

se  
de  
a f  
lek  
ha  
ter  
ruč  
řad  
bu  
prv  
ně  
a  
pro  
vol  
un  
čát  
vý  
poj  
gaa  
nos  
fen  
v  
lož  
zás  
což  
cel  
trac  
na  
Kar  
Vý  
k n  
zna  
sof  
He  
pús  
mo

KNIHOVNA NOVOVĚKÉ TRADICE  
A SOUČASNOSTI

SVAZEK 10

MARTIN HEIDEGGER

Bytí a čas

Přeložili Ivan Chvatík, Pavel Kouba,  
Miroslav Petříček jr. a Jiří Němec

PRAHA  
2002

## C. Předběžný pojem fenomenologie

Jestliže si konkrétně zpřítomníme, co jsme vypracovali při interpretaci „fenoménu“ a „logu“, udeří nás do očí vnitřní vazba mezi tím, co je těmito tituly míněno. Výraz fenomenologie lze řecky formulovat jako λέγειν τὰ φαινόμενα; λέγειν znamená však ἀποφαίνεσθαι. Fenomenologie pak znamená: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: to, co se ukazuje, nechat vidět z něho samotného tak, jak se samo od sebe ukazuje. To je formální smysl bádání, které si dává jméno fenomenologie. Tím se však nevyjadřuje nic jiného než výše formulovaná maxima „K věcem samým!“

Titul fenomenologie je tudíž co do svého smyslu jiný než taková označení jako theologie apod. Tato označení jmenují předměty příslušných věd podle jejich věcného obsahu. „Fenomenologie“ ani nejmenuje předmět svého bádání, ani svým titulem necharakterizuje svůj věcný obsah. Toto slovo pouze objasňuje, *jakým způsobem* se bude vykazovat a probírat to, *čím* se má tato věda zabývat. Věda „o“ fenoménech znamená: *takové* uchopení svých předmětů, že všechno, co je o nich třeba vyložit, musí být přímo ukázáno a přímo vykázano. [47] Tentýž smysl má onen v podstatě tautologický výraz „deskriptivní fenomenologie“. Deskripce zde neznámá takový postup, jakým je třeba botanická morfologie – tento titul má také smysl prohibitivní: zdržet se veškerého určování, kterým se nic nevykazuje. Charakter deskripce samé, specifický smysl onoho λόγος, může být fixován teprve z „věcnosti“ toho, co má být „popisováno“, tzn. co má být ve způsobu setkání se s fenomény přivedeno k vědecké určitosti. Význam formálního a vulgárního pojmu fenoménu opravňuje formálně k tomu, aby každé předvedení jsoucna, tak jak se samo o sobě ukazuje, bylo nazýváno fenomenologií.

Na co nyní musíme brát ohled, chceme-li formální pojem fenoménu zbavit formálnosti a získat pojem fenomenologický, a jak se tento pojem liší od vulgárního? Co je to, co má fenomenologie „nechat vidět“? Co je to, co musí být v jistém význačném smyslu nazváno „fenomén“? Co je svou bytností *nutně* tématem *výslovného*

ukazování? Zřejmě to, co se zprvu a většinou právě *neukazuje*, co je oproti tomu, co se zprvu a většinou *ukazuje*, *skryté*, co je však zároveň něčím, co k tomu, co se zprvu a většinou *ukazuje*, bytostně patří, a to tak, že tvoří jeho smysl a základ.<sup>1</sup>

To, co však zůstává v jistém mimořádném smyslu *skryto*, nebo do *zakrytí* opět zpátky zapadá, nebo se ukazuje jenom „*zastřené*“, není to či ono jsoucno, nýbrž, jak ukázaly předchozí úvahy, *bytí* jsoucího. To může být zakryto tak dalekosáhle, že je zapomenuto a že otázka po něm a po jeho smyslu se vůbec nedostaví. Co si tedy v jistém význačném smyslu a ze svého nejvlastnějšího věcného obsahu žádá stát se fenoménem, to vzala fenomenologie tematicky jako předmět „do ruky“. [48]

Fenomenologie je způsob přístupu k tomu a vykazující způsob určování toho, co se má stát tématem ontologie. *Ontologie je možná pouze jako fenomenologie*. Tím, co se ukazuje, je ve fenomenologickém pojmu fenoménu míněno bytí jsoucího, jako smysl, jeho modifikace a deriváty. A toto ukazování se není nic libovolného, natož pak něco takového jako jevení. Bytí jsoucího může nejméně ze všeho kdy být něčím takovým, „za“ čím stojí ještě něco, „co se nejeví“.

„Za“ fenomény fenomenologie bytostně nic jiného nestojí, nicméně však to, co se má stát fenoménem, může být skryto. A právě proto, že tyto fenomény zprvu a většinou dány *nejsou*, je třeba fenomenologie. Zakrytost je pojmový protějšek „fenoménu“.

Způsob, jakým mohou být fenomény zakryty, je různý. Předně může být nějaký fenomén zakryt v tom smyslu, že je vůbec ještě *neodkrytý*. Nelze říci ani že o něm víme, ani že o něm nevíme. Dále může být nějaký fenomén *zasut*. V tom je obsaženo: byl již kdysi dříve odkryt, propadl však opět zakrytí. To se může stát úplným, a nebo, což je pravidlem, to, co bylo kdysi odkryto, je ještě viditelné, i když jen jako zdaj. Avšak kolik zdání, tolik „bytí“. Toto zakrytí typu „zastření“ je nejčastější a nejnebezpečnější, neboť možnosti klamu a svodu jsou zde obzvlášť tvrdošíjné. Tyto k dispozici jsou, ale ve svém původu zahalené bytostné struktury a jejich poj-

<sup>1</sup> a pravda bytí

my mohou se snad dožadovat svého oprávnění uvnitř nějakého „systému“. Na základě svého konstruktivního zakotvení v jistém systému vydávají se za něco, co nemá zapotřebí dalšího ospravedlnění a co je „jasné“, a může tudíž sloužit jako východisko pro další dedukci.

Zakrytí samo, ať už ve smyslu skrytosti, zasutosti či zastření, [49] může být opět dvojí. Jsou zakrytí náhodná a jsou zakrytí nutná, tj. taková, jejichž důvodem je stav toho, co je odkryto. Každý původním způsobem vytvořený fenomenologický pojem a princip je jako sdílená výpověď vystaven možnosti deprivace. Je předáván dál v porozumění, jež je prázdné, ztrácí své zakotvení a stává se tezí, která se o nic neopírá. Nebezpečí, že to, co bylo původně „chápavé“ může zkostnatět a stát se neschopným něco uchopovat, týká se i konkrétní fenomenologické práce samotné. A obtížnost tohoto bádání spočívá právě v tom, učinit je v pozitivním smyslu kritickým vůči sobě samému.

Způsob setkání s bytím a s bytostnými strukturami v modu fenoménu musí být na těchto předmětech fenomenologie teprve *vydobyt*. Východisko analýzy, právě tak jako *přístup* k fenoménu a *průchod* panujícím zakrytím proto vyžaduje zvláštního metodického zajištění. V ideji „originárního“ a „intuitivního“ uchopování a explikace fenoménů je obsažena jako jeho protějšek i naivita náhodného a neuvážlivého „bezprostředního“ „zření“.

Na půdě takto vymezeného předběžného pojmu fenomenologie lze fixovat i význam termínů „*fenomenální*“ a „*fenomenologický*“. „Fenomenálním“ nazýváme to, co je dané a explikovatelné tak, že se s tím můžeme setkat jako s fenoménem; odtud řeč o fenomenálních strukturách. „Fenomenologické“ je vše, co patří ke způsobu předvedení a explikace a co tvoří potřebný pojmový aparát tohoto bádání.

Poněvadž fenomén ve fenomenologickém smyslu je vždy jen to, co se týká bytí, bytí však je vždy bytí jsoucího, je pro nás záměr směřující k objasnění bytí zapotřebí uvést nejprve vhodným způsobem samo jsoucno. To se rovněž musí ukázat v jemu příslušejícím původním způsobu přístupu. A tak se stává [50] fenomenologicky relevantním vulgární pojem fenoménu. Předběžný úkol „fenomeno-

logického“ zajištění exemplárního jsoucna jako východiska pro vlastní analytiku je vždy již předznačen z jejího cíle.

Obsahově vzato je fenomenologie věda o bytí jsoucího – ontologie. Ve výše podaném objasnění úkolů ontologie vyvstala nutnost fundamentální ontologie, jejímž tématem je ontologicko-onticky význačné jsoucno, pobyť, aby se tak totiž ontologie dostala ke svému kardinálnímu problému, k otázce po smyslu bytí vůbec.<sup>1</sup> Ze zkoumání samého vyplyne: metodický smysl fenomenologické deskripce je *výklad*. Λόγος fenomenologie pobytu má charakter ἐγμνηστικόν, jímž pro porozumění bytí, které patří k pobytu samému, *vyvstává* vlastní smysl bytí, a základní struktury jeho vlastního bytí. Fenomenologie pobytu je *hermeneutika* v původním významu tohoto slova, kterým je zahrnut celý podnik výkladu. Pokud se však tímto odkrýváním smyslu bytí a základních struktur pobytu vypracovává horizont pro každé další ontologické probádávání i jsoucna nepobytového vůbec, stává se tato hermeneutika zároveň „hermeneutikou“ ve smyslu rozpracování podmínek možnosti každého ontologického zkoumání. A pokud má konečně pobyť – jakožto jsoucno s možností existence – ontologickou přednost před vším ostatním jsoucnem, dostává hermeneutika jako výklad bytí pobytu třetí, specifický – a to, filosoficky rozuměno, *primární* smysl analytiky existenciality existence. V této hermeneutice pak, pokud ontologicky [51] vypracovává dějinnost pobytu jako ontickou podmínku možnosti historie, má své kořeny to, co může být nazváno „hermeneutikou“ jen odvozeně: metodologie historických duchověd.

