně ztracen v takovém světě, jehož světskost má charakter celku dostatečnosti a že se podřizuje druhým, je pro pobyt neodňatelné.

Níže se ukáže, proč to tak je. Co si pod tím představit? Např. veškerá „už bych měl/měla“ (mít vystudováno, vlastní bydlení, stálého partnera, dítě...), dále pak podřízenost „maloměšťácké“ morálce a trendům. Diktát veřejnosti není fixně daný, může se napříč věky měnit a také se mění. Zásadní je, že původně a většinou se mu podrobujeme.

Heidegger dochází k závěru, že bytí ve způsobu každodennosti a průměrnosti je neautentický způsob bytí, pobyt není sám sebou, není individualitou („odnětí“ bytí ve smyslu odnětí mého bytí). Autentické bytí vyžaduje existenciální modifikaci (tamt., s. 159-160).

Neautentický způsob bytí, v němž jsme zcela pohlaceni možnostmi a záležitostmi okolního světa, nazývá Heidegger upadáním. Jedná se o další o další konstitutivní rys, tj. existenciál. „Upadáme“ do anonymního „ono se“. V případě upadání však Petr Kouba (2006, s. 101) odkazuje na Fridricha-Wilhelma von Hermanna, který upozorňuje, že výraz upadání je zavádějící, jelikož zahrnuje jak neautentickou existenci, tak autentickou. Upadání má vyjadřovat obstarávající bytí u jsoucna vůbec, pročez je vhodnější volit výraz *bytí u* (von Herman, 2004, s. 198-224).

Pro každodenní způsob bytí je charakteristické, že žádoucí je povznesená nálada. Rozmrzelost je nežádoucí, snažíme se jí nepoddávat, ideálně se jí vyhnout. Jinak tomu přeci ani nemůže být. Je-li veřejná anonymita garantem správného, spokojeného žití, tj. diktuje nám, co se má a co se nemá, co je a co není správný přístup k rozličným aspektům našeho života, pak si nelze rozmrzelost, nespokojenost či smutek vyložit jinak než jako selhání. Něco, co je potřeba odstranit. Pakliže nás přeci jen špatná nálada přepadne, více než co jiného se nám skrze ni odemyká, že naše bytí má podobu břemene, tj. že jsme a bytí máme. Zde je řeč o onom všem dobře známém stavu, v němž se vlastní existence jeví jako něco, co je potřeba vydržet. Proč, to zatím nevíme. Abychom se mohli pohnout dále, bude třeba představit další existenciál, který vymezuje právě oblasti nálady, totiž rozpoložení (Heidegger, 2002, s. 165).

Rozpoložení jakožto existenciál teprve umožňuje konkrétní náladu pobytu, přičemž ten je zpravidla vždy již nějak naladěn (tamt., s. 165). Zaměřím se na

zmíněnou představu bytí jako břemene. Výraz břemeno volí autor proto, jelikož břemeno definujeme jako to, co je třeba nést. Pobyt si tedy nese nějaké břemeno, což v případě bytí znamená být tím jsoucnem (bytovat jako to jsoucno), jemuž je pobyt vydán (jehož bytí nese). Pojem břemene je zásadní, jelikož skrze něj se vysvětluje jeden z klíčových prvků v rámci argumentace ohledně podřízenosti diktátu veřejnosti. Vysvětluje se tím důvod toho, proč bychom měli být podřízení, proč se vůbec „dobrovolně“ zbavujeme odpovědnosti za vlastní existenci, tj. proč ji předáváme do rukou anonymní masy (hlavně pak jako dospělí lidé). Ta nám totiž od zmíněného břemene, tj. od odpovědnosti za vlastní bytí, poskytuje úlevu. Pakliže nerozhodují, efektivně se zbavují zodpovědnosti za vlastní existenci – naplnění vlastního potenciálu. Proč by ale ztráta odpovědnosti za vlastní existenci měla mít právě povahu úlevy? To se ukáže v dalším výkladu.

Zmíněný specifický modus rozpoložení každodennosti nám totiž pouze odemyká, „že jsme a bytí máme“. „Odkud“ a „kam“ zůstává zastřeno. Důvodem je to, že bytí pobytu jako břemene a specificky to, „že jednoduše jest a bytí má“, je odemčeno v rozpoložení (v náladě) a případné poznání může jedině konstatovat, že tomu tak je. Pídit se, proč pobyt je a kam by měl směřovat, může přijít až posléze (tamt., s. 166-167). Zde je navíc nutné doplnit, že toto „odkud“ a „kam“ nemůže být stejného řádu jako rozpoložení odemčené „že“, jelikož poznání musí vždy z „že jest a bytí má“ vycházet jako z původněji ustanoveného fundamentu, který lze vždy pouze konstatovat.

Z ontologického hlediska vede analýza faktu, „že pobyt je a bytí má“ (aniž by věděl cokoli dalšího) k závěru, že lidské bytí má charakter vrženosti. Vrženost je tedy dalším existenciálem, přičemž výraz vrženost má charakterizovat fakt, že se jedná o fakt odemčený v rozpoložení samotném, který není založen ve vnímajícím sebekonstatování (sebereflexi), tj. nemá charakter nahlédnutí předpokládající pobyt jakožto vyskytující se jsoucno, které poznalo, že musí být, jelikož přeci sebe samo reflektuje. Právě kvůli tomu, že povaha lidského bytí je odemčena pouhým rozpoložení, před intelektuální reflexí, je možné uspokojivě vysvětlit nejen to, že v modu každodennosti pobyt tohoto odemčení nedbá, že si jej neuvědomuje (odemčenost rozpoložení nevyžaduje reflexi), nýbrž i vypozerovaný fakt, že v

každodenním životě pobyt nepochybuje o vlastním bytí ani o jeho smyslu (že by být měl). Pro nás je každopádně zásadní, že ačkoliv se pobyt snaží náladu odemykající bytí jako břemeno zahnat, přesto bylo poskytnuto vodítko pro další zkoumání.

Pakliže na základě dosud uvedeného platí, že lidské bytí je vždy již předchůdně naladěno (konstituováno rozpoložením) a zároveň platí, že odemčení lidského bytí rozpoložením má podobu nereflektované vrženosti, pak nutně platí, že se původně pobyt ve svém bytí nevyzval (tamt., s. 176).

Je na čase představit další existenciál a tím je rozvrhující rozumění. Stejně jako všechny existenciály, i rozumění teprve umožňuje veškeré formy poznání (tamt., s. 174). Rozumění je vždy již nějak naladěno, tudíž zatímco skrze rozpoložení odemykáme, „že jsme“, skrze rozumění pojmáme, „jak“ jsme, tj. odráží se v něm, jakým způsobem světu (sobě a svému okolí) rozumíme, čímž se otevírá určitý, pro konkrétní individuum specifický, okruh možností.

V rozumění jakožto existenciálu je mi umožněno nějak rozumět právě tomu, o čem bylo výše pojednáno v rámci starosti, tzn. jde mi zpravidla o mé bytí. Konkrétní rozumění se pak zračí v rámci specifického způsobu bytí. Tak např. pokud jde neautenticky existujícímu pobytu o hromadění majetku, vylepšování společenského postavení apod., pak mu jde v posledku právě o jeho bytí. Jeho bytí je tím, kvůli čemu to vše dělá a jeho partikulární rozumění je manifestací toho, jakým způsobem rozumí svým možnostem.

Možnost zde právě nesmíme chápat v absolutním smyslu slova, jelikož v absolutním smyslu slova je možnost charakteristická svou předchůdnou nepostihnutelností (kladení kritérií jde proti přirozenosti možnosti jakožto možnosti). Avšak možnost jako existenciál je pro pobyt mimo jiné důsledkem rozpoložení. Vždy jsme se již v určitých možnostech ocitli, čímž jsme nutně jiné nechaly padnout (a jiné ani neviděly). Tudíž řekne-li se, že rozvrhující rozumění a rozpoložení jsou odpovědné za okruh mých možností, myslí se tím nejen to, že svému bytí rozumíme jako něčemu, oč nám jde, ale také *jak* konkrétně. Tak je pro neautenticky existující pobyt charakteristické, že se snaží mermomocí vyhnout těm stavům, v nichž se mu bytí ukazuje jako břemeno, předává odpovědnost za

vlastní existenci druhým, což se projevuje úlevou. V rámci partikulárního rozumění je pak dán partikulární okruh možností. Zjevná souvislost mezi potlačováním rozmrzelých stavů, v nichž se bytí odkrývá jako břemeno a úleva, jež je důsledkem ztráty odpovědnosti za vlastní bytí, poskytuje vodítko k dalšímu zkoumání.

3. Úzkost jako zásadní nálada existenciálu rozpoložení

Náladu, v níž se vyjevuje bytí jako břemeno, nazývá Heidegger jako úzkost. Než bude pokračovat výklad o zbývajících existenciálech, je nutno o úzkosti pojednat. I když se totiž sebevíce snažíme o udržení se v modu veřejné anonymity, tíha naší existence je nám vždy už odemčena, a to právě skrze úzkost (Kouba, 2006, s. 90). Úzkost se manifestuje vědomím vlastního bytí jako břemena, avšak pokud neuhneme (nebudeme se ji snažit zahnat a zase se „ztratit“ ve veřejném životě), ukáže nám podrobněji, proč nám je vůbec úzko. Úzko nám není z žádného konkrétního jsoucna ve světě, nýbrž z „bytí ve světě“ jako takového, tedy ze samotného bytí. Přestože je totiž pobyt bytostí, která se vždy už k bytí nějak vztahuje (určitým způsobem jsoucnům vždy už rozumíme), v rámci neautenticity se od bytí zpřístupněného skrze úzkost odvracíme. Nezastírání si, neuhýbající pohled na vlastní bytí totiž spadá v jedno s konfrontací s vlastní smrtelností (Heidegger, 2002, s. 290).

Smrt se zde manifestuje jako absolutní nemožnost dalšího pobývání. Smrt jako naše nejzazší možnost, za kterou už žádné další možnosti nejsou. Avšak pakliže se odvracíme od své nejzazší možnosti, totiž smrti jako neodvratitelného faktu, pak z toho plyne, že se tím zároveň odvracíme od svého nejvlastnějšího „moci být“ (tamt., s. 209-291). Jak bylo řečeno výše, rozumějící pobyt je vždy už nějak naladěn a to ovlivňuje jeho možnosti. A pakliže je pro neautentickou existenci charakteristické, že uhýbá před konfrontací s vlastní smrtelností, a tedy před svou nejzazší možností, pak právě vědomí vlastní smrti citelně chybí při rozvrhování možností.

Pro neautenticitu charakteristické zastírání si vlastní smrti se manifestuje takto: smrt je cosi cizího a nežádoucího, něco, k čemu sice dochází a jednou to musí přijít, ale nás se to zatím netýká. Je tam kdesi venku, je to smutná záležitost, když k ní dojde, ale náš život jde dál. Anonymní „ono se“ nám poskytuje uspokojení a uklidnění, neboť nás odvádí od možnosti smrti (Kouba, 2006, s. 114). Úzkost ze smrti, k níž dochází, a která má být podle Heideggera výzvou (takřikajíc prvním krokem) k „nalezení sebe sama“ (neboť můj čas je omezen), jest veřejností modifikována ve strach ze smrti. Tato modifikovaná nálada je následně pojata jako

slabost, kterou by si pobyt vůbec neměl připouštět. Měl by zachovat lhostejný klid vůči faktu umírání, nebýt zbabělcem, podléhat ponurým myšlenkám. Ale to je v posledku útěk (Heidegger, 2002, s. 290-291).

