

POTÍŽE S AUTENTICITOU (II)¹

Ivan Chvatík

Ve své knize *Bytí a čas* odmítá Heidegger metafyzický pojem substanciálního subjektu a klade otázku: Kdo je to zvláštní jsoucno, které rozumí bytí a které se zove člověk?

Rozumět bytí zahrnuje mezi jiným moci říkat o věcech *co jsou* a *co nejsou*, rozlišovat, zda něco je, bylo nebo bude, nebo dokonce tvrdit, že něco být *má*, nebo vůbec být *nemůže*. Mít porozumění pro bytí také znamená, že chápeme, že my sami *jsme*, že žijeme a že můžeme umřít. Rozumíme také tomu, že vždy, když něco uděláme, mohli jsme udělat něco jiného. To vše ale člověk může, protože mluví. Jen v řeči můžeme jednat o věcech, které nejsou, jen když mluvíme, můžeme zvažovat možnosti, o něco se zajímat, rozlišovat dobré a špatné. Mluvit ale můžeme, jen když máme co dělat s druhými. To vše, a ještě mnoho jiného je obsaženo v tom, když Heidegger říká, že člověku jde o jeho bytí.

Lidské jsoucno, když o něm mluví teoreticky a analyzuje je na rozdíl od ne-lidského, označuje Heidegger, jak známo, terminologicky jako *Dasein*, což s Janem Patočkou překládám slovem *pobyt*.

Zájem o svoje vlastní bytí a porozumění pro bytí vůbec vyznačuje toto jsoucno oproti všemu jinému jsoucnu, které od dob Platóna a Aristotela pojmově uchopujeme pomocí kategorií. Tato pojmovost se ale na takto vyznačené jsoucno nehodí. „Bytnost‘ pobytu spočívá v jeho existenci“ (42),² není to žádná substance, „veškeré ‚být něčím‘ zname-

¹ Tento text budiž chápán jako pokračování fragmentu, jenž byl otištěn ve sborníku *Logos a svět* (Praha 1997) věnovaném k sedmdesátinám Ladislavu Hejdánkovi a Jakubovi Trojanovi. Nerad bych však tvrdil, že je to jeho dokončení. To budiž nahrazeno postupným dokončováním v dalších studiích věnovaných tomuto tématu.

² V závorkách za citáty uvádím čísla stránek prvního německého vydání *Sein und Zeit*, která jsou v českém vydání uvedena po straně textu. Viz M. Heidegger, *Bytí a čas*, Praha 1996.

ná u tohoto jsoucna primárně být“ (42), říká Heidegger. V mém bytí mi jde o mé bytí, v tom, že vůbec jsem, jde mi o to, jak jsem, tedy o to, jak být *možu* a jak být *mám*. Nesubstanční „bytnost“ pobytu spočívá v tom, „daß es je sein Sein als *seiniges* zu sein hat (že každé takové jsoucno musí vždy být své bytí [accusativus objectivus] jako bytí, jež je *jeho*)“ (12), tedy: že musím vést své bytí jakožto *moje*, vždyť je to přece *moje* bytí! Způsob bytí pobytu je charakterizován slavnou Heideggerovou *Jemeinigkeit*. Toto ‚moci být vždy tak, nebo tak, nebo ještě jinak‘ nazýváme svými možnostmi. V onom ‚Zu-sein‘, že musím vést své bytí jakožto *moje*, je tedy obsaženo, že pobyt je bytí v možnostech:

Rysy, jež je na tomto jsoucnu možno vykázat, ... [jsou] vždy ty které možné způsoby, jakými je tomuto jsoucnu možno být, a jenom to. [...]
Pobyt vždy jest tou kterou svojí možností... (42)