Bytí jako základní téma filosofie není žádný rod nějakého jsoucna, a přece se týká každého jsoucna. Jeho „universalitu“ je třeba hledat výš. Bytí a bytostná struktura přesahuje každé jsoucno a každé možné jsoucí určení jakéhokoliv jsoucna, a leží mimo ně. *Bytí je naproste transcendens*.<sup>2</sup> Transcendence bytí pobytu je transcenden-

<sup>1a</sup> bytí žádný rod, tj. nikoliv bytí pro jsoucno v jeho všeobecnosti; „vůbec“ = καθόλου = vcelku: *bytí* jsoucna; smysl difference

<sup>2a</sup> Transcendence ovšem nikoliv – přes všechny metafyzické názvy – jako scholastická a řecko-platónská, nýbrž transcendence jako to ekstatické – časovost – temporalita; avšak „horizont“! Bytí (Sein) „převázilo“ v roz-

ce význačná, pokud v ní spočívá možnost a nutnost nejradikálnější *individuace*. Každé odemčení bytí jako transcendence je poznání *transcendentální*. *Fenomenologická pravda (odemčenost bytí) je veritas transcendentalis*.

Ontologie a fenomenologie nejsou dvě různé disciplíny, které patří k filosofii kromě nějakých jiných. Oba tyto tituly charakterizují filosofii samu co do jejího předmětu a způsobu jeho traktování. Filosofie je universální fenomenologická ontologie vycházející z hermeneutiky pobytu, která jakožto analytika *existence*<sup>1</sup> upevnila konec Ariadniny nitě všeho filosofického tázání tam, kde toto tázání vzniká a do čeho se opět vrací.

Zkoumání, jež následují, se stala možnými jen na základech položených Edmundem Husserlem, v jehož *Logických zkoumáních* má fenomenologie svůj počátek. Objasnění předběžného pojmu fenomenologie ukazují, že její bytostné jádro nespočívá v tom, být *skutečná* jakožto filosofický „směr“.<sup>2</sup> Výše než skutečnost stojí [52] *možnost*. Porozumění fenomenologii spočívá jediné v tom, uchopit ji jako možnost.<sup>3</sup>

39 Pokud jde o neladnost a nedostatečnou „krásku“ vyjadřování v analýzách, které následují, budiž mi dovoleno poznamenat toto: něco jiného je o *jsoucnu* vyprávět, něco jiného je uchopit *jsoucno* v jeho *bytí*. Pro tento druhý úkol nám většinou chybí nejen slova,

važování *gsaucno* (Seyendes). Transcendence však směrem od pravdy bytí (des Seyns): úvlast. [K českému pojmu „úvlast“ = „Ereignis“ srv. např. český překl. Heideggerovy přednášky „Das Ding“ z r. 1950, in: M. Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, přel. I. Chvatík, Praha, 1993, str. 6–35.]

<sup>1b</sup> „Existence“ fundamentálně-ontologicky, tzn. ve vazbě na pravdu bytí samu, a nic než to!

<sup>2c</sup> tj. nikoliv transcendentálně filosofický směr kritického kantovského idealismu

<sup>3</sup> Pokud toto zkoumání o něco postoupilo v odemykání „věcí samých“, vděčí za to autor v první řadě E. Husserlovi, který autora zasvětil během jeho freiburských učenických let intenzivním osobním vedením a neomezeným přenecháním nepublikovaných zkoumání do nejrůznějších oblastí fenomenologického bádání.

nýbrž především „gramatika“. Smím-li učinit odkaz na dřívější a svou úrovní nesrovnatelná bádání v analytice bytí, nechť čtenář srovná ontologická místa v Platónově *Parmenidovi* nebo čtvrtou kapitolu sedmé knihy Aristotelovy *Metafyziky* s vypravěčským úryvkem z Thúkydida, a uvidí, jak neslýchané jsou formulace, jimiž byli obmyšleni svými filosofy Řekové. A kde jsou síly bytostně skrovnější a kde je oblast bytí, kterou je třeba odemknout, ontologicky daleko neschůdnější než ta, před kterou stáli Řekové, tam vzroste i těžkopádnost při tvorbě pojmů a tvrdost vyjadřování.

## § 8. Nástin pojednání

Otázka po smyslu bytí je otázka nejuniversálnější a nejprázdnější; je v ní však zároveň obsažena možnost jejího vlastního maximálního zaostření na každý jednotlivý pobyt.<sup>1</sup> K získání základního pojmu „bytí“ a k rozvržení jím vyžadovaného ontologického pojmosloví a jeho [53] nutných obměn potřebujeme nějaké konkrétní vodítko. Universalitě pojmu bytí neodporuje „speciálnost“ zkoumání – tzn. že k němu pronikáme po cestě speciální interpretace určitého *jsoucna*, totiž pobytu –, v němž má být získán horizont pro porozumění bytí a jeho možný výklad. Toto *jsoucno* je však samo v sobě „dějinné“, takže nejvlastnější ontologické prosvětlení tohoto *jsoucna* se nutně stane interpretací „historickou“.

Vypracování otázky po bytí se tak větví ve dva úkoly, jimž odpovídá rozčlenění pojednání do dvou částí:

*Část první:* Interpretace pobytu vzhledem k časovosti a explikace času jako transcendentálního horizontu otázky po bytí.

*Část druhá:* Základy fenomenologické destrukce dějin ontologie a problematika temporality jako její vodítko.

<sup>1a</sup> vlastně: na výkon vytrvalosti v „tu“ [K pojmu „vytrvalost“ = „In-ständigkeit“ srv. např. český překlad Heideggerovy přednášky „Einleitung zu ‚Was ist Metaphysik‘“ z roku 1949, in: M. Heidegger, *Co je metafyzika?*, přel. I. Chvatík, Praha 1993, str. 20–21.]

První část má tři oddíly:

1. Přípravná fundamentální analýza pobytu.
2. Pobyt a časovost.
3. Čas a bytí.<sup>2</sup>

40 Druhá část je rovněž trojdílná:

1. Kantova nauka o schematismu a času jako předstupeň problematiky temporality.
2. Ontologický fundament Descartova „cogito sum“ a převzetí středověké ontologie do problematiky „res cogitans“.
3. Aristotelovo pojednání o čase jako diskrimen fenomenální báze a mezi antické ontologie. [55]

<sup>2a</sup> Transcendenční difference.  
Překonání horizontu jako takového.  
Obrat k původu.  
Přítomnění z tohoto původu.

## Část první

# INTERPRETACE POBYTU VZHLEDEM K ČASOVOSTI<sup>1</sup> A EXPLIKACE ČASU JAKO TRANSCENDENTÁLNÍHO HORIZONTU OTÁZKY PO BYTÍ<sup>2</sup>

## První oddíl

### PŘÍPRAVNÁ FUNDAMENTÁLNÍ ANALÝZA POBYTU

Jsoucno, kterému primárně klademe otázku, tážeme-li se po smyslu 41  
bytí, má charakter pobytu. Je dáno zvláštním rázem přípravné existenciální analytiky pobytu, že sama ještě vyžaduje předběžnou expozici a vymezení vůči zkoumáním, jež jsou s ní zdánlivě souběžná (1. kapitola). Podržíme pak, co bylo fixováno na počátku zkoumání a vypracujeme jistou fundamentální strukturu pobytu, totiž ‚bytí ve světě‘ (2. kapitola). Toto „apriori“ výkladu pobytu není nějaké z kousků poskládané určení, nýbrž původní struktura, jež je stále celá. Dovoluje však podívat se z různých hledisek na momenty, jež ji konstituují. Aniž bychom pustili ze zřetele onen vždy předchůdný celek této struktury, je třeba tyto momenty fenomenálně rozlišit. Předmětem analýzy se tak stává: svět ve své světskosti (3. kapitola), ‚bytí ve světě‘ jako ‚spolubytí‘ a ‚bytí sebou‘ (4. kapitola), ‚bytí ve‘ jako takové (5. kapitola). Na půdě analýzy této fundamentální struktury pak bude možno předběžně načrtnout bytí pobytu. Jeho existenciální smysl je *starost* (6. kapitola). [56]

<sup>1a</sup> Uveřejněná část obsahuje pouze toto.

<sup>2b</sup> K tomu viz marburské přednášky, letní semestr 1927 (M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, sv. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt a. M. 1975.)

Kapitola první  
EXPOZICE ÚKOLU PŘÍPRAVNÉ ANALÝZY POBYTU

§ 9. Téma analytiky pobytu

Jsoucno, které máme analyzovat, jsme vždy my,<sup>1</sup> každý z nás sám pro sebe. Bytí tohoto jsoucna je vždy pro každého *‘moje’*. V bytí  
42 tohoto jsoucna vztahuje se ono samo ke svému bytí.<sup>2</sup> Jako jsoucno  
tohoto bytí je svému vlastnímu bytí vydáno. Je to *bytí*,<sup>3</sup> oč vždy  
každému tomuto jsoucnu samému jde. Z této charakteristiky pobytu  
plyne dvojí:

1. „Bytnost“ tohoto jsoucna spočívá v tom, že jest mu být.<sup>4</sup> *‘Co’* je  
toto jsoucno (jeho essentia), pokud u něho lze o něčem takovém  
vůbec mluvit, musí být pochopeno z jeho bytí (z jeho existentia). A je  
právě ontologickým úkolem ukázat, že volíme-li pro bytí tohoto  
jsoucna název existence, nemá a nemůže mít tento titul ontologický  
význam tradičního termínu existentia; tradičně znamená existentia  
ontologicky tolik, co *výskyt*, což je způsob bytí, jaký jsoucnu, které  
má charakter pobytu, bytostně nepřísluší. Zmatení pojmů zabráníme  
tím, že namísto titulu existentia budeme vždy používat interpretující-  
cího výrazu *výskyt* a existenci jako určení bytí vyhradíme jedině  
pobytu.