Teprve když počítáme s vlastní smrtelností, když si nic nezastíráme, můžeme dosáhnout autenticity – je třeba v sobě probudit odvahu k úzkosti ze smrti. V rámci autentické existence si jdeme svou vlastní cestou, jelikož při rozvrhování vlastních možností před ničím neuhýbáme. Tak jsme schopni přesáhnout neautentickou existenci, což ústí v pojmání našeho okolí jiným způsobem (tamt., s. 334).

Rozdíl mezi autentickou a neautentickou existencí je tedy v tom, zda si pobyt opravdu rozvrhuje své možnosti z vlastního „moci být“, nebo se naopak vydává možnostem odkrytým ve světě našeho okolí, v nichž se sám sobě ztrácí (Kouba, 2006, s. 101). Opět je třeba připomenout, že možnost nesmíme chápat v absolutním smyslu slova. Každý z nás má určitý potenciál, pomyslné hranice v rámci rozvrhu vlastních možností. A právě skrze neautentickou existenci lze formulovat rozdíl mezi principiální nedostupností nějaké možnosti a uhýbání před možnostmi potenciálními. Neautentická existence, charakteristická útekem před konfrontací s nejzazší možností, tj. smrtí, má proto podobu privace, a nikoliv principiální nemožnosti.

Zbavení možnosti rozumět si z veřejné anonymity má za následek rozpad celku dostatečnosti a významnosti, náš dosavadní vztah ke jsoucnům se ztrácí. Vazby jsou zpřetrhány, neoslovuje nás nic z toho, čemu jsme dosud rozuměli a uvědomujeme si vlastní nezajištěnost a nezaopatřenost. Nezajištěnost a nezaopatřenost ústí v osamocení. Osamocení, tj. vytržení ze vztahů k věcem a druhým má podobu hroživé nehostinnosti (tamt., s. 68, 91). Právě v tomto momentě může dojít k individuaci, tj. objevuje se možnost modifikovat neautentickou existenci na autentickou. Přejít od neautentické k autentické existenci rovná se přechodu od odkrytosti jsoucen k odemčenosti bytí (tamt., s. 77).

Tak se ukázalo, že zahánění úzkosti (či modifikace) má charakter útěku, totiž útěku pobytu před jeho autentickým způsobem bytí – moci být sebou samým,

tj. tím, kým opravdu má být. V rámci každodennosti již není překvapující, že je tento útek nereflektovaný. Pouhé zaměření na specifický způsob rozpoložení stačí k tomu, aby byl autentický způsob bytí odemčen jako ten způsob bytí, před kterým se odvracíme (odvracíme v každodennosti, nyní se naopak zaměřujeme na to, co neautentické bytí v každodennosti odkrylo a co nereflektuje). Tak lze v úzkosti jakožto příčině ztráty významnosti vidět výzvu k autentickému pojetí bytí, tj. k takovém pojetí bytí, které je vymaněním se z okovů veřejné anonymity a nalezením sebe sama. Avšak právě jen výzvu, ježto úzkost sama ještě není autentickou existencí (a jak se ukázalo výše, ani neautentickou), nýbrž nám teprve možnost pro autentickou existenci odkrývá (tam., s. 106). Pobytu hrozí, že hrozivou nehostinnost úzkostí neustojí a uhne zpět do neautenticity, případně v ní uvázne a odsoudí se tak k izolaci a osamění (tam., s. 107).

Úzkost je klíčovou naladěností v *Bytí a čase*, jelikož skrze ni můžeme dosáhnout autentické existence. V *Zollikon Seminare a Grundriss der Medizin und Psychologie* tomu tak již není, zde se naopak úzkost stává výrazem nesamostatného, a tedy nesvobodného pobytu (tam., s. 141).

Cílem je však stále takový způsob bytí, který umožňuje rozvíjet možnosti ze svého vlastního „moci být“, tj. neomezovat se v rozvrhu svých možností. Pro Heideggera, resp. pro Bosse je úzkost stále něčím, skrze co lze dojít k vědomí konečnosti, a tedy přijmutí vlastní smrtelnosti, což vede k žádanému vyvázání se z neautentické existence, a tedy na jednu stranu stále ústí ve větší míru otevřenosti. Zároveň je však pojímána i jako uzavřenost právě proto, že odkrývá smrt jako nejzazší možnost, za kterou už žádné další možnosti nejsou, tj. v posledku jako nicotu, jako konec všeho. Autentický byl v *Bytí a čase* pobyt právě proto, že dovedl vědomí vlastního zániku ustát, tj. rozvrhovat si své možnosti s vědomím tohoto zániku. Podle Bosse však takové pojetí smrti principiálně vede ke strachu, a právě ti lidé, kteří se smrti nejvíce bojí, budou mít i největší úzkost ze života. Byť jsou schopni hrozivou nehostinnost úzkosti ustát (je zde přítomen prvek heroismu, neboť překonání strachu je teprve statečností) (Boss, 1975, s. 295-299).

Klíčem je tedy stále vyrovnaní se s vlastní smrtelností, avšak pojetí smrti, které teprve vede k nejzazší otevřenosti, tj. neomezenému rozvrhu vlastních

možností, a tedy zření veškeré významovosti a celku dostatečnosti tím nejzřetelnějším způsobem, se nám ukazuje skrze naladěnost uvolněné pohody. V rámci uvolněné pohody se vyrovnáváme se vším, s čím se setkáváme. Tím je nám umožněno uskutečnění všech vlastních možností chování, což s sebou přináší pocit štěstí. Skrze uvolněnou pohodu bychom právě měli pojímat i možnost vlastní smrti. Možné je to díky tomu, že přestože se smrt stále odemyká jako nicota, má podobu mohoucnosti propustit všechno jsoucí. Podle Bosse lze skrze uvolněnou pohodu pojímat smrt jako odlišný druh bytí, smrtelníkům nedostupný, tj. nikoliv jako tísnivou nicotu (tamt., s. 311).

Spíše než o nekonzistenci se v Bossově, resp. Heideggerově změně přístupu ke smrti ukazuje problematičnost a komplexita tohoto fenoménu. Stále platí, že důstojné chování ke smrti spočívá v ustavičném snášení vědění o vlastní smrtelnosti, což je podmínka pro vyvázání se z neautentické existence (tamt., s. 312). Heidegger je konzistentní v tom, že utíkání před smrtí, její degradace na cosi cizího, nás se netýkajícího, je rysem neautentické existence. Avšak už není jisté, že vědomí vlastní smrti musí být prostoupeno úzkostí, v níž se odemyká jako nicota. Odemčení smrti skrze úzkost má charakter heroického patosu – se vztyčenou hlavou čelíme hrozivé nehostinnosti (Kouba, 2006, s. 152).

Pakliže však smrt pojímáme skrze rozjasněný klid jako přechod do nějakého jiného, smrtelníkům nedostupného způsobu bytí, pak Petr Kouba právem upozorňuje, že takové pojetí smrti pozbývá naléhavosti z *Bytí a času* (tamt., s. 156). To se pak jeví jako problém hlavně z toho důvodu, že ztrácí-li smrt na naléhavosti, klesá přesvědčivost tvrzení, že jeden z důvodů pohroužení se do neautenticity tkví ve uhýbání před smrtí. Avšak to platí jen zdánlivě, jelikož z hlediska vztahu ke smrti je neautenticita a úzkost pojímána stále stejně. Neautentický pobyt před smrtí utíká a neuhýbající nahlížení na smrt skrze naladění úzkosti si stále zaslouží respekt. Ostatně i Boss považuje bolestný vhled do konečnosti lidské existence a její odloučenosti od toho, co je absolutní a nepodmíněné, jehož se nám dostává skrze úzkost či existenciální smutek, za projev lidské velikosti. Přesto trvá na tom, že i takový vhled není plnou otevřeností, a tedy nemůže takto naladěný pobyt prohlásit za autenticky existujícího. Tou je právě uvolněná pohoda.

Osobně mám dojem, že se tu v případě rozdílu mezi raným a pozdním Heideggerem k autenticitě něco přidává. Klíčovým pojmem pro autenticitu byla v *Bytí a čase* odhodlanost. Jinými slovy zde Heidegger odsuzuje svého druhu slabost – neschopnost podívat se takříkajíc smrti do tváře. Toto je podmínka, která se nemění. Tento aspekt by se bez nadsázky dal označit za mravní, jelikož nezastírání si možností je závislé na upřímnosti a odvaze pobytu. Avšak, řečeno s Aristotelem, nejen kritériem mravních ctností je posuzována autentická a neautentická existence, nýbrž i rozumových. To je zjevné hlavně u pozdního Heideggera, jelikož zatímco podmínky mravní se nemění (upřímnost, nezastírání si), interpretace smrti, resp. fenomén, skrze který smrt odemykáme, už ano. Tento aspekt je neméně zásadní, což lze vidět na analogii s Aristotelem, podle kterého jsou mravní ctnosti podmínkou dobrého života, nikoliv garantem. Tím jsou rozumové ctnosti, konkrétně rozumnost. Netroufám si klást paralelu mezi Heideggerovu koncepcí rozvrhujícího rozumění v rámci problematiky autentičnosti a Aristotelovým praktickým rozumem a rozumností, minimálně mi však přijde, že v rámci rozvrhujícího rozumění, konkrétně při problematice autentické a neautentické existence, hraje koncept podobný Aristotelově rozumnosti zásadní roli. Stejně jako se úmysl mravního člověka při praktické činnosti počítá, avšak úspěšné zvládnutí situace je závislé na rozumnosti, tak stejně i nezastírající pohled, tj. neuhýbání před žádnou z možností, kterých je partikulární rozvrhující rozumění schopno, jest zásadním předpokladem, avšak konkrétní podoba rozvrhnutých možností je zásadně ovlivněna pojetím či rozuměním klíčovými pojmy (a tedy klíčovými situacím). Tak se v posledku neuhýbající pohled do tváře smrti skrze úzkost liší od toho skrze uvolněnou pohodu právě v tom, že může mít za následek jiný rozvrh možností. Pokud tedy Heidegger, resp. Boss prohlašuje úzkost za neautentickou, jedná se o strach z důsledků, které pro život může mít takové chápání smrti, které jest právě strachem prostoupeno.

4. Existenciály prostorovosti a časovosti

Posledními dvěma existenciály, které je třeba probrat, jsou časovost a prostorovost pobytu. Lidská existence je časoprostorovou otevřeností, která vymezuje okruh pojímatelného a vztahové možnosti chování. Svobodná otevřenost pobytu je vždy při prostoročasovém pojmání předpokládána. Danosti nás oslovují tak, že se staví před pobyt a oslovují ho svými významy.