„Bytnost“ pobytu spočívá v jeho existenci. Rysy, jež je na tomto  
jsoucnu možno vykázt, nejsou tudíž vyskytující se „vlastnosti“ ně-  
jakého tak a tak „vypadajícího“ [57] jsoucna výskytového, nýbrž

<sup>1a</sup> vždy *‘já’*

<sup>2b</sup> Ale toto je dějinné *‘bytí ve světě’*.

<sup>3c</sup> Jaké? Bytí oním *‘tu’* a v tom udržovat bytí (Seyn) vůbec.

<sup>4d</sup> Že *‘má’* bytí (seyn); je to jeho určení, poslání!

§ 9. Téma analytiky pobytu

vždy ty které způsoby, jakými je tomuto jsoucnu možno být, a je-  
nom to. Veškeré *‘být něčím’* znamená u tohoto jsoucna primárně  
být. Proto titul *‘pobyt’*, kterým označujeme toto jsoucno, nevyja-  
druje, *co* toto jsoucno je, jako třeba stůl, dům, strom, nýbrž vyjadřu-  
je bytí.<sup>1</sup>

2. Bytí, o něž tomuto jsoucnu v jeho bytí jde, je vždy pro každé-  
ho *‘moje’*. Pobyt nelze tudíž ontologicky nikdy pojmut jako případ  
a exemplář nějakého rodu jsoucna výskytového. Takovému jsouc-  
nu je jeho bytí *‘lhostejné’*, přesněji řečeno: ono *‘je’* tak, že mu  
jeho bytí nemůže být ani lhostejné ani nelhostejné. Oslovování  
a vyslovování pobytu – v souladu se základním rysem tohoto jsouc-  
na, s rysem *‘vždy moje’* – musí proto vždy spoluobsahovat *osobní*  
zájmeno: *‘(já) jsem’*, *‘(ty) jsi’*.<sup>2</sup>

A dále: pobyt je můj vždy tím či oním způsobem jak být. Vždy  
se již nějak rozhodlo, jakým způsobem je vždy v tom kterém přípa-  
dě můj. Jsoucno, kterému jde v jeho bytí o toto bytí samo, vztahuje  
se ke svému bytí jako ke své nejvlastnější možnosti. Pobyt vždy *jest*  
tou kterou svojí možností, a *‘má’* ji nikoliv na způsob vlastnosti,  
tak jako jsoucno výskytové. A poněvadž je pobyt bytostně vždy tou  
kterou svojí možností, *může* toto jsoucno ve svém bytí sebe sama  
*‘zvolit’*, získat, nebo se může ztratit, příp. nikdy se nezískat nebo  
se získat jen *‘zdánlivě’*. Samo sobě se ztratit nebo ještě se nezískat  
může toto jsoucno jen tenkrát, je-li jeho bytností možnost získat se,  
tzn. být opravdu samo sobě vlastní, *autentické*. Oba tyto bytostné  
43 mody, *vlastní* a *nevlastní* modus bytí, *autenticita* a *neautenticita* –  
tyto výrazy volíme terminologicky přísně – jsou zakotveny v tom,  
že pobyt vůbec je určen oním rysem *‘vždy moje’*. Nevlastní modus  
bytí pobytu neznámá však *‘méně’* bytí nebo snad nějaký *‘nižší’*  
stupeň bytí. Neautenticita může pobyt naopak určovat nanejvýš  
konkrétně [58] v jeho zaměstnanosti, vzrušení, zaujetí, schopnosti  
požitku.

<sup>1a</sup> bytí (das Seyn) jeho tu; *‘tu’*: genitivus objectivus [být pobytlem zna-  
mená být svým *‘tu’* – pozn. překl.]

<sup>2b</sup> Rys *‘vždy mého’* znamená, že moje bytí je mi předáno.

Oba načrtnuté rysy pobytu – jednak přednost „*existentia*“ před *essentia* a dále rys „*vždy mého*“ – již naznačují, že analytika tohoto jsoucna stojí před svéráznou fenomenální oblastí. Toto jsoucno nemá a nikdy nemůže mít způsob bytí toho, co se uvnitř světa pouze vyskytuje. Proto také nesmí být tematicky předestíráno tak jako vyskytující se jsoucna, která prostě nalézáme. Správný způsob jeho předestření je tak málo samozřejmý, že samo určení tohoto způsobu tvoří podstatnou část ontologické analytiky tohoto jsoucna. S jeho bezpečným předestřením stojí a padá možnost učinit bytí tohoto jsoucna vůbec srozumitelným. Jakkoli je tato analýza ještě předběžná, je třeba již stále zabezpečovat její správné východisko.

Pobyt se určuje jako jsoucno vždy z té které možnosti, kterou *jest*, a to znamená, které zároveň ve svém bytí nějak rozumí. To je formální smysl skladby existence pobytu. Pro *ontologickou* interpretaci tohoto jsoucna v tom tkví pokyn rozvíjet problematiku jeho bytí<sup>1</sup> z existenciality jeho existence. To však nemůže znamenat, že by se měl pobyt konstruovat z nějaké konkrétní možné ideje existence. Na počátku analýzy je třeba pobyt interpretovat právě nikoli v diferencii nějakého určitého způsobu existování, nýbrž odhalit ho v indiferentním způsobu, jakým existuje především a většinou. Tato indiference každodennosti pobytu *není* žádné *nic*, nýbrž pozitivní fenomenální rys tohoto jsoucna. Veškeré existování je takové, že z tohoto způsobu bytí vychází a zase se do něho vrací. Tuto každodenní indiferenci pobytu nazýváme *průměrnost*. [59]

44 A poněvadž průměrná každodennost je tím, co je tomuto jsoucnu onticky nejbližší, byla a je při explikaci pobytu vždy znovu *přesklakována*. To, co je onticky nejbližší a známé, je ontologicky nejvzdálenější, nepoznané a ve svém ontologickém významu stále přehlížené. Táže-li se Augustin: Quid autem propinquius meipso mihi? a musí-li odpovědět: ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii,<sup>2</sup> platí to nejen o on-

<sup>1</sup> a lépe: jeho porozumění bytí

<sup>2</sup> Augustin, *Vyznání*, X, 16. [Co však je mně bližší nežli já sám? Já ale spoň se tu potýkám s obtížemi a potýkám se s nimi v sobě samém: stal jsem se sám sobě půdou plnou strastí a potu.]

tické a předontologické neprůhlednosti pobytu, nýbrž v ještě větší míře o ontologickém úkolu, který vyžaduje, abychom toto jsoucno v jeho fenomenálně nejbližším způsobu bytí nejen neminuli, nýbrž zpřístupnili je v pozitivní charakteristice.

Průměrnou každodennost pobytu však nesmíme považovat za pouhý „*aspekt*“. I v ní, a dokonce v modu neautenticity, je a priori obsažena struktura existenciality. I v ní jde pobytu určitým způsobem o jeho bytí, k němuž se v modu průměrné každodennosti vztahuje, bytí i jen tak, že před *ním* utíká a zapomíná na *ně*.

Explicace pobytu v jeho průměrné každodennosti však neposkytuje snad jen nějaké průměrné struktury ve smyslu mlhavé neurčitosti. Co onticky *jest* ve způsobu průměrnosti, je možno ontologicky docela dobře uchopit v pregnantních strukturách, které se od ontologických určení kupř. *vlastního* modu bytí pobytu strukturálně neliší.

Všechny explikáty získané při analytice pobytu pramení ze zřetele na strukturu jeho existence. Poněvadž se určují z existenciality, nazýváme tyto bytostné rysy *existenciály*. Je třeba je ostře odlišovat od bytostných určení nepobytového jsoucna, která nazýváme *kategorie*. I tento výraz [60] přijímáme a podržujeme v jeho primárním ontologickém významu. Exemplární půdou výkladu bytí v antické ontologii je jsoucno, s nímž se lze setkat uvnitř světa. Způsob, jímž se k němu přistupuje, je *νοεῖν*, popřípadě *λόγος*. V něm se setkáváme se jsoucnem. Bytí tohoto jsoucna se však musí stát uchopitelným v jistém význačném *λέγειν* (nechat vidět), a to tak, aby toto bytí bylo již předem srozumitelné jako to, čím je a čím už vždy je v každém jsoucnu. Toto vždy již předchůdné oslovování bytí v rozpravě (*λόγος*) o jsoucnu je *κατηγορεῖσθαι*. To znamená především: veřejně obžalovat, veřejně někoho označit, vmést někomu něco přede všemi do tváře. V ontologickém užití pak tento termín znamená: vmést jsoucnu jaksi do tváře, co ono vždy už jako to které jsoucno je, tzn. umožnit, aby je všichni spatřili v jeho bytí. To, co je v takovémto zření viděno a zviditelněno, jsou *κατηγορίαι*. Jejich obsahem jsou apriorní určení jsoucna, které je možno různým způsobem oslovovat a vyslovovat pomocí onoho *λόγος*. Existenciály a kategorie jsou dva základní možné druhy bytostných rysů. Na

jsoucna, jež jim odpovídají, je třeba se primárně tázat dvojím různým způsobem: jsoucno je buď *kdo* (existence), nebo *co* (jsoucno výskytové v nejširším smyslu). O spojitosti mezi oběma těmito mody bytostných rysů bude možno jednat až na základě ujasněného horizontu otázky po bytí.

Již v úvodu jsme naznačili, že existenciální analytika pobytu také přispívá k zvládnutí úkolu, jehož naléhavost je sotva menší, než naléhavost samotné otázky po bytí: je to úkol odhalit *to apriori*, které musíme mít pořád před očima, máme-li moci filosoficky traktovat otázku „co je člověk“. Místo existenciální analytiky pobytu je před každou psychologií, antropologií, nemluvě o biologii. Vymezením vůči těmto možným způsobům zkoumání pobytu může téma této analytiky získat ještě ostřejší obrysy. Zároveň je tím možno ještě důrazněji prokázat její nezbytnost. [61]

#### § 10. Vymezení analytiky pobytu vůči antropologii, psychologii a biologii

Po prvním pozitivním načrtnutí tématu zkoumání není nikdy bez významu jeho charakteristika prohibitivní, i když pojednání o tom, čemu je třeba se vyhnout, se snadno stávají neplodnými. V dalším chceme ukázat, že dosavadní tázání a zkoumání zaměřená na *pobyt*<sup>1</sup> – bez ohledu na bohatství jejich věcných výsledků – mívají vlastní *filosofický* problém, a že se tudíž, pokud tomu tak bude i nadále, nesmí domnívat, že by vůbec *mohla* vykonat, oč se v základě snaží. Vymezení existenciální analytiky vůči antropologii, psychologii a biologii se týká pouze zásadně ontologické otázky. Z hlediska „teorie vědy“ jsou tyto disciplíny nutně nedostatečné už i proto, že jejich struktura jakožto věd – nikoliv snad „vědeckost“ těch, kdo na jejich rozvíjení pracují – je dnes veskrze problematická a potřebuje nové podněty, které musí vzejít z ontologické problematiky.

V historickém ohledu lze záměr existenciální analytiky ozřejmit takto: Descartes, jemuž se připisuje objev *cogito sum* jako východiska novověkého filosofického tázání, zkoumá *cogitare* tohoto ego

<sup>1 a</sup> Tato zkoumání naprosto a vůbec nemířila na pobyt.

– v jistých mezích. Naprosto neprozkoumáno však zůstává ono *sum*, třebaže má v jeho východisku právě tak původní postavení jako *cogito*. Naše analytika klade ontologickou otázku po bytí tohoto *sum*. Teprve až bude toto bytí určeno, bude možno postihnout způsob bytí oněch *cogitationes*.

Tato historická exemplifikace záměru analytiky je nicméně zároveň zavádějící. Jedním z jejích prvních úkolů bude vykázat, že vyjít od primární danosti [62] Já a subjektu znamená od základu minout to, co pobyt fenomenálně je. Každá idea „subjektu“ – pokud není zásadním ontologickým určením předem ujasněna – klade zároveň *ontologicky* ještě stále *subjectum* (ὕποκειμενον), ať se proti „duševní substantii“ nebo „zvěčnění vědomí“ onticky sebeenergičtěji brání. Aby bylo možno ptát se, co se vlastně má oním nezvěčněným *bytím* subjektu, duše, vědomí, ducha či osobnosti *pozitivně* rozumět, je třeba věcnost samu nejprve vykázat v jejím ontologickém původu. Všechny tyto tituly označují určité, „vyčlenitelné“ fenomenální oblasti, jejich užití však vždy pozoruhodně souvisí se ztrátou potřeby ptát se po bytí takto označeného jsoucna. Není tudíž terminologickou svévolí, jestliže se těmito titulům, právě tak jako výrazům „život“ a „člověk“, pro označení jsoucna, kterým sami jsme, vyhneme.

Na druhé straně je však ve správně pochopené tendenci vši vědecky vážně myšlené „filosofie života“ – tento výraz neříká víc než botanika rostlin – obsažena nevyslovená tendence porozumět bytí pobytu.<sup>1</sup> Je nápadné – a to je její zásadní nedostatek<sup>2</sup> –, že se pro ni „život“ nestal jako způsob bytí ontologicky problémem.

Bádání W. Diltheye jsou nesena stálou otázkou po „životě“. „Prožitky“ tohoto „života“ se Dilthey snaží pochopit v jejich strukturální a vývojové souvislosti z celku tohoto života samotného. To, co je na jeho „duchovědné psychologii“ filosoficky relevantní, nehledejme v tom, že už nevychází z psychických elementů a atomů, že už nechce [63] duševní život skládat z jednotlivých kousků,

<sup>1 a</sup> není!

<sup>2 b</sup> Nejen to, nýbrž otázka pravdy byla položena zcela a bytostně nedostatečně.

- a mříí spíše na „celek života“ a na jeho „formy“ – nýbrž v tom, že při tom všem byl *především* na cestě k položení otázky po „životě“.
- 47 Zde se ovšem také nejsilněji ukazují meze jeho problematiky a pojmového aparátu, jímž se tato problematika musela vyjadřovat. Tyto meze sdílejí však s Diltheyem a Bergsonem všechny jimi určené směry „personalismu“ a všechny tendence směřující k filosofické antropologii. Ani zásadně radikálnější a prozíravější fenomenologická interpretace personality nevstupuje do dimenze otázky po bytí pobytu. Při veškerých rozdílech v tázání, postupech a světónázorové orientaci vycházejí interpretace personality u Husserla<sup>1</sup> a Schelera – v tom, co je na nich negativní – nastejno. Ani jeden z nich neklade otázku, co znamená samo „být osobou“. Schelerovu interpretaci volíme jako příklad nejen proto, že je literárně dostupná,<sup>2</sup> nýbrž protože Scheler toto bytí osobou výslovně [64] jako takové zdůrazňuje a snaží se je určit vymezením specifického bytí aktů oproti všemu „psychickému“. Osoba nesmí být podle Schelera nikdy myšlena jako věc nebo substance, osoba „je spíše bezprostředně spoluproží-

<sup>1</sup> Zkoumání E. Husserla o „personalitě“ nejsou dosud uveřejněna. Základní orientace problematiky se ukazuje již v pojednání *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: *Logos*, I (1910), str. 319. Toto zkoumání je dalekosáhle prohloubeno v druhé části *Ideen zu reiner Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, in: *Husserliana IV*, jejichž první část (srv. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I, 1913) představuje problematiku „čistého vědomí“ jako problematiku půdy pro vyšetřování konstituce jakékoliv reality. Druhá část přináší zevrubné konstituční analýzy a ve třech oddílech probírá: 1. konstituci materiální přírody, 2. konstituci animální přírody, 3. konstituci duchovního světa (personalistické stanovisko v protikladu k naturalistickému). Husserl začíná svůj výklad slovy: „Dilthey... zahlédl sice cílové problémy, směry, kterými se má práce ubírat, ale nepronikl ještě k rozhodujícímu formulování problémů a k metodicky bezpečným řešením.“ Po tomto prvním rozpracování se Husserl těmto problémům věnoval ještě důrazněji a podstatnou část z toho sdělil ve svých freiburských přednáškách.<sup>a</sup>

<sup>a</sup> Ale to vše má jiný cíl a výsledek než to, o co jde a co se dosahuje zde.

<sup>2</sup> Srv. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I, 2 (1913), a II (1916), srv. zvl. str. 242 nn.

vaná *jednota* prožívání – nikoli nějaká pouze myšlená věc za tím a vně toho, co je bezprostředně prožíváno.“<sup>1</sup> Osoba není věcné substanciální bytí. Bytí osoby dále nemůže být vyčerpáno tím, že je subjektem rozumových aktů majících jistou zákonitost.

Osoba není žádná věc, substance, předmět. Tím je zdůrazněno totéž, co naznačuje Husserl,<sup>2</sup> když pro jednotu osoby požaduje podstatně jinou konstituci než pro jednotu věcí přírodních. To, co říká Scheler o osobě, formuluje Husserl i pro akty: „Akt ale také nikdy není předmětem; neboť k podstatě bytí aktů patří, že jsou prožívány výhradně ve výkonu samotném a dány pouze v reflexi.“<sup>3</sup> Akty jsou něco nepsychického. K podstatě osoby patří, že existuje výhradně ve výkonu intencionálních aktů, podstatně tedy *není* předmět. Každé psychické objektivování, tedy každé pojetí aktů jako něčeho psychického, je identické s odosobněním. Osoba je v každém případě dána jako vykonavatel intencionálních aktů, které jsou spolu spjaty jednotou svého smyslu. Psychické bytí nemá tudíž nic společného s bytím osobou. Akty jsou vykonávány, osoba je vykonavatel aktů. Jaký je však ontologický smysl onoho „vykonávání“, jak máme pozitivně ontologicky určit způsob bytí osoby? Ale ani zde se kritická otázka nesmí zastavit. Tážeme se po bytí celého člověka, kterého jsme zvyklí chápat jako tělesně-duševně-duchovní jednotu. Tělo, duše a duch by nyní opět mohly být názvy fenomenálních oblastí, které by bylo možno pro určitá [65] zkoumání tematicky osamostatnit; v jistých mezích by jejich ontologická neurčitost nemusela hrát roli. Ale tážeme-li se po bytí člověka, nemůžeme je vypočítat jako součet bytí těla, duše a ducha, jejichž způsoby bytí je navíc ještě potřeba určit. A i při takto postupujícím ontologickém pokusu by bylo nutno předpokládat nějakou ideu bytí onoho celku. Co však zásadní otázku po bytí pobytu zasouvá nebo svádí na scesti, je to, že je veskrze vedena anticko-křesťanskou antropologií, od jejíhož nedostatečného ontologického fundamentu odhlíží i personalismus a filosofie života. V tradiční antropologii je obsaženo:

<sup>1</sup> M. Scheler, cit. d., II, str. 243.

<sup>2</sup> Srv. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, cit. vyd.

<sup>3</sup> M. Scheler, cit. d., II, str. 246.

1. Definice člověka: ζῷον λόγον ἔχον v interpretaci: animal rationale, rozumná živá bytost. Způsob bytí tohoto ζῷον se tu však chápe ve smyslu výskytu. Λόγος je jistě vyšší vybavení, jehož způsob bytí je právě tak temný, jako způsob bytí jsoucna vzniklého jeho přidáním.