4.1 Prostorovost

Prostor je pro pobyt původně otevřeností, volností a prosvětleností, v rámci této otevřenosti nás v prostoru oslovují přítomné danosti (fenomény) se svými významnostmi a odkazovacími souvislostmi. Pakliže je pobyt otevřeností umožňující prostorovost, pak nutně prostorovost nemůže být touto otevřeností. Mým základním rysem je tedy otevřenost, volnost a prosvětlenost (Boss, 1975, s. 244). Původně v otevřenosti daný prostor je nereflektovaný, je vždy již předpokládán, neboť je tím, v čem odkrýváme příruční jsoucná (viz výše, jsoucná mající charakter prostředku). Tento prostor je ohraničen horizontem známosti a samozřejmosti, pobyt je s ním v rámci svého každodenního zacházení s příručními jsoucnými důvěrně obeznámen. V rámci každodenního zacházení pobyt vždy již předchůdně rozlišuje vlevo, vpravo, blízko i daleko. Tak jsem vždy již ve vztahu s tím, co se mě dotýká, přičemž povaha vztahu je dána tím, zda je mi ono jsoucné lhostejné či mě zajímá. Blízkost a vzdálenost jsou tedy vždy již odkryty a původně nikoliv v rámci kvantifikovatelnosti – s kvantifikovatelnou vzdáleností nesouvisí (tamtéž, s. 248).

Existenciální prostorovosti pobytu se samozřejmě týká i naše vlastní tělo. Tělo jako prožívané tělo, tj. jako původně odkryté tělo (der Leib) je ostře odlišeno od těla ve smyslu tělesa (der Körper). Pojetí prožívaného těla odpovídá výměru původní prostorovosti pobytu, což znamená, že tělesně jsem vždy již umístěn do blízkosti či vzdálenosti k tomu, k čemu se vztahuji (tamtéž, s. 281-282). Prožívané tělo je aktivně zapojeno do celkového kontextu prostorovosti, v němž původně

unikátním způsobem překonává vzdálenosti a udržuje svoji zaměřenost. Jakožto tělesný je pobyt vždy již u toho, co vnímá, což platí jak pro upřenou pozornost, tak pro nejméně tematický vjem (tam., s. 245). V rámci výkonu vnímání jsem tedy dalece za hranicemi svého materiálního těla.

Mé prožívané tělo je neodňatelné při veškerém vnímání, a tedy všechny mé fenomény jsou tělesné. Kdykoliv zpřítomňujeme, vzpomínáme, fantazírujeme či myslíme, vždy pojmáme ve smyslových kvalitách (kontury, barvy, tóny, vůně, chutě atd.). To platí i pro případ čistě abstraktního myšlení, neboť i tehdy je takové zpřítomňování ve vztahu k tomu, co jsme viděli v učebnicích matematiky či slyšeli na přednáškách (tam., s. 274-275). I pro myšlení totiž platí to, že nechává vynořovat to, co nás oslovuje v rámci časoprostoru (tam., s. 301). Pobyt pak v nejvyšší míře existuje pro sebe charakteristickým způsobem v takových chvílích, kdy jeho tělesnost ustupuje do naprostého pozadí a to, s čím se setkáváme, si nás zcela podmaňuje. Tělo tak není při v pravdě lidském chování pro jednajícího vůbec zde (tam., s. 274).

Jakékoliv vztahování se k něčemu označujeme jako tělování (das Leiben), přičemž tělování je projevem určitých způsobů chování. Oblast možností mého tělování se kryje s hranicemi otevřenosti mého světa – jsou identické (tam., s. 278). Tím se nemyslí nic jiného, než že tělování je závislé na míře otevřenosti, tj. na mé schopnosti odpovídat nárokům okolí. Tak se např. patologická uzavřenost vůči druhým může projevovat tak, že postižený není schopen navázat k osobě, která mu přijde atraktivní, jiný vztah než v podobě sexuálního charakteru. Nutno zdůraznit, že v základu stojí bytostná otevřenost pobytu, tzn. nikoliv proto, že máme smyslové orgány, můžeme je používat, nýbrž protože jsme otevření, můžeme používat smyslové orgány, kterými disponujeme (tam., s. 282).

4.2 Časovost

Výklad o časovosti je nutno vést v podobě ohlédnutí za několika dosud probranými existenciály, neboť z hlediska časovosti je odkrýváme mimořádným způsobem. Na mysli mám konkrétně starost, vrženost, upadání a rozumění. Vrženost jako

ocitnutí se ve světě, a to skrze předreflexivní rozpoložení, evidenci, že vždy již jsem. Upadání, resp. „bytí u“ jako existenciál, skrze který jsme u jsoucna a konečně rozumění jako rozvrhování si svých možností. Tyto tři existenciály jsou vzájemně se prostupujícími momenty pobývání (Kouba, 2006, s. 102). Tyto postihují všechny oblasti, které na ontické úrovni pobyt činí a udržují jeho „já“ pohromadě.

V rámci hrozivé nehostinnosti úzkosti se ukázalo, co se stalo, když došlo k rozpadu celku dostatečnosti a ke ztrátě významnosti – dosavadní nás už neoslovuje, naše schopnost starat se (zajímat) o druhé a obstarávat jsoucno výrazně utrpěla. U jsoucna jsme skrze existenciál upadání neboli „bytí u“ a právě upadání bylo v případě hrozivé nehostinnosti úzkosti zásadně omezeno (nic ve světě nás již neoslovuje – takříkajíc nám to nedává smysl). Je zjevné, že v posledku je to právě starost, která je dynamikou vrženosti, upadání a rozumění ovlivněna. Tyto tři jsou totiž třemi vzájemně nedělitelnými konstituenty starosti (tam., s. 101-102).

Z hlediska časovosti odpovídají vrženost, rozumění a upadání bývalosti, budoucnosti a přítomnosti. Jsem vržený, jelikož kam až pamatuji, už jsem někde a nějak existoval, zároveň vždy už rozumím jsoucnům, resp. Jejich bytí a bytí vůbec, a tedy si před sebou rozvrhuji své možnosti a konečně jsem v současnosti u jsoucna, starám se o druhé a obstarávám ve světě obsažená jsoucna. Spojení bývalosti, současnosti a budoucnosti dohromady tvoří jednotu. Heidegger je nazývá třemi časovými extasemi (tam., s. 72). Je to právě časovost, co jednotu tří momentů starosti zakládá a skrze časovost i této jednotě rozumíme (tam., s. 108).

Pobyt je bývalý, čehož zřejmost se ukazuje v rozpoložení. Ekstase bývalosti teprve umožňuje nacházení sebe sama na způsob rozpoložení, tj. teprve umožňuje rozpoložení. Budoucnost má podobu přicházení, v němž pobyt překračuje od neautentické existence k nejvlastnějšímu moci být, jež je původním výrazem jeho bytí v odemčenosti. Díky ekstasi budoucnosti jsme vždy již v předstihu před sebou (v posledku nám jde o naše bytí, kterému vždy už nějak rozumíme, tj. skrze budoucnost je umožněno rozumění). Naše možnosti, které se nám rozvrhují, se ukazují na základě setkávání se jsoucnem, tedy díky „bytí u“. Z hlediska časovosti se jedná o ekstasi přítomnosti, která umožňuje setkávání se jsoucnem, jejich

obstarávání a starání se o druhé. Přítomnost nám tedy umožňuje bytí u jsoucen, a tedy i to, že vůbec můžeme propadat jsoucnu a ztrácet se v něm, což má podobu kmitání od jedné možnosti k druhé (Heidegger, 2002, s. 385-386).

Díky ekstatické jednotě časovosti je možná transcendence od jsoucen k bytí, tedy právě skrze transcendenci může pobyt přecházet od jsoucen k bytí. Toto je základní výkon pobytu, jelikož skrze transcendenci není možné jen vykročit od ztracenosti ve jsoucnu, nýbrž právě o ni se opírají i veškeré jednotlivé skutky a postoje, jimiž se pobyt vztahuje ke jsoucnu. Jak totiž víme, pobyt vždy již nějak rozumí bytí, včetně toho vlastního. Obstarávání jsoucen i každodennost jsou právě jistým pojetím bytí příručních jsoucen i druhých. Tak je vztah k bytí vůbec a k bytí jsoucen možný skrze transcendenci a tato je zase možná jen díky jednotě ekstasi. Díky ekstatické jednotě tedy mohu dosáhnout i svého nejvlastnějšího moci být, což však, jak se výše ukázalo, obnáší vyjevení se pobývání jako odkrytí vlastní smrtelnosti, její nevyhnutelnosti, tj. bytí pobytu je odhaleno jako bytí k smrti. Tak se v časovosti zjevuje i naše konečnost (Kouba, 2006, s. 116-117). Podrobněji řečeno: zastírání si smrtelnosti, tj. upření pozornosti na konkrétní způsob existence (ontická úroveň, propadlost jsoucnu, neautenticita) a následně reflektování smrtelnosti, tj. zření našeho bytí jako bytí k smrti, a tedy přechod k reflektování bytí vůbec (ontologická úroveň, nikoliv konkrétní nereflektovaný způsob existování, nýbrž kontemplace nad tím, co to vůbec znamená být, v posledku autenticita). Smrt se tedy ukazuje být klíčovým fenoménem, ježto skrze ni se právě časovost odhaluje jako ontologický základ naší existence (Askay a Farquhar, 2006, s. 202).

Časovost jako celek je určována z budoucnostní ekstase, neboť skrze ni pobyt přichází ke svému nejvlastnějšímu „moci být“, když se vztahuje k možnosti vlastního konce. V takovém případě se totiž dostává do popředí rozumění, z něhož pobyt přichází ke své vrženosti a odemyká svoji přítomnost. Tak Heidegger (2002, s. 365) označuje budoucnost za primární dimenzi. Primární je tedy proto, jelikož díky ekstasi budoucnosti je nám umožněno autentické bytí, a právě ten pobyt, který přijímá možnost vlastního konce, existuje z ekstase budoucnosti. Pokud pobyt před svou smrtí uhýbá, pak naopak existuje ze své přítomnosti. Pobyt držící

se přítomnosti propadá světu našeho okolí a jsoucům. Jeho sebezporozumění se pak neodvíjí od jeho nejvlastnějšího bytí v odemčenosti, ale od veřejné anonymity a obstarávaného světa.

Ačkoliv žádná z časových ekstasí nemůže v ekstatické jednotě chybět (jednotu pobývání nelze rozbít), zpravidla jedna převažuje nad ostatními (budoucnost převažuje u autentické existence, přítomnost u neautentické existence). Tak je možnost rozvrhnout se k nejvlastnějšímu „moci být“ pro neautentický pobyt značně omezená, resp. může být i takříkajíc sveden na scestí. V rámci neautenticity vyčkává, co mu nabídne „svět našeho okolí“ a veřejná anonymita, zapomíná na osamocení svého vrženého bytí v odemčenosti, a tak si zpřítomňuje své možnosti obstarávání a starání se. Tak se v rámci neautentické existence manifestuje ekstatická jednota budoucnosti, bývalosti a přítomnosti jako vyčkávání, zapomínání a zpřítomňování (Kouba, 2006, s. 118-119). V takových stavech jsme ztraceni v okolním světě, žijeme přítomností, tj. hledáme rozptýlení, do nichž bychom se mohli ponořit. Kdo žije v přítomnosti, pro toho jako by se čas skoro zastavil.