2. Druhé vodítko pro určení bytí a podstaty člověka je *theologic-ké*: καὶ εἶπεν ὁ θεὸς· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμε-  
49 τέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, faciamus hominem ad imaginem nostram.<sup>1</sup> Křesťanská theologická antropologie k tomu přibírá antickou definici a získává odtud výklad jsoucna, které nazýváme člověk. Ale jestliže už bytí Boha je ontologicky interpretováno prostředky antické ontologie, tím spíše to platí o bytí tohoto ens finitum. Křesťanská definice byla během novověku od-theologizována. Ale idea „transcendence“, že totiž člověk je něco, co samo sebe přesahuje, má své kořeny v křesťanské dogmatice, o které přece nikdo nebude chtít tvrdit, že kdy učinila bytí člověka ontologickým problémem. [66] Tato idea transcendence, podle níž je člověk více než pouhá rozumná bytost, působila v různých obměnách. Její původ lze ilustrovat těmito citáty: „His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium, non modo ad terrenae vitae gubernationem suppetent, sed quibus *transcenderet* usque ad Deum et aeternam felicitatem.“<sup>2</sup> „Also auch der mensch... sin *ufsehen* hat uf Gott und sin wort, zeigt er klarlich an, daß er nach siner natur etwas Gott näher anerborn, etwas mee *nachschlägt*, etwas *zuzugs zu* jm hat, das alles on zweifel allein darus fließt, daß er nach der *bildnuß* Gottes geschaffen ist.“<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Genesis, 1,26 [Bůh řekl: Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. – Starý zákon, 1, Praha 1968.]

<sup>2</sup> Calvin, *Institutio*, I, 15, § 8. [Prvotní stav člověka se zaskvěl těmito překrásnými dary jako je rozum, porozumění, rozvaha a soudnost, které mu mají stačit nejen ke správě života pozemského, ale i k tomu, aby jej s jejich pomocí mohl *překračovat* až k Bohu a věčné blaženosti.]

<sup>3</sup> Zwingli, *Von klarheit und gewüsse des worts Gottes*, in: *Deutsche Schriften*, I, 58. [Člověk tedy také... *vzhlíží* k Bohu a k jeho slovu, čímž jas-

Tyto počátky, jež jsou relevantní pro tradiční antropologii, totiž řecká definice a theologické vodítko, naznačují, že určování podstaty jsoucna „člověk“ zastínilo otázku po jeho bytí, takže zůstala zapomenuta, a toto bytí se spíše chápe jako „samozřejmé“ ve smyslu výskytu ostatních stvořených věcí. Obě tato vodítka se v novověké antropologii splétají s postupem, který si za metodické východisko bere res cogitans, vědomí, souvislosti prožitků. Pokud však zůstávají ontologicky neurčité i cogitationes, příp. pokud jsou opět mlčky brány „samozřejmě“ jako něco „daného“, čeho „bytí“ není žádným problémem, zůstává antropologická problematika ve svém rozhodujícím ontologickém fundamentu neurčitá.

Totéž platí v neztenčené mře o „psychologii“, jejíž antropologické tendence jsou dnes nabíledni. Chybějící ontologický fundament nelze nahradit ani tím, že se antropologie a psychologie včlení do jakési obecné *biologie*. V řádu možného uchopení a výkladu je biologie jako [67] „věda o životě“ fundována v ontologii pobytu, 50 i když ne výhradně v ní. Život je jistý zvláštní způsob bytí, ale bytostně přístupný pouze v pobytu. Ontologie života je prováděna způsobem privativní interpretace; určuje, co musí být, aby mohlo být něco takového jako pouhý život. Život není čistý výskyt, ale ani pobyt. A pobyt zase nikdy nelze ontologicky určit tak, že ho určíme nejdříve jako život (ontologicky neurčitě) – a pak k tomu ještě něco přidáme.

Poukážem na to, že v antropologii, psychologii a biologii chybí jednoznačná, ontologicky dostatečně zakotvená odpověď na otázku po *způsobu bytí* jsoucna, kterým my sami jsme, nepronášíme žádný soud o pozitivní práci těchto disciplín. Na druhé straně je však třeba stále znovu připomínat, že tyto ontologické fundamenty nelze nikdy dodatečně hypoteticky vyvozovat z empirického materiálu, nýbrž že jsou naopak vždy již „tu“ i tehdy, když se empirický materiál teprve *shromažďuje*. Že pozitivní bádání tyto fundamenty nevidí a pokládá je za samozřejmé, není žádným důkazem toho, že jeho

ně naznačuje, že je ve své přirozenosti zrozen Bohu o něco blíže, že se mu v něčem *podobá*, že k němu nějak *táhne*, což plyne beze vší pochyby z toho, že je stvořen k *obrazu* Božímu.]

základem nejsou a že nejsou problematičtější v daleko radikálnějším smyslu, než kdy může být jakákoli teze pozitivní vědy.<sup>1</sup> [68]

§ 11. Existenciální analytika a interpretace  
primitivního pobytu.

Potíže při získávání „přirozeného pojmu světa“

51 Interpretace pobytu v jeho každodennosti však není identická s popisem primitivního stupně pobytu, jehož znalost může být empiricky zprostředkována antropologií. Každodennost se nekryje s primitivností. Každodennost je spíše modelem bytí pobytu a tehdy a právě tehdy, když se pobyt pohybuje v kultuře vysoce rozvinuté a diferencované. Na druhé straně má i primitivní pobyt svoje možnosti nekaždodenního bytí a svoji specifickou každodennost. Orientace analýzy pobytu na „život primitivních národů“ může mít pozitivní metodický význam v tom, že „primitivní fenomény“ jsou často méně zakryté a zkomplikované velice rozrostlým sebevýkladem uvažovaného pobytu. Primitivní pobyt mluví na základě svého původního zapuštění do „fenoménu“ (v předfenomenologickém smyslu) často daleko bezprostředněji. Pojmový aparát, který je snad z našeho hlediska neohrabaný a hrubý, může pozitivně přispět k opravdu čistěmu vypracování ontologických struktur fenoménů.

Dosud však nám znalost primitivů zjednávala etnologie. A ta se už při prvním „sběru“ materiálu, jeho prohlížení a zpracovávání pohybuje v určitých předběžných pojetích a výkladech lidského bytí vůbec. Není vůbec jisté, zda běžná denní psychologie nebo dokonce vědecká psychologie a sociologie, kterou si sebou etnolog přináší,

<sup>1</sup> Odemčení tohoto apriori ovšem není „aprioristická“ konstrukce. Díky E. Husserlovi jsme nejenom opět pochopili smysl veškeré pravé filosofické „empirie“, nýbrž naučili jsme se také zacházet s aparátem, kterého je k tomu zapotřebí. „Apriorismus“ je metoda každé vědecké filosofie, která sama sobě rozumí. Poněvadž nemá nic společného s konstruováním, vyžaduje apriorní bádání správnou přípravu fenomenální půdy. Nejbližší horizont, který je třeba pro analytiku pobytu připravit, spočívá v jeho průměrné každodennosti.

je vědeckou zárukou možnosti přiměřeného přístupu k fenoménům, které mají být zkoumány, zárukou jejich přiměřeného výkladu a sdělování. I zde se ukazuje tentýž stav věcí jako u výše zmíněných disciplín. Etnologie sama předpokládá již jako své vodítko dostatečnou analytiku pobytu. [69] Poněvadž však pozitivní vědy „nemohou“ ani nemají čekat na ontologickou práci filosofie, nebude mít další postup bádání charakter „pokroku“, nýbrž opakování a ontologicky ujasněnějšího pročišťování toho, co již bylo onticky odkryto.<sup>1</sup>

Jakkoli snadné je formální vymezení ontologické problematiky 52 vůči ontickému bádání, není provedení a především započetí existenciální analytiky pobytu bez obtíží. Její úkol zahrnuje desideratum, které filosofii odedávna udržovalo v napětí,<sup>2</sup> při jehož naplňování však vždy znovu selhávala: vypracování ideje „přirozeného pojmu světa“. Zdálo by se, že bohatství poznatků o nejrozmanitějších a nejdlehlších kulturách a formách pobytu, které dnes máme k dispozici, by mohlo příznivě přispět k plodnému zvládnutí tohoto úkolu. Ale je to jen zdání. V základě je taková přemíra znalostí svodem k zneuznání vlastního problému. Synkretické srovnávání všeho se vším a typizování ještě samo od sebe neposkytuje pravé bytostné poznání. Zvládnutí [70] rozmanitosti uspořádáním do tabulky nezaručuje ještě skutečné porozumění tomu, co máme takto

<sup>1</sup> V poslední době učinil mytický pobyt tématem filosofické interpretace E. Cassirer, srv. *Filosofie symbolických forem*, II: *Mytické myšlení* (1925), Praha 1996. Etnologickému bádání byla tímto zkoumáním poskytnuta obsažnější vodítka. Z hlediska filosofické problematiky je otázka, zda jsou základy této interpretace dostatečně ujasněné, zda právě architektonika Kantovy *Kritiky čistého rozumu* a její systematický obsah vůbec může být vhodným rozvrhem pro takový úkol, nebo není-li zde třeba nějakého nového a původnějšího východiska. Cassirer sám vidí možnost takového úkolu, jak ukazuje poznámka na str. 16 n., kde Cassirer odkazuje na fenomenologické horizontyodemčené Husserlem. V rozhovoru, který měl autor s Cassirerem u příležitosti své přednášky *Aufgaben und Wege der phänomenologischen Forschung* v hamburské pobočce Kantovské společnosti v prosinci 1923, shodli se již oba partneři na požadavku existenciální analytiky, která byla ve zmíněné přednášce načrtnuta.