Naopak autentická existence se dobrovolně uvádí do vrženosti (bývalosti), z níž získává smysl pro pochopení svých zděděných možností, aniž by se na nich stala závislou (zajišťuje si, že mu nehrozí dogmatické lpění na bývalém, nýbrž na základě všech svých rozvrhnutých možností nakládá se svou minulostí svobodně) (Heidegger, 2002, s. 417). Vždy tedy jedna ekstase rozhoduje či jsme jí dokonce zajati, ostatní dvě pak modifikovány. Vždy je tedy nutné pohlížet na pobyt z hlediska časovosti, tj. jednoty tří ekstasí. Tak psychické akty typu přání odkazují k modifikacím těchto tří časových dimenzí (Askay a Farquhar, 2006, s. 223).

Ekstatická jednota bývalosti, přítomnosti a budoucnosti je tím, co brání rozpadu „bytí sebou“. Takže pobyt se vždy může „najít“ (Kouba, 2006, 136). Jedině díky této jednotě může pobyt existovat dějinně, tj. být vždy již očekávající, zpřítomňující a uchovávací (tam., s. 129).

V rámci vydržování tří časových dimenzí se uskutečňuje umístění pobytu do vztahu vůči ukazujícím se danostem. Pobyt tedy vždy již umístěn nikoliv jen do časovosti, ale i prostorovosti. Lidská otevřenost je tedy časoprostorová a tato

otevřenost teprve umožňuje jednotlivá prostorová „kde“ a časová „kdy“ (Boss, 1975, s. 270).

5. Dějiny pojetí člověka

Tolik tedy ke stručnému náčrtu Heideggerova přístupu k člověku. Představa, kterou nám dosud uvedený výklad zprostředkoval, se zásadně liší od tradiční představy, jak ji prezentuje psychologie a přírodní vědy. Heidegger si klade nárok, že vymezil to, jak (si) pobyt původně a většinou rozumí (obecně se vztahuje k sobě a k okolí).

Jak došlo ke změně v současný obraz? K vědeckému přístupu, obecněji pak k teoretickému přístupu, dochází následujícím způsobem: pobyt zaujme specifický postoj, v němž se zdržuje veškerého užívání, zařizování a manipulování. Teprve když se např. sekera změní z nástroje či ze zbraně, tj. dojde k modifikaci v rámci celku dostatečnosti, v němž má jako nástroj či zbraň své místo, a stane se pouhým vyskytujícím se jsoucнем, teprve pak je možné nahlížet ji jako něco, co má specifický tvar, barvu, vlastnosti atd. (Heidegger, 2002, s. 83). Vědecký pohled jest pak právě specifickou konkretizací teoretického pohledu, s výše uvedenými předpoklady (měřitelnost, kauzalita, subjekt, objekt, homogenní časoprostor).

Pro pochopení naléhavosti celého Heideggerova a Bossova projektu je nutno zamyslet se nad tím, co je klíčové na následujících tezích: přírodní vědy a matematická fyzika dovedou člověka pojímat jen jako objekt, resp. matematicky postižitelný předmět, přičemž výpovědi zpronevěřující se jejich kritériím a metodám jsou odsunuty na periferii. Má-li být vědec konzistentní, nemůže jinak, než prohlásit fenomenologickou metodu za nevědeckou.

Toto by samo o sobě nebylo problémem. Problémem je zde dogmatické lpění na tezi, že jedině věda má ty správné nástroje, jak dospět k pravdě, a tedy realitě o sobě. Prohlášení, že přírodovědecký přístup není pro postihnutí pobytu, tj. kým je a jak existuje, vhodný, pak vychází ze samotného předmětu zkoumání, totiž pobytu. Právě v tomto momentě je totiž klíčová reflexe nad vhodností přístupu k problematice obecně. Připadá mi, že ten, kdo se zaobírá vhodností přístupu, a tedy se pohybuje spíše na půdě pragmatismu (tím se nesnažím škatulkovat Heideggera), si v první řadě musí dát pozor na to, aby předmět, který zkoumá, zařadil do vhodného kontextu, a teprve potom zvolil vhodnou metodu.

Trvat na přírodovědním přístupu k pobytu pak znamená tento krok zcela vynechat – pro vědce nemá smysl polemizovat o tom, zda jsou jeho kritéria a jeho metoda vhodná, protože podle něj je jediná správná.

Avšak i fenomenologa, který se domnívá, že nárok vědy byl oslaben tím, když Heidegger poukázal na naivitu představy, že by se jakémukoliv přístupu, včetně vědeckého, mohlo podařit vyhnout se ontologickým (nedokazatelným) fundamentům, lze nařknout z pochybení. Neboť vědecké fundamenty samy o sobě poučení o jejich přirozenosti nijak neoslabuje. Fyziologické projevy mozku budou i tak ověřitelné, porucha při tvoření serotoninu, dopaminu a noradrenalinu a jejich nedostatečné přenášení mezi synapsemi budou při zkoumání depresemi postihnutého pacienta i tak prokazatelné. Atraktivita vědeckého přístupu je pochopitelná, její přínos neoddiskutovatelný. A z pohledu vědy může fenomenologie stále stát na periferii. Klíčové je tedy něco jiného, totiž nárok na vhodnost. Tzn. v posledku je lhostejno, zda nám kritéria a metody vědy, resp. fenomenologie přijdou samy o sobě vhodnější, stejně tak lhostejno, který z přístupů vychází jako vítěz, když se oba přístupy porovnávají mezi sebou. Klíčová je jejich konfrontace s člověkem jako předmětem jejich zkoumání, konkrétně pak v rámci medicíny a terapie, protože teprve tehdy se vynořuje fenomén vhodnosti. Jediným relevantním protiargumentem vůči vědci tak podle mého názoru zůstává otázka, vyjádřeno jazykem Wittgensteina, zda se opravdu domnívá, že je vhodné upřednostnit jednu hru před druhou (tedy zda je opravdu nutné trvat v jistých oblastech na kritériu měřitelnosti). Dal by se použít i příklad Bossův, totiž zda vědec při hodnocení Picassova díla opravdu trvá na měření obrazců a zkoumání chemického složení barev.

Odlišný přístup vědy a fenomenologie ústí v diametrální odlišnost mnoha pro pobyt klíčových bytostných rysů, existenciálů. Začněme časovostí. V přírodních vědách se čas pojímá jako sled homogenních bodových „ted“, která lze měřit. Takto pojatý čas je jednodimenzionální v tom slova smyslu, že současné je prokazatelně jen aktuální „ted“ (Boss, 1975, s. 255-256). Avšak toto není ten čas, ve kterém pobyt existuje. Předně se jedná o modifikaci, neboť měřitelné je pouze to, co již bylo předem dáno (vědec pak tuto danost v rámci modifikovaného

pohledu klade jako něco, co zkoumá očima měřitelnosti). Čas je pro pobyt zpravidla „časem na něco“, tj. je v první řadě nadán významností, díky čemu je možný posun od něčeho k něčemu dalšímu (tamt., s. 258-259).

Ve vyprázdněném sledu jednotvárných stejností beze stopy charakteru „na něco“, není kam se posouvat, předchozí, současné ani budoucí nejsou nadány žádnou významností, nijak určitě se nerozprostírají a nejsou specificky nijak zařaditelné, tj. nejsou nadány žádnou kvalitou. Není se čeho chytit, není důvod (možnost) se změnit, zbláznit, zaměřit se na něco. Je jen jednotvárná stejnost; pojetí času, který je z hlediska naší existence naprosto cizí a nepřirozený. Můžeme v něm měřit a provádět výzkumy, ale nelze v něm žít. Mít na něco čas tedy není myšleno ve smyslu vlastnění času, nýbrž možnosti uskutečňovat různé způsoby chování, které předpokládají to, že očekávám budoucnost, smyslově vnímám současnost a podržuji si to, co je bývalé, tj. jedná se o již zmíněné tři časové ekstase. Toto pojetí času, totiž jednota tří časových ekstasí, jest oproti homogennímu pojetí času trojdimenzionální v tom slova smyslu, že všechny tři časové ekstase jsou v životě pobytu souběžné či současné. Právě převažování jedné z ekstasí, resp. omezení jiných, je odpovědné za neautentickou existenci pobytu, v případě extrému dokonce za patologické onemocnění. Chápat čas jako homogenní čas znamená nutně minout trojdimenzionální čas, který podle Heideggera odpovídá pobytu. Takto pojatý čas je integrální při *daseinsanalytické* interpretaci pobytu.

Zde je opět na místě připomenutí toho, oč nám jde. Vztahuje-li se homogenní čas na přírodní vědy, je to v pořádku, avšak opět je třeba oponovat, pokud někdo klade rovnítko mezi homogenní čas a čas o sobě či reálný čas.

Dalším modifikovaným existenciálem je prostorovost, přičemž příhodné je v rámci přehlednosti výkladu zároveň pojednat i o tělesnosti a pojmech subjektu, resp. vědomí. Jak bylo řečeno výše, za představu subjektu a objektu je odpovědný Descartes. Vyplývá z jeho koncepce dualismu *res extensa* (substance tělesnosti) a *res cogitans* (substance myšlení), která ústí v představu lidského bytí jako do sebe uzavřeného subjektu, jenž si reprezentuje objekty kolem sebe. Přírodní vědy jsou tomuto východisku poplatné a rozvíjejí jej. Vlivem vědeckého pohledu jest pobyt

pojat jako jsoucno, které se vyskytuje úplně stejně jako kámen, tj. objektivně zaujímá v prostoru objem odpovídající rozměrům jeho těla (der Körper). Do tohoto těla je následně vsazeno vědomí či „já“, které smyslovými orgány pojímá okolní svět. Částice dráždí naše receptory, přičemž vlivem sofistikovaného tělesného aparátu vzniká v mozku obraz daného jevu. V případě vnějšího podráždění je pak tento obraz projikován „ven“ do prostoru, který je také výsledkem reprezentace, tj. procesů probíhajících v naší mysli. Taková koncepce ve spojení s kritériem měřitelnosti a homogenního prostoru, máme-li jim být poplatní, ústí v několik závěrů, kterých je třeba se držet. Tělem se vždy myslí kvantifikovatelné tělo na způsob tělesa končící na hranicích mé pokožky. Reálným výskytem, tj. kde se já (moje tělo a do něj vsazené vědomí) nacházím, jsou myšleny souřadnice mého těla v rámci kvantifikovatelného prostoru. Z toho přirozeně plyne, že když myslím např. na budovu filosofické fakulty Univerzity Karlovy, musím konstatovat, že u té reálné nejsem, nanejvýš leda v myšlenkách. Čistě z hlediska vnímání jsem tedy na způsob kamery umístěným aparátem, který snímá homogenní prostor kolem sebe.

V rámci této koncepce je jednoduché stavět paralelu mezi člověka a sofistikovaného robota v rámci většiny situací. Do prostoru umístěný aparát s čidly může mít řídicí jednotku naprogramovanou takovým způsobem, že při pohybu dovede na specifickou vzdálenost čidly zachytit překážku a vyhnout se jí či se před ní zastavit, případně je schopen uchopit kvantifikovatelný objekt a předprogramovaným způsobem s ním interagovat. Naprogramování stroje pojímáme jako předchůdné vložení funkcí o různé komplexitě, přičemž procesy odpovídají představě kauzálního řetězce, tj. vstupy mají odpovídající výstupy. Jedná se o přísný determinismus, přičemž dovolíme-li si hovořit v případě takového stroje o rozhodování, máme tím na mysli funkci analýzy stroje podle specifických pravidel (např. statistiky), jímž je stroj v situaci poplatný (a tedy nelze hovořit o rozhodování ve smyslu svobodné vůle). Třetí osoba, která pohyb člověka a sofistikovaného robota pozoruje, může mít problém odlišit jednoho od druhého. Mezi filosofy a vědci jsou dokonce tací, kteří člověka považují jen za nebývale komplexní verzi sofistikovaného robota. Bytost, která je nedozírně sofistikovaná a schopna fascinujících procesů, ale v posledku stále determinovaná konečným počtem vstupů a výstupů, a tedy determinovaná i ve svém chování. Představa

člověka v rámci vědy je často taková, že pokud by bylo v našich silách zohlednit všechny příčiny, tj. jak vnitřní (lze si je představit jako vektory o různých směrech, které spolu vzájemně interagují) tak vnějších, které hýbou člověkem, dovedli bychom s naprostou určitostí determinovat jeho chování, a tedy měli důkaz, že podléhá kauzálnímu působení.

Heidegger a Boss takovou představu zásadně odmítají. Na úvod jejich protiargumentace je třeba zmínit, že z totožných účinků nelze usuzovat na totožnost původu (tamt., s. 241), takže pokud by se např. podařilo splnit Turingův test a někdo by chtěl výsledek testu použít k podpoře takových tvrzení, která se snaží něco vypovídat o povaze lidské inteligence, vnímání či vědomí, byly by takové snahy irelevantní. Musel by se dokázat stejný původ, což je důkaz úplně odlišného druhu. Neboť u robota dokážeme řídicí vzorce postihnout – sám člověk je tam vložil.

Hlavní výtka proti zmíněné koncepci je, že není objasněno, jaká je vůbec povaha vědomí či mého „já“ a jak může toto izolované vědomí dospívat k okolnímu světu a jak může okolní svět pojímat jakožto svět, tj. být si vědom přítomnosti okolí jako určité významnosti. Podle Bosse se totiž s takovým pojetím nedostaneme dále než ke zmíněnému sofistikovanému robotu, u něhož opravdu můžeme konstatovat, že je po vzoru ostatních neživých věcí na určitém místě v prostoru, prostorově končí na hranici svého těla (ve smyslu tělesa) a díky čidlům u něj dochází ke svého druhu registraci okolí, přičemž k okolí se „chová“ předem naprogramovaným způsobem. Tyto vzorce do něj však vložil člověk, tj. dovolíme-li si hovořit v případě vzorců u robota jakožto o tom, co pojímá svět našeho okolí v rámci určité významnosti, není to robot, který těmto významovostem rozumí. Robot vůbec ničemu nerozumí, jen provádí operace, jejichž řídicí jednotku do něj vložila bytost, která se teprve dovede vztahovat ke světu jako významnému. A opět jsme tedy u toho, že nevíme, co to vůbec je vědomí a jak se může v subjektu uzavřené vědomí vztahovat k okolí. Jak uzavřená jednotka dochází k poznání, že existuje svět?

Heidegger, resp. Boss nemusí tento problém vůbec řešit, neboť jejich východiskem karteziánský dualismus (a v posledku tedy koncepce subjektu a

objektu) není. Východiskem fenomenologie je „bytí ve světě“, tj. výše zmíněný existenciál, který má vyjadřovat to, že pobyt vždy již celý svět odemkl. Lidské bytí jest otevřeností pro oslovení ze strany jsoucn ve světě (Kouba, 2006, s. 35). Není tedy žádné předem kladené „já“ na způsob subjektu, nýbrž myriády určitých způsobů chování vůči tomu, s čím se setkávám (Boss, 1975, s. 251-253), přičemž jednota (zajišťující, že nedojde k rozpadu mě samotného) tohoto já opět není garantována konstruktem vědomí, nýbrž výše zmíněnými třemi momenty starosti (vrženost, upadání, resp. „bytí u“ a předběh) (Kouba, 2006, s. 102).

Pobyt tedy k okolí nedospívá, vždy je již u něj. Je u něj, neboť předchůdně odemyká svět v rámci významovosti a celku dostatečnosti a to vždy svět jako celek. (Omezení světa mým horizontem znamená omezení celku světa na můj individuální celek světa, avšak vždy již určitý celek!) Jedině jako nadáno určitým významem můžeme vůbec odkrývat něco jako něco.

Primát významu je naprosto zásadním zjištěním. Běžná představa je totiž taková, že ve světě je nějaký objekt, díky smyslům jej vnímám (je reprezentován v mysli jako právě *tento* objekt), následně v mysli objekt vyhodnotím, a pak se rozhodnu, jak s ním naložím. Toto Heidegger odmítá. Řekne-li, že vždy mám již nějaké porozumění bytí a že pojetí bytí je vždy již obsaženo ve vnímání jsoucn, pak se klade důraz na význam. Nejprve ze všeho vnímám význam objektu a teprve na tomto základě jej rozpoznávám jako příslušný objekt. Např. důvod, proč vidím tužku přesně tak, jak ji vidím (totiž v konkrétní vzdálenosti a *takto*), je ten, že vnímání implicitně zahrnuje uchopitelnost a využitelnost této tužky mojí rukou. Jinak řečeno: uchopitelnost tužky, tj. moje ruka, je již implicitně zahrnuta ve vnímání tužky (není registrace bez významu). Příklad s tužkou ilustruje právě i obsaženost mého těla ve veškerém vztahování – toto mají Heidegger a Boss na mysli, když hovoří o tělování (*das Leiben*). Proto Binswanger (1963, s. 114) prohlásil, že to, co vnímáme přednostně, nejsou počitky chuti, tónu, pachu atd., dokonce ani věci či objekty, nýbrž významy.

Ostatně, na problematiku významu se narazilo i na „druhé straně barikády“, totiž v robotice. Po původní zjednodušené představě přímočarého

pojímání objektu přišlo vystřízlivění v podobě zjištění, že je téměř bezpočet způsobů, jak lze objekt vnímat.

Ale jak máme rozumět tomu, že jsme vždy již ve světě? Fenomenologie neomezuje tělo na těleso (der Körper), nýbrž chápe jej jako prožívané tělo (der Leib). Hranice mého prožívaného těla nejsou totožné s hranicemi mé pokožky, resp. mých smyslových orgánů, nýbrž pouze s horizontem otevřenosti mého lidského bytí. Tak jsem podle fenomenologů opravdu u toho, na co se zaměřuji, jsem v ulici, kterou právě procházím, stejně jako u budovy filosofické fakulty, kterou si vybavuji. Nemyslí se tím tedy to, že bych se snad rozdvojil, spíš se tím fenomenologie snaží vymezit vůči teoriím vědomí, které vyžadují doplněk, že u fakulty jsem pouze v myšlenkách (a „mě“ uzavírají do vědomí na způsob kapsle). Takové tvrzení fenomenologie odmítá, neboť jej nelze v rámci výkonu vnímání prokázat. Jen v myšlenkách je podle Bosse nicneříkající dodatek, jehož nárok je dán východiskem subjektu a objektu. Ve zpřítomňování si pobyt zpřítomňuje objekt sám, takříkajíc stojí u něj a tento fakt nepotřebuje dodatek, že je tomu jen v myšlenkách. Tak je tvrzení, že stojím u filosofické fakulty odpovídající mé zkušenosti, zatímco tvrzení, že tam stojím jen v myšlenkách, odpovídá nároku na konzistenci s východisky, které jsem přijal (dualita subjektu a objektu).

A v souladu s tím byl výše vymezen i časoprostor. Původně je prostorovost odemčena tak, že se umísťuji do blízkosti, resp. do vzdálenosti ke jsoucňům ve světě podle toho, zda se mě něco týká, nebo je mi to naopak lhostejno (Boss, 1975, s. 248). Představa prostoru jakožto trojdimenzionální rozmanitosti možných míst jest v rámci praktického ohledu ještě zakryta (Heidegger, 2002, s. 130). Jak bylo řečeno výše při pojednání o prostoru a také primátu významu, původně je prostor dán spíše implicitně právě skrze relaci k určitému příručnímu jsoucnu. Tato relace má v praktickém ohledu charakter blízkosti příručního jsoucna. Blízkostí zde má Heidegger na mysli přístupnost příručního jsoucna, což znamená umístění vhodné, patřičné, uspořádané a přehledné, a to podle povahy toho kterého jsoucna. K takto patřičně umístěnému jsoucnu se nutně vztahujeme i směrově, avšak nikoliv způsobem odpovídajícím reflexi tří dimenzí, nýbrž v souladu s praktickým ohledem, tj. např. na stěně, na podlaze, na stropě apod.

Zásadní je, že prostorovost většinou vůbec nepojímáme tematicky. Pro nás jsou zásadní příruční jsoucna, přičemž k jejich uvolňování v rámci celku dostatečnosti nutně patří i předchůdné odemčení (svého druhu pochopení, či ještě lépe: obeznámenost) prostorovosti. Prostor samotný (o sobě) se nám takříkajíc zjevuje před očima teprve v případě specifické situace, např. při vyměřování pozemku. I zde se stále jedná o praktický ohled, avšak učinili jsme prostor tematicky přítomným. V tu chvíli může dojít k modifikaci pohledu na teoretický pohled, tj. pakliže se vzdáme praktického ohledu právě tematicky odkrytého prostoru, můžeme jej sledovat v čistém nahlížení. Dochází k uvolňování čistého homogenního prostoru. Mění-li se praktický ohled až v nejzazší pohled vědy o prostoru (fyzika), přirozeně dochází ke ztrátě specifického charakteru světa, jež je dán významností a celkem dostatečnosti a mění se na svět přírody (tamt., s. 140-141).

Tak je zjevné, že vždy už chápeme prostor a to tak, že pojmáme blízkost něčeho v dálce před námi, neboť je to např. ohrožující, přičemž sotva (ale přece) registrujeme vzdálenost půdy, po které šlapeme. A stejně tak čas, který je vždy časem na „něco“. Dovedeme zařadit dávno minulou událost, neboť jsme si vědomi obrovského „nánosu“ času (onen nános minulosti na určité události je jako oblázek pod hladinou, jak o tom mluví Merleau-Ponty), stejně jako tu nedávnou, neboť ji stále máme čerstvě v paměti, stejně tak prožíváme úmornost přítomné chvíle, když provádíme nanejvýš otravnou činnost a zároveň jsme otevřeni pro budoucí, neboť každá událost ústí v nám odpovídající rozvrh možností.

Fundamentální předpoklady jsou tedy vždy už dány, a to v rámci praktického ohledu, přičemž jen to, co je již dáno, může být pojato jako měřitelné (může být modifikováno). Tak se původně daný časoprostor mění na homogenní časoprostor, příruční jsoucno se mění na objekt a člověk, tj. ten, který se v rámci zaujetí teoretického, resp. vědeckého pohledu nyní jeví jako to, co se po vzoru objektů také nachází na konkrétním místě v homogenním prostoru a zároveň jako to, co se dovede k takto pojatému světu ze svého místa v prostoru vztahovat, se mění na subjekt.