<sup>2a</sup> Vůbec ne! Poněvadž pojem světa není vůbec pochopen.

kdy není něčím, co se vyskytuje, nýbrž *jest* vždy v nějakém modu faktického pobytu, tzn. v nějakém rozpoložení – patří jako základní rozpoložení úzkost. Ono zklidněné a zdůvěrnělé ‚bytí ve světě‘ je modus ‚tísňivé nehostinnosti‘ pobytu, nikoli naopak. *Fenomén této nezabydlenosti<sup>1</sup> musí být existenciálně-ontologicky pochopen jako původnější.*

A pouze proto, že ‚bytí ve světě‘ je vždy už latentně určeno úzkostí, může mít jako obstarávající a rozpoložené bytí u „světa“ strach. Strach je do „světa“ upadá, neautentická a sobě samé skrytá úzkost.

190 Fakticky zůstává naladění ‚tísňivé nehostinnosti‘ ve většině případů nepochopeno i existenciálně. Vzhledem k tomu, že upadání a veřejnost převládají, je „autentická“ úzkost ostatně vzácná. Často je úzkost podmíněna „fyziologicky“. Tento fakt je ve své fakticitě problémem *ontologickým*, tedy problémem nejen z hlediska toho, čím je onticky zapříčiněn a jaká je forma jeho průběhu. Úzkost může být fyziologicky vyvolána jen proto, poněvadž pobyt je v základě svého bytí úzkostný.

Ještě vzácnější než existenciální faktum autentické úzkosti jsou pokusy interpretovat tento fenomén v jeho zásadní existenciálně-ontologické konstituci a funkci. Důvody je tu třeba hledat zčásti v zanedbání existenciální analytiky pobytu vůbec, zvláště však v nepochopení fenoménu rozpoložení.<sup>2</sup> Faktická vzácnost fenoménu úz-

<sup>1a</sup> (vyvlastnění)

<sup>2</sup> Není náhodou, že fenomény úzkosti a strachu, které zůstávají vesměs nerozlišeny, se dostaly onticky a také i když ve velmi úzkých mezích ontologicky do zorného pole křesťanské teologie. Došlo k tomu vždy tehdy, když nabyl vrchu antropologický problém bytí člověka k bohu a když tážení bylo vedeno fenomény jako víra, hřích, láska a lítost. Srv. Augustinovo učení o timor castus [cudná bázeň] a servilis [bázeň poddanská], o kterých hovoří na mnoha místech ve svých exegetických spisech a v dopisech. O strachu vůbec srv. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 33: de metu, q. 34: utrum non aliud amandum sit, quam metu carere, q. 35: quid amandum sit (Migne PL XL, Augustinus VI, str. 22 nn.)

Luther se problémem strachu zabýval kromě tradiční souvislosti s interpretací poenitentia [pokání] a contritio [zkroušenost] ve svém komentáři ke

kosti ovšem [253] nic nemění na tom, že je tento fenomén vhodný k převzetí *zásadní* metodické funkce v existenciální analytice. Naopak – vzácnost tohoto fenoménu poukazuje na to, že pobyt, který následkem veřejného výkladu neurčitěho ‚ono se‘ zůstává většinou sobě samému ve své autenticitě zakryt, je v tomto základním rozpoložení v původním smyslu odemknutelný.

Odemykat vždy celé ‚bytí ve světě‘ ve všech jeho konstitutivních momentech (svět, ‚bytí ve‘, ‚bytí sebou‘) patří sice k bytností každého rozpoložení, avšak v úzkosti spočívá možnost jistého význačného odemykání, neboť osamocuje. Toto osamocování vyzdvihuje pobyt z upadání a zjevuje mu autentičnost a neautentičnost jako možnosti jeho bytí. Tyto základní možnosti pobytu, který je vždy ‚můj‘,<sup>1</sup> ukazují se v úzkosti jakoby samy o sobě, nepřekryty nitrosvětským jsoucнем, k němuž se pobyt zprvu a většinou upíná.

Do jaké míry je touto existenciální interpretací úzkosti získána fenomenální půda pro zodpovězení vůdčí otázky po bytí celosti strukturního celku pobytu? [254]

## § 41. Bytí pobytu jako starost

Máme-li v úmyslu uchopit ontologicky celost strukturního celku pobytu, musíme se nejdříve ptát: je fenomén úzkosti a to, co je v něm odemčeno, s to předvést fenomenálně celek pobytu ve všech jeho částech se stejnou původností tak, aby náš pohled mohl v této danosti hledanou celost najít? Formálně lze celkový výčet toho, co je v tomto fenoménu obsaženo, zaznamenat takto: úzkost je jako

Genesi, zde ovšem co nejméně pojmově, vzdělavatelně, ale tím pronikavěji; srv. *Enarrationes in genesin*, cap. 3, *Werke* (Erl. Ausg.) *Exegetica opera latina*, sv. I, 177 nn.

Nejdále v analýze fenoménu úzkosti pokročil S. Kierkegaard, a to opět v theologickém kontextu „psychologické“ expozice problému dědičného hříchu. Srv. *Der Begriff der Angst*, 1844, in: *Gesammelte Werke*, V, vyd. I. Jakobsen.

<sup>1a</sup> Nikoli egoisticky, nýbrž jako uvržený k převzetí.

rozpoložení určitý způsob ,bytí ve světě'; to, z čeho je nám úzko, je vržené ,bytí ve světě'; to, oč nám v úzkosti jde, je ,moci být ve světě'. Úplný fenomén úzkosti ukazuje tudíž pobyt jako fakticky existující ,bytí ve světě'. Fundamentální ontologické charaktery tohoto jsoucna jsou existencialita, fakticita a upadlost. Tato existenciální určení k sobě nepatří jako kusy nějakého kompozita, z nichž může občas některý chybět, nýbrž jsou prostoupeny původní souvislostí, která tvoří hledanou celost strukturního celku. V jednotě uvedených bytostných určení pobytu stává se ontologicky uchopitelným jeho bytí jako takové. Jak charakterizovat tuto jednotu samu?

Pobyt je jsoucno, jemuž jde v jeho bytí o toto bytí samo. Toto „jde mu o...“ se ujasnilo v bytostné struktuře rozumění jako seberozvrhujícího bytí ke svému nejvlastnějšímu ,moci být'. Toto ,moci být' je to, kvůli čemu je pobyt vždycky tak, jak je. Pobyt se ve svém bytí vždy již ztotožnil s nějakou možností sebe sama. Že jsme svobodni *pro* své nejvlastnější ,moci být', a tudíž pro možnost autentičnosti a neautentičnosti, ukazuje se s určitou původní, elementární konkréci v úzkosti. Bytí ke svému nejvlastnějšímu ,moci být' však ontologicky znamená: pobyt již vždy sebe sama ve svém bytí *předstihl*. Pobyt je vždy již „před sebou“, nikoli jako vztahování k jinému jsoucnu, jímž *není*, [255] nýbrž jako bytí k onomu ,moci být', jímž sám je. Strukturu bytí tohoto bytostného „jde mu o...“ pojme me jako ,být v předstihu před sebou'.

Tato struktura však zasahuje skladbu celého pobytu. Předstih znamená izolovanou tendenci ve světaprostém „subjektu“, nýbrž charakterizuje ,bytí ve světě'. K ,bytí ve světě' však patří, že – sobě samému vydáno – je vždy již vrženo *do určitého světa*. Zůstavenost pobytu sobě samému se ukazuje s původní konkrétností v úzkosti. V úplnějším uchopení předstih znamená: ,být v předstihu před sebou vždy již ve světě'. Jakmile jsme tuto bytostně jednotnou strukturu fenomenálně spatřili, ozřejmuje se také to, co bylo výše vypracováno při analýze světskosti. Z té vyplynulo: celek poukazů významnosti, která konstituuje světskost, je „zavěšen“ na jistém ,kvůli čemu'. Sepětí celku poukazů, oněch rozmanitých vztahů „k tomu a tomu“, s tím, oč pobytu jde, neznamená žádné slepení výskytového „světa“ objektů s nějakým subjektem. Je to naopak fenomenální

výraz původně celé struktury pobytu, jehož celkovost je nyní explicitně vytčena jako ,být v předstihu před sebou vždy již ve...'. Jinak řečeno: existování je vždy faktické. Existencialita je bytostně určena fakticitou.

A dále: faktické existování pobytu je nejen povšechně a indifferentně vržené ,moci být ve světě', nýbrž je vždy již také rozptýleno v obstarávaném světě. V tomto upadajícím ,bytí u...‘ se ohlašuje – ať už výslovně či nevysloveně, pochopen či nepochopen – útek před ,tísňovou nehostinností', která zůstává většinou spolu s latentní úzkostí zakryta, neboť veřejnost neurčitěho ,ono se' potlačuje vše, co není důvěrně známé. V onom ,být v předstihu před sebou vždy již ve světě' je bytostně spoluobsaženo upadající *bytí u* obstarávaného nitrosvětského příručního jsoucna. [256]

Strukturu formální existenciální celosti ontologického skladebného celku pobytu musíme tedy pojmut takto: bytí pobytu znamená: ,být v předstihu před sebou vždy již ve (světe) jakožto bytí u' (nitrosvětsky vystupujícího jsoucna). Toto bytí naplňuje význam titulu *starost* v čistě ontologicko-existenciálním užití. Z tohoto významu je vyloučena jakákoliv onticky míněná tendence bytí jako obava, příp. bezstarostnost.

Poněvadž ,bytí ve světě' je bytostně starost, bylo v předcházejících 193 analýzách možno pojmut bytí u příručního jsoucna jako *obstarávání*, bytí s nitrosvětsky vystupujícím spolupobytem druhých jako *starání o druhého*. ,Bytí u...‘ je obstarávání, neboť jakožto způsob ,bytí ve' je určeno jeho základní strukturou, starostí. Starost charakterizuje nikoli snad pouze existencialitu vyvázanou z fakticity a upadání, nýbrž obepíná jednotu těchto bytostných určení. Starost tudíž také nemíní primárně a výlučně nějaké izolované chování Já k sobě samému. Výraz „starost o sebe“, analogicky k obstarávání a starání o druhého, by byl tautologií. Starost nemůže mínit nějaký zvláštní vztah k ,sobě samému', neboť pobyt sám je již ontologicky charakterizován předstihem; v tomto určení jsou však *spoluklady* i oba zbývající strukturální momenty starosti, ,být vždy již ve...‘ a ,být u...‘.