Jedním z nejzásadnějších rozdílů, který z odlišného přístupu k člověku vyplývá, je odlišné pojetí motivace a s tím související koncepce svobody. Výše načrtnutý obraz, který člověka prezentuje jako sofistikovaný stroj podléhající kauzálnímu působení, vede k absenci svobody. A např. Freudova psychoanalýza opravdu člověka pojímá deterministicky. V rámci kauzality a vědomí pojatého jako svého druhu „věci“ se kladou kauzální řetězce počínající u pudů či instinktů a končící právě u projevů. Tak je pro moderní psychologii často příznačné, že chápe motivaci jako *causa efficiens* a zároveň *causa finalis*, přičemž rozdíl mezi motivací a příčinou nevidí a ani nemůže vidět (Boss, 1975, s. 372-373). Hovoří se o proudu tzv. psychologismu. A přestože na iluzornost reálné kauzality bylo již v minulosti poukázáno (Kant, kvantová fyzika), přesto psychologie (a medicína) nadále chápe např. symptomy v rámci psychodynamického mechanismu příčin a následků (největším extrémem tohoto přístupu je behaviorismus), případně hodnotí člověka, tj. jsoucno vzpírající se kritériu kvantifikovatelnosti, kalkulacemi statistiky (Hlavinka, 2008, s. 87).

Fenomenologie příčinu a motivaci ostře odděluje. Nestaví se jen vůči determinismu, tj. absenci svobody, ale i vůči triviálnímu popření determinismu, což ústí v pojetí svobody jako nekauzální vlastnosti – jako vlastnosti člověka garantující mu schopnost nepodmíněné volby. Takto rozumí svobodě přírodní věda, neboť je poplatná předpokladu kauzality. Vede-li totiž kauzalita k determinismu, tj. k absenci svobodné volby, vede absence kauzality k absolutní svobodě, tj. k absenci determinismu. Takové chápání svobody je důsledkem podřízenosti stejné perspektivě. Proto se mezi vědci diskuze o svobodě mnohdy omezuje pouze na polemiku o tom, zda ji máme, nebo nemáme (neboť věda nemyslí, jak řekl Heidegger).

Heidegger, resp. *daseinsanalýza* nabízí odlišné pojetí svobody. Jak víme, pobyt je definován jako otevřenost. Jsem otevřen pro oslovení, přičemž míra mé otevřenosti může být různá. Tak např. autentická existence se vyznačuje větší otevřeností, neboť zohledňuje ty možnosti, kterým se neautentická vyhýbá (zůstává vůči nim uzavřena). A právě míra otevřenosti jest mírou svobody, kterou pobyt disponuje. Otevřenost tu vždy je jakožto potencialita, avšak pobyt si ji

dovede zakrýt, přičemž v případě některých patologických onemocnění hovoříme o takové míře uzavřenosti, že jednání pobytu může navozovat dojem kauzálního působení (hovoříme pak o nesvobodném pobytu). Motiv je v rámci takového pojetí právě potenciální odpovědí na oslovení v rámci otevřenosti. Příčina v kauzálním smyslu nemá v lidské existenci místo (Askay a Farquhar, 2006, 217-220). Pojetí svobody jako otevřenosti pobytu a motivu jako odpovědi na oslovení v rámci otevřenosti jest klíčovým aspektem daseinsanalýzy. I na nich by mělo být mimo jiné patrné, jak zásadní jsou ontologické fundamenty pro konečné pojetí specifických pojmů (a v posledku pro interpretaci pacienta terapeutem).

6. Daseinsanalýza

Cílem této kapitoly je ukázat, jakým způsobem byla Heideggerova filosofie zprostředkována pro oblast psychoterapie. Na úvod je třeba říci, že v rámci psychoterapie se neptáme po bytí, případně po povaze bytí toho jsoucna, které má jedinečnou schopnost se po bytí ptát (pobyt), nýbrž po tom, co si počít s pobytím, jehož způsob existence se stal problematickým (Čálek, 2004, s. 31). O někom takovém řekneme, že je nemocný. Daseinsanalýza chápe nemoc jako neschopnost být tím, čím mohu v rámci svých jedinečných možností být (Hlavinka, 2008, s. 97). Tím se nám přirozeně dává i cíl daseinsanalytické terapie, totiž umožnit pobytu otevření se možnostem, které jsou přiměřené jeho existování (tamté, s. 109). Prozaicky řečeno, cílem je zlepšení vztahů k věcem a bližním (Condrau, 1998, s. 44-45). Vidíme tedy, že na úrovni psychoterapie jest analogie mezi autenticitou a neautenticitou na jedné straně a zdravím a nemocí na straně druhé. To nutně neznamená, že každý neautentický pobyt je nemocný, rozhodně to však znamená, že každý nemocný pobyt je neautentický.

Co se neautenticity týče psychoterapeutická daseinsanalýza vychází z Heideggerova pojetí nejen v její charakteristice, nýbrž i v přijmutí závěru, že neautentický je pobyt zpravidla zprvu a většinou. Jak bylo řečeno výše, nejedná se o stav, který by byl podmíněn kulturně. Důvod je následující: dítě zpravidla existuje nevlastním způsobem, neboť je zvenčí řízeno anonymními normami, které mu zprostředkovává společenství dospělých a vrstevníků (Čálek, 2004, s. 23) a zároveň platí, že motivace každého pobytu (ať je v konkrétním případě jakákoliv) předpokládá ostatní lidi ve společném světě (tamté, s. 90). Ostatně, takové tvrzení je vcelku triviální. Přesto se v naší schopnosti svobodně odpovídat tomu, s čím se setkáváme, zásadně lišíme. Partikulární motivace jest pak důsledkem zkušenosti, osobních „poučení“, která vykryštovala do osobních pravidel. Některá z těchto pravidel si jedinec osvojí svobodně, jiná nesvobodně (tamté, s. 116). Nárok kladený na rodiče a na společnost je očividný: dělat vše pro to, aby se dítě – v rámci svých možností – mohlo rozvíjet autentickým a sobě přiměřeným způsobem. Tomu je třeba samozřejmě nutno rozumět ve smyslu svého druhu přípravy, neboť vždy je nejprve nutná neautenticita.

V této kapitole jde především o představení, jakým způsobem probíhá terapie v praxi. V daseinsanalýze jde jednoznačně o tzv. předbíhající péči, tj. terapeutovi jde o to, aby pacienta dovedl k uvědomění, ke schopnosti potýkat se s událostmi života po svém, a tedy k samostatnosti. K otvírání dosud uzavřených možností se dospívá tzv. rozpouštěním odporů, přičemž odporem se rozumí nesvobodné zaujetí jistých myšlenkových vzorců a stavů v myšlení, náladě a jednání. Zde je zásadní podotknout, že pro úspěch terapie si nestačí odporovanou možnost pouze uvědomit, tj. intelektuálně reflektovat. Ostatně, toho si povšiml při terapii již Freud. Je nutno si tuto možnost v praxi postupně zkoušet – opravdu ji prožít. Nové myšlenkové vzorce, nově pochopené významy a odkazovací souvislosti, s kterými otevírající se pacient přichází do styku, musí být autenticky prožity, nikoliv pouze intelektuálně uvědoměny (Hlavinka, 2008, s. 110). Je tedy nutno určit význam těchto prožitků a jejich souvislosti v rámci celku existence daného jednotlivce. Na pozadí opět vidíme pilíř v podobě Heideggerovy teze: v posledku jde o porozumění bytí (Čálek, 2004, s. 80).

Terapeut se např. pacienta ptá, proč dělá věci, které ho nebaví, čímž se snaží vyzvat na přetřes jeho myšlenkové vzorce, a tedy jej vyvázat ze zavedených schémat v myšlení a zároveň z mezilidských vztahů a prožívání situací. Proces rozpouštění odporů, proces modifikace v autentickou existenci však není pouze jakousi variací na „dáblovu pokušení“, v němž by terapeut dával pacientovi ochutnat zakázaného ovoce. Autentická existence obnáší i uvědomění si, že lidský život je konečný, omezený, tj. že náš čas můžeme promrhat a naše volby obnáší odříznutí se od jiných voleb. (zde se odkazuje na smrtelnost, na lidské bytí jako na „bytí k smrti“). Pacient musí přijít na to, že naše „bytí ve světě“ se manifestuje smrtelností, a tedy v posledku (resp. původně) časovostí (Hlavinka, 2008, s. 111). Žít znamená nenávratně spotřebovávat svůj čas.

Terapeut klienta samozřejmě k ničemu nenutí – jak bylo řečeno, vede jej k uvědomění, přičemž respektuje jeho možnosti (limity) a jeho individualitu. V praxi k tomu dochází tak, že terapeut se v rámci rozhovoru přenáší od všední, každodenní tematiky, v níž je lidské pojetí bytí přítomno netematicky (pobyt si svého pojetí bytí většinou není vědom, resp. se jím nezabývá) právě k tomu

skrytému, nepojmenovanému a nevyslovenému, případně k tomu, o čem se ve „slušné společnosti“ většinou nemluví. Od pacienta se čeká, že formuluje své jedinečné osobní vztahy vůči čemukoliv, svoje pocity a nejintimnější porozumění tomu, s čím a kým se setkává. Jinými slovy: je nutno dopídit se k pacientovu vztahu k bytí. A opět je třeba zdůraznit: ze strany pacienta se nečeká jen uvědomění, nýbrž i artikulace významovostí a odkazových souvislostí (Čálek, 2004, s. 90). Ostatně, byl to právě Freud, který si povšiml faktu, že pochopení vlastního stavu, schopnost jej interpretovat, najít opravdový význam, má terapeutický, léčebný účinek. Jak však trefně podotkl Paul Ricoeur, takové zjištění je učiněno na půdě lékařství a filosof musí slovo lékaře respektovat. Avšak vysvětlení tohoto fenoménu je záležitostí filosofie.

Jistě není překvapující, že pro spoustu pacientů je podobná zkušenost naprosto nová. A i pro ty, pro které není, by měla mít osvobozující (rozumějme léčebný) účinek, neboť vedle toho, že terapeut má nástroje k tomu, aby pomohl, již samotná jeho role terapeuta mu poskytuje obrovskou moc. Už jen vstupem do místnosti, již rozumím jakožto ordinaci a konfrontací s osobou, které zase rozumím jako té, jejíž rolí je mi pomoci, se vytváří naprosto originální a neopakovatelná situace. Řečeno opět v duchu Wittgensteina, oba hráči tu hrají velmi specifickou hru.

Jak bylo řečeno v předchozí kapitole, autentický v pravém smyslu je ten pobyt, jehož vztah ke smrti má povahu uvolněné pohody. Pro daseinsanalytickou psychoterapii je tedy za uzdraveného považován ten pobyt, který je schopen naladit se do uvolněné pohody vůči všemu, s čím se setkává (Hlavinka, 2008, s. 114). Autentický (uzdravený) pobyt je ten, kdo je schopen akceptovat a respektovat vše, co se s ním setkává takové, jaké to je, a svobodně a přiměřeně tomu odpovídat.

Tento aspekt je naprosto zásadní. Daseinsanalytik před sebe druhého nestaví jako zredukovaný předmět své manipulace (Čálek, 2004, s. 30), např. jako komplexní bytost operující kauzálním způsobem, na jehož počátku stojí předem definovaný systém – pudy. Neboť pojetí předmětu již v sobě obsahuje předporozumění veškerým potenciálním projevům tohoto předmětu. Pobyt je

bytost, která vždy již nějak rozumí bytí, včetně toho vlastního. Takto jej Heidegger definoval a v souladu s tím *daseinsanalytik* pacienta nechává, aby se mu sám představil ve své neopakovatelné jedinečnosti. A právě proto, že není definován model osobnosti, není cílem léčby pacienta nějakému konkrétnímu modelu přiblížit.

Má-li se pacient představit ve své jedinečné neopakovatelnosti, nemyslí se tím nic jiného, než přijmout ním představené pojetí reality jako danost, neboť za tou se skrývají významy a celek odkazových souvislostí konstituujících jeho vztah k bytí. Jediné, co o každém pacientovi *daseinsanalytik* implicitně předpokládá, je jeho základní motivace, opět odkazující na Heideggera, totiž že každému z nás jde o naše bytí. Základní motivací *Pobytu* je tedy moci být, resp. moci být (sám) sebou. Zde se však jedná o naprosto evidentní fakt, který je ověřitelný v rámci zkušenosti jakožto danost, tj. jedná se o onen neviditelný fundament, který byl formulován v první kapitole, zatímco *pud* jest teoretickým pojmem (očima fenomenologie jest neoprávněnou specifikací). *Daseinsanalýza* se tedy v posledku zdržuje nahlížení očima přírodovědy.

Cílem *daseinsanalýzy* je pak co největší svoboda, přičemž terapeutické pojetí svobody opět odkazuje k výměru svobody z předchozí kapitoly. Nedostatek svobody u konkrétního pobytu se pak manifestuje při terapii tím, že vychází najevo jeho pojetí významů a odkazových souvislostí věcí a vztahů. Pokud si pobyt své konkrétní životní možnosti neosvojí sobě vlastním (autentickým) způsobem, pak dostatečně nerozumí odpovídající oblasti života, přičemž kde není porozumění, tam není ani svobodné chování (tamt., s. 48-49).

Právě na komplexitě pojmu svobody se jasně ukazuje, jak ontologické fundamenty (rozumění bytí) ovlivňují naši interpretaci ontického (lidské chování). Je zjevné, že právě svoboda, tj. možnost odpovídající či adekvátní odpovědi na nárok, který na nás klade určitá životní oblast, je pro *daseinsanalýzu* kritériem zdraví. V dosud vymezených výměrech je nutno rozumět pojům nemoci a zdraví, když o nich hovoříme v kontextu *daseinsanalýzy*. Nejkrasnější nesvobodou je např. schizofrenie.

Pokud má pobyt vždy již nějaké pojetí bytí, pokud svoboda předpokládá dostatečné porozumění bytí odpovídajícím oblastem života a pokud nesvoboda, tj. problematické porozumění bytí odpovídajícím oblastem života, ústí nejen v neautenticitu, ale dokonce v nemoc, tj., řečeno vulgárně, v neschopnost „normálně“ fungovat (nepůsobit na ostatní rušivě, chodit do práce, většinou být v pozitivní náladě), kde pak leží příčina této neschopnosti? Pro status duševního onemocnění je klíčové to, že porozumění bytí v rámci různých oblastí života se dostává do nesouladu a neslučitelnosti s nároky reality. Nesoulad v rámci porozumění se velmi často manifestuje jako nesoulad mezi porozuměním drženým v tematické přítomnosti a porozuměním, která nejsou artikulovaná, tj. taková, kterým dotyčný ještě dostatečně nerozumí. Pak se v rámci terapie rozehrává právě ona hra odkrývání významů, tj. určení povahy motivace (nutno připomenout: *daseinsanalýza* chápe motivaci jako důsledek toho, že pobytu jde o možnost nějakým způsobem být, pročez porozumění tomu, jak partikulární jedinec rozumí bytí, poskytuje klíč k interpretaci jeho jednání). Velmi častým důvodem vyhledání terapie je právě to, že jedinec neví, jak být (sám sebou) (tamt., s. 91). Tak je u fenomenologické disciplíny nepřipustné pacientovi říkat, že něco prožívá falešně či nesprávně a že by to měl prožívat jinak (tamt., s. 103).

V této práci bohužel není prostor zabývat se rozličnými kazuistikami, je však velmi zajímavé sledovat, jak specifické je členění nemocí podle *daseinsanalýzy* (a jejich interpretace), nauky založené na existenciálech. Předkládám alespoň klasifikaci nemocí, z níž by mělo být patrné, jak zásadní je pojetí každého partikulárního existenciálu. Bossovo členění:

- nemoci s postižením tělesnosti lidského existování;
- nemoci s postižením umístěnosti a časování „bytí ve světě“;
- poruchy ve výkonu bytostného naladění;
- nemoci s postižením spolubytí;
- postižení ve výkonu otevřenosti a svobody pobytu (Hlavinka, 2008, s. 97).

7. Problematika tělesnosti

O těle, resp. tělesnosti již bylo pojednáno, přičemž již nyní by mělo být zjevné, že se jedná o naprosto klíčový pojem, a to nejen z hlediska konzistence Heideggerovy filosofie, ale i *daseinsanalýzy* jako „vědy“ na této filosofii vystavěné. Právě skrze uspokojivou explikaci těla lze rozhodnout, zda Heidegger skutečně překonává karteziánský dualismus, resp. zda se mu úspěšně vyhýbá. Pojem těla je problematický na několika úrovních. Jeho stanoviska byla již představena, nyní je třeba věnovat se jim více do hloubky. Za prvé je tu problém oprávněnosti rozlišování mezi tělem jako prožívaným tělem (*der Leib*) a tělem jako tělesem (*der Körper*), za druhé Heideggerovo pojetí těla samotné.

Vztah ve smyslu existenciálního vztahu nelze chápat v matematicko-logickém smyslu, tj. nemůže být objektivizován, neboť esenciálně se nejedná o vztah mezi objekty (subjektem a objektem), nýbrž o starost – jedná se o chování ke jsoucnům ve smyslu toho, jak je tomu danému pobytu odpovídající, tj. podle toho, jak se mu ono oslovující ukazuje, jaký má pro něj význam.

Kdybych byl jen tělem na způsob tělesa a o vidění bychom mluvili jen jako o pojmání na způsob čidla, pak skončíme u robota, jako o tom bylo pojednáno výše. Pro Heideggera je zásadní, že ve chvíli, kdy se rozhodneme pojímat tělo ve smyslu tělesa (*der Körper*), vytrácí se jakákoliv možnost na porozumění tomu, jak dochází k porozumění bytí. Neboť: pokud chceme tvrdit, že tělo se účastní porozumění bytí, a budeme-li tím mít na mysli fyziologické procesy, pak podle Heideggera již klademe prožívané tělo (*der Leib*) na místo těla jako tělesa (*der Körper*), tj. nárokujeme si postihnoutí prožívaného těla prostřednictvím přírodních věd (lépe: chceme postihnout, *jak* dochází k prožívání). V rámci přírodovědního zkoumání však nebudeme schopni odpovědět na otázku, jak k účasti fyziologických procesů na prožívání dochází. Protože to, co vidíme např. na EEG (totiž to, že vůbec něco jako „něco“ vidíme na EEG) nemá nic společného s tělováním fyziologických procesů (nejedná se o postihnoutí toho, jak dochází k prožívání), nýbrž s pouhým triviálním faktem, že pohled lze modifikovat a tělo začít vnímat jako těleso (*der Körper*), tj. jako chemicko-fyzikální objekt. Dovedeme konstatovat leda tak souběžnost, tj. dovedeme např. říci, že určité procesy v mozku odpovídají tomu a

tomu chování. Avšak jak se fyziologické procesy, resp. mozek účastní prožívání, to podle Heideggera vědecky říci nelze a nelze to říci principiálně. Řekneme-li, že vnímání je způsobeno podrážděním nervu skrze paprsek světla, načež jest tento paprsek transformován v mozkové kůře (cortex cerebri) v to, co zakoušíme jako vnímání či prožívání, už je to právě příliš. Už zde jde o nezakotvené spřádání teorií – klíčový proces transformace nebyl vysvětlen (Heidegger, 1987, s. 245-246). A toto vysvětlení není principiálně možné proto, že zkoumání těla (der Körper) by vyžadovalo přestup k prožívanému tělu (der Leib), což je doména vědou odsunutá za její hranice.

Jedním z bohatě kritizovaných aspektů Heideggerovy filosofie bylo jeho pojetí těla, resp. spíše absence dostatečné explikace tohoto fenoménu. Zejména francouzští existencialisté byli toho názoru, že Heidegger problematiku těla zanedbal a že teprve skrze ně došlo v tomto tématu k signifikantnímu posunu. Konkrétně Sartre upozorňuje, že v *Sein und Zeit* se o těle vyskytuje pouhých šest řádků (Askay, 1999, s. 30). Sám Heidegger přiznal, že tehdy neměl více, co by o tomto tématu řekl, a navíc byl přesvědčen, že pojem těla je pravděpodobně tím nejobtížnějším vůbec (tamt., s. 32).

Na ucelenější koncepci těla, resp. tělesnosti bylo třeba si počkat, konkrétně v *Zollikon Seminare* a v *Grundriss der Medizin und Psychologie* se o těle dozvíme více. Heidegger, resp. Boss se navíc zpětně vyjadřují i k práci francouzských existencialistů.

Heidegger si je rizika dobře vědom, když pro pobytu přiměřenou explikaci těla požaduje jako východisko „bytí ve světě“. V tomto úkolu podle něj francouzští existencialisté selhali, neboť „bytí ve světě“ stále v posledku pojímali na způsob subjektivního vědomí. V rámci takového pojetí „bytí ve světě“ se tělo a mysl kladou předchůdně. Boss (1975, s. 327-328) na adresu Merleau-Pontyho proto říká, že ačkoliv se snažil s dualitou těla a mysli vyrovnat, když se zabýval jejich propleteností, přesto nedovedl uspokojivě vysvětlit, jak jsou tyto dvě heterogenní složky vzájemně spojené, resp. jak se ovlivňují. V posledku je podle Heideggera na vině problém právě nepochopení existenciálu „bytí ve světě.“

Co tedy v tomto smyslu „bytí ve světě“ znamená? To by ostatně mělo být už docela jasné z dosavadního výkladu. Nejedná se o předchůdné kladení pobytu do světa prostřednictvím těla, tj. těla jako výchozího bodu (neboť už tím se ohlašují problémy v podobě vztahu těla k okolí, a hlavně těla k vědomí, a tedy dualismu), nýbrž o pobyt ve světě. Pobyt ve světě pak znamená pobývání v otevřenosti světa, přičemž opět je nutno zdržet se zpředměťování tohoto pobývání (neboť se tím opět vrátíme k tělu jako východisku). Východiskem tedy není žádné předmětné „bytí ve světě“, tj. nejsem ve světě zakotven prostřednictvím těla (tělesa), nýbrž prostřednictvím uskutečňování rozličných vztahů chování, přičemž tyto odpovídají právě otevřenosti světa (každému z nás jako určité individualitě odpovídá jiný horizont). To odpovídá zkušenosti (resp. z ní toto pojetí podle Heideggera, resp. Bosse vychází): neboť není to mé tělo jako nějaká danost, co vidí (původně dané tělo, které obživo a změnilo se v prožívané tělo, skrze které následně „já“ prožívám), nýbrž vždy jsem to já jakožto jednotná a celistvá existence. V případě rozličných způsobů chování si vlastní tělo (jako nějakou o sobě a pro sebe stojící danost, která nějakým způsobem nabyla vědomí a já posléze vnímám teprve prostřednictvím této danosti) vůbec neuvědomuji, nýbrž já jakožto stojící v otevřenosti se rozlišným způsobem těluji (das Leiben), což má teprve vyjadřovat chování tělesné existence vůči různým danostem.