V předstihu jako bytí k svému nejvlastnějšímu ,moci být' tkví existenciálně-ontologická podmínka možnosti *být svoboděn pro au-*

tentické existenciální možnosti. „Moci být“ je to, kvůli čemu pobyt je vždy tak, jak fakticky je. Poněvadž je však nyní toto bytí ke světu „moci být“ samo určeno svobodou, *může* se pobyt chovat ke svým možnostem také *bezděčně*, *může* být neautenticky – a právě tímto způsobem také zprvu a většinou fakticky je. Autentické „kvůli čemu“ pak zůstává neuchopeno, rozvrh vlastního „moci být“ je zůstaven neurčitěmu „ono se“. [257] Říkáme-li zde „předstih před sebou“, znamená toto „sebou“ vždy „byť sebou“ ve smyslu neurčitého „ono se“. I v neautentičnosti je pobyt bytostně v „předstihu před sebou“ a také útek upadajícího pobytu před sebou samým ukazuje *tutéž* strukturu bytí, totiž že mu *jde o jeho bytí*.

Starost jako původní strukturální celek je existenciálně-apriorně „před“ každým, tzn. vždy již v každém faktickém „chování“ a „situaci“ pobytu. Proto tento fenomén v žádném případě nevyjadřuje nějakou přednost „praktického“ chování před teoretickým. Pouhé nazírající určování výskytového jsoucna má charakter starosti neméně než „politická akce“ nebo poklidný odpočinek. „Teorie“ a „praxe“ jsou bytostné možnosti jsoucna, jehož bytí je nutno určit jako starost.

194 Proto jsou také odsouzeny k nezdaru pokusy převést fenomén starosti v jeho bytostně nedílné celosti na zvláštní akty nebo nutkání jako jsou chtění a přání nebo pud a sklon, příp. pokusy tento fenomén z nich složit.

Chtění a přání jsou ontologicky nutně zakotveny v pobytu jako starosti; nejsou to tedy jednoduše ontologicky indiferentní prožitky, vyskytující se v nějakém co do smyslu svého bytí zcela neurčitém „proudu“. Totéž platí o pudu a sklonu. I ty, pokud jsou vůbec v pobytu čistě vykazatelné, tkví v starosti. Tím není vyloučeno, aby sklon a pud ontologicky konstituoval jsoucno, které pouze „žije“. Základní ontologická struktura „života“ je však samostatný problém a lze jej rozpracovat pouze jako reduktivní privaci vycházející z ontologie pobytu.

Starost je ontologicky „dříve“ než uvedené fenomény, které mohou být zajisté v určitých mezích přiměřeně „popisovány“, aniž by musel být viděn nebo alespoň jen znám úplný ontologický horizont. Pro naše fundamentálně-ontologické [258] zkoumání, které se ne-

pokouší ani o tematicky úplnou ontologii pobytu, natož o konkrétní antropologii, musí stačit poukaz na to, jak jsou tyto fenomény v starosti existenciálně zakotveny.

„Moci být“, kvůli němuž pobyt je, má samo bytostný charakter „byť ve světě“. Je tudíž ontologicky vázáno k nitrosvětskému jsoucnu. Starost je vždy, byť i jen privativně, obstarávání a starání o druhého. V chtění je uchopeno jsoucno, kterému rozumíme, tzn. které jsme rozvrhli co do jeho možností, jako něco, co je třeba obstarat, příp. jako někdo, koho máme tím, že se oň staráme, přivést k jeho bytí. *Proto* patří k chtění vždy něco chtěného, co bylo již určeno nějakým „kvůli čemu“. Pro ontologickou možnost chtění je konstitutivní: předchůdná odemčenost onoho „kvůli čemu“ vůbec („byť v předstihu před sebou“), odemčenost obstarávatelného (svět jako to, v čem „již vždy jsme“) a rozumějící seberozvrhování pobytu, totiž rozvrhování jeho „moci být“ vztaheného k určité možnosti „chtěného“ jsoucna. Fenomémem chtění prosvítá jeho základ, jímž je starost ve své celosti.

Rozumějící seberozvrhování pobytu je jako faktické vždy již u nějakého odkrytého světa. Odtud bere – a to zprvu tak, jak to odpovídá sebevýkladu neurčitého „ono se“ – své možnosti. Tento výklad již předem omezil volitelné možnosti na okruh známého, dosažitelného, únosného, toho, co se sluší a patří. Tato nivelizace možností pobytu na to, co je každodennosti nejbližší, zastiňuje zároveň 195 možné jako takové. Průměrná každodennost obstarávání stává se k možnostem slepou a spokojuje se s tím, co je pouze „skutečné“. Toto uspokojení nevyklučuje rozsáhlou podnikavost, nýbrž povzbuzuje ji. To, co chceme, nejsou pak pozitivní nové možnosti; pouze tu „takticky“ obměňujeme to, co je k dispozici, aby vznikl dojem, že se něco děje.

Toto [259] zklidněné „chtění“ vedené neurčitým „ono se“ neznamená ovšem vyhasnutí bytí, rozvrhujícího se ve svém „moci být“, nýbrž pouze jeho modifikaci. Bytí k možnostem se pak většinou ukazuje jako pouhé *přání*. V přání rozvrhuje pobyt své bytí do takových možností, které nejenže zůstávají v obstarávání neuchopeny, nýbrž jejichž naplnění není ani zamýšleno ani očekáváno. Nao-pak: nadvláda „předstihu před sebou“ v modu pouhého přání nese

s sebou neporozumění svým faktickým možnostem. „Bytí ve světě“, jehož svět je rozvržen primárně jako svět přání, se zcela ztratilo v tom, co je k dispozici, avšak to, co je takto jedině po ruce, nemůže ve světle přání nikdy stačit. Přání je existenciální modifikace rozumějícího seberozvrhování, které své vrženosti propadlo a ke svým možnostem už jen *táhne*. Takové táhnutí však možnosti *uzamyká*; to, co je v přání „tu“, stává se „skutečným světem“. Přání předpokládá ontologicky starost.

V táhnutí nabývá vrchu ono „být vždy již u...“. Obdobně je modifikována struktura „být v předstihu před sebou vždy již ve...“. Upadající táhnutí vyjevuje *sklon* pobytu „být žit“ světem, v němž je. Sklon vykazuje charakter „být zaměřen na...“. „Být v předstihu před sebou“ se ztratilo v jakémisi „vždy již jen u...“. Směřování sklonu „k...“ znamená, že sklon se nechává strhávat tím, k čemu *táhne*. Když se pobyt ve svém sklonu takříkajíc ztratí, pak to neznamená, že jedině, co tu zbývá, je sklon, nýbrž je modifikována celá struktura starosti. Pobyt se stává slepým a všechny možnosti dává do služeb svého sklonu.

Naproti tomu *pud* „k životu“ je takové směřování, které si nese svůj popud v sobě samém. Znamená „tímto směrem za každou cenu“. Pud se snaží jiné možnosti zapudit. I zde je „být v předstihu před sebou“ neautentické, přestože pud, [260] jenž nás přepadá, pochází z pudícího samého. Pud může předhlonit aktuální rozpoložení a rozumění. Ale ani pak a vůbec nikdy není pobyt „pouhý pud“, k němuž by se občas přidružovala jiná chování, která by jej ovládala a vedla, nýbrž je – jako modifikace úplného „bytí ve světě“ – vždy již starostí.

V čirém pudu není ještě starost svobodná, přestože teprve ona ontologicky umožňuje, aby byl pobyt ze sebe sama k něčemu puzen. Naproti tomu ve sklonu je starost vždy již spoutaná. Sklon a pud jsou možnosti, které jsou zakořeněny ve vrženosti pobytu. Pud „k životu“ nelze zničit, sklon nechat se „žít“ světem nelze vymýtit. Oba však lze, právě proto a jenom proto, že jsou ontologicky zakotveny ve starosti, skrze starost onticky-existenciálně modifikovat do autentické podoby.

Výraz „starost“ míní určitý základní existenciálně-ontologický fenomén, jehož struktura ovšem *není jednoduchá*. Ontologicky elementární celistvost struktury starosti nelze převést na nějaký ontický „pra-element“, stejně jako nelze býtí „vysvětlit“ ze jsoucna. Na konci se ukáže, že idea bytí vůbec je právě tak málo „jednoduchá“ jako bytí pobytu. Určení starosti jako „bytí v předstihu před sebou – vždy již ve... – jakožto bytí u...“ jasně ukazuje, že i tento fenomén je v sobě ještě dále strukturně *členěn*. Není to však fenomenální pokyn k tomu, abychom v ontologickém tážení pokračovali směrem k fenoménu *ještě původnějšímu*, který by zakládal jednotu a celost strukturně rozmanité starosti? Dříve než naše zkoumání přikročí k této otázce, je třeba, abychom si to, co bylo dosud vyloženo, důkladně osvojili, majíce přitom na zřeteli fundamentálně-ontologickou otázku po smyslu bytí vůbec. Napřed však musíme ukázat, že to, co je na této interpretaci ontologicky „nové“, [261] je onticky velice staré. Explikace bytí pobytu jako starosti se nesnaží vtěsnat pobyt pod nějakou vymyšlenou ideu, nýbrž vyjadřuje existenciálními pojmy to, co je nám již onticky-existenciálně odemčeno.