Z pohledu fenomenologie pobyt v rámci tělování jakožto způsobů vztahování se s tímto vztahováním splývá, a právě v něm existuje. Tím se rozhodně nechce říci, že odmítnutím těla jakožto danosti je pobyt klasifikován jako pouhé chování vůči danostem ve světě – jako kdyby snad byl jen svůj svět prostupujícím duchem – nýbrž: tělesné bytí pobytu je charakteristické tím, že tu pro nás tělo jakožto nějaká danost vůbec není (tamt., s. 329).

Původně jsem to tedy vždy já, kdo zaujímá nějaký vztah k tomu, co nás z otevřenosti světa oslovuje a jsem to opět zase já, kdo jako tato otevřenost existuje. Zde je zásadní to, že není nejprve nějaké tělo o sobě, skrze které je možný vztah k okolí (což vede v posledku k subjektu), nýbrž: já jakožto existující otevřenost mohu být z otevřenosti světa něčím oslovován, přičemž moje existence

má tělesnou povahu. Tak Boss usuzuje, že v tomto smyslu se Heidegger problému dualismu vyhnul.

Past dualismu je také důvodem, proč se Heidegger neshodl s Merleau-Pontym v jednom z jeho klíčových závěrů. Heidegger přitakává následujícímu: tělesnost je vždy zahrnuta ve zkušenosti. Tělesnost tak podle něj spoluurčuje existenci, tj. je klíčovým aspektem „bytí ve světě“. Avšak zásadně by nesouhlasil se závěrem, že ani tělo ani existence nemohou být považovány za původní v rámci lidské bytosti, a to z důvodu vzájemného předpokládání – tělo je zformovaná existence a existence je zase neutuchající (až do smrti) ztělesnění (Askay, 1999, s. 31). Pro Heideggera je tělesné bytí sice nutnou, avšak nikoliv postačující podmínkou „bytí ve světě“. Naopak, z ontologického hlediska tělesnost předpokládá „bytí ve světě“, a tedy existenci. Neboť „bytí ve světě“ je sice podmíněné tělesností, zároveň však zahrnuje i porozumění bytí (tím je přednostně) – vztah k bytí vůbec (existenci).

Co k tomuto závěru Heideggera vede? Moje pobývání ve světě je sice zjevně tělesné, avšak jedině proto se k něčemu mohu vztahovat, že jsem vůbec otevřen tomu, aby mě něco oslovovalo. Jako bytost jsem vždy již něčím osloven, vždy již k něčemu ve světě nasměrován. V rámci tělesného vztahování se, je oslovení již implicitně zahrnuto. K „bytí ve světě“ tedy patří, že nějak vždy již rozumím bytí, tj. že v posledku je pro mě celý svět odkryt jako významný a v rámci celku dostatečnosti. Tak by Heidegger v posledku s Merleau-Pontym souhlasil v tom, že tělesnost a existence se vzájemně předpokládají, a přesto by označil existenci za původní, neboť ona vzájemnost jest tohoto charakteru: tělesnost je nutná, abychom se mohli vztahovat ke světu v rámci každé situace; „bytí ve světě“ (přednostně jako porozumění bytí) je nutné k tomu, aby vůbec mohli být nějaké vztahy možné, neboť teprve na základě porozumění bytí je vůbec něco možné (tam., s. 33). Je otázka, zda by Merleau-Ponty došel k jinému závěru, pokud by „bytí ve světě“ rozuměl tak jako Heidegger.

Zde se tedy vracíme k fundamentální části Heideggerově filosofie, tj. k významu, resp. k bytí. V tomto smyslu je třeba rozumět Heideggerovým tvrzením typu: nevidím proto, že mám oči, nýbrž jen proto, že mohu vidět, mám oči. Vidět,

stejně jako v případě všech ostatních způsobů chování, resp. vztahování se, zde znamená právě vidět něco jakožto „něco“ (přednostní postavení významu, viz výše).

Petr Kouba však upozorňuje na zásadní problém. Heidegger na několika místech v *Zollikon Seminare* netvrdí pouze to, že „bytí ve světě“ je tělesností spoluurčováno a primárně je porozuměním bytí, nýbrž to, že tělesnost se porozumění bytí neúčastní. Tak se prý ukazuje, že Heidegger dost možná karteziánský dualismus nepřekonal, problém je pouze z ontické úrovně transponován na ontologickou, tj. že tělesnost se neúčastní porozumění bytí (Kouba, 2006, s. 161).

Případá mi, že problém vyvěrá z Heideggerovy snahy vyhnout se (paradoxně) právě dualismu. Past mimo jiné spočívá v tom, že se „bytí ve světě“ pojímá jako tělování a to se ztotožní se smyslovým vnímáním (tedy jsme stále na úrovni těla jakožto tělesa vybaveného smyslovými orgány), které samozřejmě musí být doplněno o koncept porozumění. Z tohoto pojetí Heidegger (1987, s. 248) obviňuje Kanta a v posledku by taková kritika v jeho očích pravděpodobně seděla i na Merleau-Pontyho. Tak Heidegger usuzuje, že tito filosofové neviděli tělo jako součást „bytí ve světě“. Neboť: tělo patří k „bytí ve světě“, přičemž „bytí ve světě“ je primárně porozuměním bytí. Proto nelze porozumění bytí chápat jen jako jakýsi přívěšek tělesnosti. Zde se tedy vracíme k závěru zformulovanému výše – v rámci „bytí ve světě“ se sice tělesnost a porozumění bytí vzájemně předpokládají, avšak z ontologického hlediska lze porozumění bytí považovat za původnější.

Argumentace je tedy následující: právě proto, že jsem bytím ve světě, kteréžto je primárně porozuměním bytí (význam má přednostní postavení, význam rozhoduje o tom, *jak* vnímám), nemůže být kladeno tělo a porozumění (jako stejně původní a v posledku jako oddělené), nýbrž musí být kladeno jen a pouze „bytí ve světě“ jakožto porozumění bytí, k němuž náleží i tělesnost (tedy v celku jakožto uvádění se do vztahu k tomu, co mě vždy již oslovuje). Tělesnost jest tudíž myšlena vždy v rámci ontologického podřízení „bytí ve světě“.

Tragika spočívá v tom, že Heidegger varuje před pojímáním „bytí ve světě“ jakožto spojení či propletenosti těla a porozumění, resp. existence (a nabádá

k pojmání „bytí ve světě“ jakožto porozumění bytí, přičemž toto „bytí ve světě“ je zároveň tělesné) s takovým důrazem, že zachází do krajností a protiřečí si. Jinými slovy, jeho starostí je: při přílišném zabývání jedním aspektem mého bytí, např. tělesným bytím, riskuji, že přestanu pobytu rozumět jakožto „bytí ve světě“. A v rámci argumentace, při níž se snaží dokázat, že „bytí ve světě“ jakožto porozumění bytí náleží původnost (již od *Bytí a času* se dokonce prosazuje, že je nedělitelným celkem), se uchyluje k tvrzení o nepřítomnosti tělesnosti v rámci porozumění bytí, aby primát „bytí ve světě“ jakožto porozumění bytí obhájil.

Závěr

Představení Heideggerovy nauky jako ontologického základu pro medicínu a psychologii, předvedení, že tento ontologický základ je člověku přiměřený, a tedy vhodnější pro nauky, pro něž je správné uchopení lidské bytosti relevantní, a konečně nástin toho, jakým způsobem je ontologie přírodovědy odvozená. To vše byly dílčí cíle této práce.

Avšak tím zásadním bylo ověření, zda je předložený systém konzistentní. Hlavní cíl této práce byl tedy filosofický. Jako problematický se ukázal pojem tělesnosti, jehož prozkoumání vedlo k pochybnosti, zda v základu stále nestojí dualismus mysli a těla. Neboť takový závěr je pro filosofii, která se proti karteziánskému dualismu vymezuje, zásadním rozporem. Heidegger se obával, že přílišné zabývání se bytím ve smyslu tělesného bytí nás může snadno svést právě k dualismu, z čehož obviňoval řadu existenciálních autorů snažících se s fenoménem lidského těla vyrovnat. Vyhnout se této pasti lze jedině tak, že se lidské bytí bude klást jako „bytí ve světě“, které je sice zároveň tělesné, avšak primárně je porozuměním bytí.

Tělo, ve smyslu moje tělo, které teprve mé *já* obývá, je již chybným východiskem. Heidegger se však bohužel k pasti dualismu sám přiblížil, když oproti francouzským existencialistům upřednostnil vztah lidské existence k bytí, na němž se tělo údajně nepodílí. Na rozdíl od Merleau-Pontyho však nikdy netvrdil, že nejprve jest nějaké tělo jako těleso, které ožívá, tj. analogicky že nejprve je lidská existence jako otevřenost ve světlině bytí, která posléze nabývá tělesných rozměrů. Tělesnost je pro „bytí ve světě“ konstitutivní, nelze jej klást jako netělesné. Avšak již jen ontologické kladení primátu rozumění bytí a teze, že tělesnost na tomto rozumění nemá účast, je nebezpečným přiblížením se dualismu.

Ačkoliv lze vnímat dílo Medarda Bosse jako pokračování Heideggerovy filosofie v mnoha ohledech, palčivý problém tělesnosti odhalený v předchozí kapitole netematizuje, a tak nezbyvá, než se držet převážně *Zollikonských seminářů*. Informace tam obsažené však nevyznívají jednoznačně. Jak přesně

máme rozumět účasti, resp. neúčasti prožívané tělesnosti na rozumění bytí?
Kritika Petra Kouby je tak podle mého názoru důsledkem nepřesvědčivosti a rozpornosti pasáží věnujících se problematice těla, a v posledku vnitřní nejistoty samotného Heideggera, který ostatně fenomén lidského těla považoval za jeden z nejproblematičtějších vůbec.

Seznam literatury

- ASKAY, R., 1999. Heidegger, the body, and the French Philosophers. *Continental Philosophy Review*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. **32**, 29-35.
- ASKAY, R. a FARQUHAR, J., 2006. *Apprehending the Inaccessible: Freudian Psychoanalysis and Existential Phenomenology (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- BINSWANGER, L., 1963. *Being-in-the-World*. New York, NY: Basic Books.
- BOSS, M., 1975. *Grundriss der Medizin und der Psychologie*. Bern, Stuttgart, Wien: Verlag Hans Huber.
- BOSS, M., 1982. *Von der Spannweite der Seele*. Salenstein: Benteli Verlag.
- CONDRAU, G., 1998. *Sigmund Freud a Martin Heidegger*. Praha: Tritron.
- ČÁLEK, O., 2004. *Skupinová daseinsanalýza*. Praha: Triton.
- DREYFUS, H. L., 1991. *Being-in-the-World*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- HAWKING, S. W., 1988. *A Brief History of Time*. New York, NY: Bantam.
- HEIDEGGER, M., 1987. *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M., 2002. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh.
- HERMANN, W.-F. v., 2004. *Subjekt und Dasein*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HLAVINKA, P., 2008. *Daseinsanalýza*. Praha: Grada Publishing.
- KOUBA, P., 2006. *Fenomén duševní poruchy*. Praha: Oikoymenh.