#### § 42. Doložení existenciální interpretace pobytu jako starosti předontologickým sebevýkladem pobytu

Při předešlých interpretacích, v nichž se nakonec ukázala starost jako bytí pobytu, šlo především o to, abychom získali přiměřené *ontologické* fundamenty pro jsoucno, kterým jsme vždy my sami a které nazýváme „člověk“. K tomu bylo třeba vymanit analýzu 197 hned na začátku z pout tradičního, ale ontologicky neujasněného a zásadně problematického východiska, daného tradiční definicí člověka. Ve srovnání s touto definicí může být existenciálně-ontologická interpretace zarážející, a to zejména tehdy, chápe-li se starost pouze onticky jako „obava“ a „ustaranost“. Chceme proto nyní uvést jisté předontologické svědectví, jehož průkaznost je ovšem „jenom historická“.

Poněvadž neklid vývoje *ducha*, který přivádí sebe sama ke svému pojmu, je *negace negace*, je pro něho při jeho sebeuskutečňování přiměřené upadnout „do času“ jako do bezprostřední *negace negace*. Neboť „čas je pojem sám, který je tu a představuje se vědomí jako prázdné nazírání; proto se duch zjevuje nutně v čase, a zjevuje se v čase tak dlouho, dokud *neuchopí* svůj čistý pojem, to znamená dokud neodstraní čas. Čas je *vnější*, nazírané, sebou samým *neuchopené* čisté Já, pouze nazíraný pojem.“<sup>1</sup> Tak se duch *co do své bytnosti* nutně jeví v čase. „Dějiny světa jsou tedy vůbec výkladem ducha v čase, tak jako se v prostoru idea vykládá jakožto příroda.“<sup>2</sup> „Vylučování“, které patří k pohybu vývoje, chová v sobě vztah k nebytí. To je čas, pochopený ze vzpírajícího se „ted“.

Čas je „abstraktní“ negativita. Jakožto „nazírané vznikání“ jest  
435 oním bezprostředně se naskýtajícím, odlišeným sebeodlišováním, „tu jsoucím“, to znamená vyskytující se pojmem. Jakožto něco, co se vyskytuje, a je tudíž vůči duchu vnějším, nemá čas žádnou moc nad pojmem, zatímco pojem „je naopak mocí času“.<sup>3</sup>

Hegel ukazuje možnost dějinného uskutečňování ducha „v čase“ tím, že odkazuje na *totožnost formální struktury ducha a času jakožto negace negace*. Nejprázdnější, formálně-ontologická a formálně-apofantická abstrakce, do níž se duch a čas zvnějšňují, umožňuje vypracovat jejich vzájemnou příbuznost. Poněvadž je však čas přece jen zároveň pochopen ve smyslu naprosto [574] nivelizovaného světového času a jeho původ tak zůstává zcela zakryt, stojí čas naproti duchu jako něco jednoduše se vyskytujícího. Proto *musí* duch *nejprve* upadnout „do času“. Co ovšem toto „upadnutí“ a „uskutečňování“ ducha, který je mocen času a vlastně „jest“ mimo něj, ontologicky znamená, zůstává nejasné. Stejně jako neosvětluje původ nivelizovaného času, nechává Hegel rovněž zcela bez povšimnutí otázku, zda skladba bytnosti ducha *jako negace negace* je vůbec možná jinak, i kdyby to mělo být na základě původní časovosti.

<sup>1</sup> Srv. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Sämtliche Werke*, II, vyd. H. Glockner, str. 612.

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, cit. vyd., str. 134.

<sup>3</sup> Srv. G. W. F. Hegel, *Encyklopädie*, vyd. G. Bolland, § 258.

Zda je Hegelova interpretace času a ducha a jejich spojitosti oprávněná a spočívá vůbec na nějakém ontologickém fundamentu, nelze nyní ještě zkoumat. Avšak to, že *vůbec* bylo možno pokusit se o formálně-dialektickou „konstrukci“ spojitosti ducha a času, ukazuje jakousi jejich původní spřízněnost. Hegelova „konstrukce“ je motivována úsilím a bojem o pochopení „konkrece“ ducha. To prozrazuje následující věta ze závěrečné kapitoly jeho *Fenomenologie ducha*: „Čas se tudíž zjevuje jako osud a nutnost ducha, který není v sobě završen – nutnost obohatit účast, kterou má sebevědomí na vědomí, nutnost uvést do pohybu *bezprostřednost onoho, o sobě* – formu, v níž je substance ve vědomí –, nebo naopak toto ‚o sobě‘, vzaté jako *niterné*, to, co zprvu je *niterné*, realizovat a vyjevit – tzn. přivtěliti to k jistotě o sobě samém.“<sup>1</sup>

Výše provedená existenciální analytika pobytu naproti tomu vychází z „konkrece“ fakticky vržené existence samé, aby odhalila časovost jako její původní umožnění. Není to tak, že by „duch“ do  
436 času teprve upadal, [575] nýbrž *existuje jako původní časení* časovosti. Ta časí čas světa, v jehož horizontu se mohou „zjevovat“ jako nitročasové dění „dějiny“. „Duch“ neupadá do času, nýbrž: faktická existence jakožto upadající „vypadává“ z původní, autentické časovosti. Toto „padání“ samo je však ve své existenciální možnosti určitým modelem časení patřícím k časovosti.

### § 83. Existenciálně-časová analytika pobytu a fundamentálně-ontologická otázka po smyslu bytí vůbec

Úkolem dosavadních zkoumání bylo existenciálně-ontologicky interpretovat *původní celek* faktického pobytu z *jeho základu*, a to vzhledem k možnosti vlastního a nevlastního existování. Jako tento základ, a tudíž jako smysl bytí starosti se ukázala *časovost*. K čemu tedy dospěla *přípravná* existenciální analytika pobytu *před* odhale-

<sup>1</sup> Srv. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit. vyd., str. 613.

ním časovosti, je nyní opět *včleněno* do původní struktury celku bytí pobytu, do časovosti. Z analyzovaných možností časení původního času získaly ony dříve jen „načrtnuté“ struktury svoje „založení“. Zachycení struktury bytí pobytu je ovšem pouze *cesta*. Cílem je vypracování otázky po bytí vůbec. *Tematická* analytika existence však potřebuje čerpat světlo z předem vyjasněné ideje bytí vůbec. Platí to zvláště tehdy, je-li jako kritérium každého filosofického zkoumání respektována věta vyslovená v úvodu:<sup>1</sup> Filosofie je universální fenomenologická ontologie, vycházející z hermeneutiky pobytu, která jakožto analytika *existence* upevnila konec Ariadniny nitě [576] všeho filosofického tázání tam, kde toto tázání *vzniká* a do čeho se opět *vrací*.<sup>2</sup> Ani tato teze ovšem nesmí platit jako dogma, nýbrž jako formulace ještě „zahaleného“ zásadního problému: lze ontologii založit *ontologicky*, nebo je i k tomu zapotřebí *ontického* fundamentu, a  *které*  jsoucno musí převzít funkci tohoto fundování?

437 To, co se zjevuje tak zřetelně jako rozdíl mezi bytím existujícího pobytu a bytím nepobytového jsoucna (například výskytovosti), je přece pouze *východisko* ontologické problematiky, ale nic, s čím by se filosofie mohla spokojit. Už dávno se ví, že antická filosofie pracuje s „věcnými pojmy“ a že existuje nebezpečí „zvěcnění vědomí“. Ale co znamená zvěcnění? Z čeho pramení? Proč se bytí „chápe“ právě „především“ ze jsoucna výskytového, a *nikoli* příručního, které leží *ještě blíže*? Proč se toto zvěcnění vždycky znovu prosadí? Jak je bytí „vědomí“ *pozitivně* strukturováno, že zvěcňovat j nepřiměřené? Stačí vůbec „rozdíl“ mezi „vědomím“ a „věcí“ k původnímu rozvinutí ontologické problematiky? Leží odpovědi na tyto otázky na cestě, po které se ubíráme? A lze odpověď být i jen *hledat*, dokud není vůbec položena a vyjasněna otázka po smyslu bytí?

Po původu a možnosti „ideje“ bytí vůbec nelze nikdy pátrat prostředky formálně-logické „abstrakce“, to znamená bez toho, že bychom si zajistili horizont, v němž můžeme klást otázky a očekávat

<sup>1</sup> Srv. § 7, str. 56.

<sup>2a</sup> Tedy nikoli filosofie existence.

odpovědi. Je třeba hledat *cestu*<sup>1</sup> k projasnění fundamentální ontologické otázky a po této cestě *jít*. Zda je *jediná*, nebo zda je vůbec *správná*, [577] může být rozhodnuto teprve *poté, co jsme jí prošli*. Svár o interpretaci bytí nemůže být urovnán, *protože se ještě vůbec nerozpoutal*. Takovýto svár nelze ostatně jen tak vyprovokovat – k jeho rozpoutání je zapotřebí se vyzbrojit. Naše zkoumání je *na cestě* k tomu. V jakém místě cesty se nachází?

Něco takového jako „bytí“ je odemčeno v porozumění bytí, které jakožto rozumění patří k existujícímu pobytu. Předchůdná, třebaže nepojmová odemčenost bytí umožňuje, že se pobyt jakožto existující „bytí ve světě“ může vztahovat *ke jsoucnu*, a to jak k tomu, s nímž se setkává ve světě, tak k sobě samému jakožto existujícímu. *Jak je odemykající rozumění bytí pobytové vůbec možné?* Lze na tuto otázku získat odpověď tak, že se obrátíme k *původní skladbě bytí* pobytu, který bytí rozumí? Existenciálně-ontologická skladba celkovosti pobytu je založena v časovosti. V souladu s tím musí původní způsob časení ekstatické časovosti samé umožňovat ekstatický rozvrh bytí vůbec. Jak tento modus časení časovosti interpretovat? Vede cesta od původního času ke smyslu bytí? Ukazuje se čas sám jako horizont bytí?

<sup>1b</sup> nemyslí se tu „jedinou“ správnou