A když jsme Heideggerovu knihu přečetli, víme, že když strukturu „Jemeinigkeit“ interpretujeme jako kruhovou časovou strukturu stálosti (jakožto bytí ve světě), tak už předpoklad substanciálního subjektu nepotřebujeme. Já už není předem hotová substance, která jedná a s kterou se něco děje, která něco zakouší, nýbrž je to bytí sebou, jehož stálost spočívá v tom, že jsme s to nechat svou vždy již danou situaci k sobě přicházet a možnosti, které se v ní otevírají, přebírat jako *naše*. Jsme vržený rozvrh. Tato kruhovitá, neustále se obnovující *sebe-stálost*, má být s to vystřídat odmítnutou setrvalou substancí, ale ovšem nikoli ji ve všech jejích funkcích nahradit. Teoretická otázka po jsoucnu, které rozumí bytí, dostává odpověď, že toto jsoucno sice s věcmi zachází, nemůže bez nich být, samo však není žádná věc, a přece není nemožné uchopit je jako předmět. Jenom nesmíme ztratit ze zřetele, že nyní máme co dělat s předmětem, jehož předmětnost je zcela odlišná od předmětnosti věcí. Stálost tohoto předmětu už není setrvalost, Beharrlichkeit, a proto musí Heidegger mluvit o stálosti a celosti. Celá třetí kapitola druhého oddílu *Bytí a času* je věnována analýze toho, jak v kruhové časovosti bytí v možnostech může být pobyt celý.

Naše dosavadní pojmy jsou však převážně raženy pro zacházení s věcmi, a není snadné vytvořit novou pojmovost. Heidegger tematizuje tento problém, když hovoří o nutnosti popsat hermeneutickou situaci, z níž při interpretaci bytí pobytu vycházíme. Pro popis pobytu zavádí, jak známo, existenciály, zatímco pro určení věcí chce podržet kategorie.

Právě v tom však je zdroj potíží. Když procházíme analýzami *Bytí a času*, vidíme, že stará pojmovost se na jedné straně do popisu pobytu stále znovu vnucuje (mám na mysli takové pojmy jako bytnost, základ a právě také předmět atp.), na druhé straně že tu starou předmětnost, totiž věci, nelze už uspokojivě uchopovat starou pojmovostí, a že nové pojetí způsobu bytí člověka vyžaduje nové pojetí věcí. Domnívám se, že moje problémy s polaritou autenticita-neautenticita s tím úzce souvisejí.

Heidegger ukazuje, že pobyt je bytí ve světě. V § 18 vysvětluje, jak se s věcmi ve světě setkáváme ve způsobu bytí dostatečnosti (Bewandtnis), jako s příručními prostředky (Zuhandenheit), a to na základě předběžné odemčenosti, v níž se pobyt, v důvěrné obeznámenosti s věcmi, ve světě drží (87). Tato struktura celku dostatečnosti (Bewandtnisganzheit), je pak v §§ 31 a 32 upevněna tím, že rozumění je interpretováno jako hermeneutický kruh. V této souvislosti nevidím příliš vhodným oddělovat hermeneutický kruh tak přísně od apofantického – a Heidegger to taky příliš radikálně nedělá. Bylo spíše vhodné zdůraznit roli řeči, která člověku teprve umožňuje, aby vůbec byl ve světě jakožto světě významností. Heidegger to později pochopil, jak je vidět z jeho pozdější poznámky ke str. 87. Na tomto místě čteme:

Významnost sama, s níž je pobyt vždy již důvěrně obeznámen, ukrývá v sobě ontologickou podmínku možnosti toho, aby rozumějící pobyt mohl jakožto vykládající odemykat něco takového jako „významy“, jež samy zase fundují možné bytí slova a řeči. (87)

A v poznámce k tomu Heidegger říká:

Není pravda. Řeč není nástavba, nýbrž jest původní bytností pravdy jakožto ‚tu‘. (87, pozn. c)

Tedy jedině když věci pojmete jako v řeči sedimentovaný výtěžek kruhovitého hermeneutického porozumění, je možno interpretovat věci přísně jako možnosti pobytu, jako smysluplné příruční prostředky, jako *Zeuge*. Potom však ani věci už nemají žádnou substancialitu, nelze je bez dalšího popisovat kategoriálně, ale je ovšem možno znovu položit otázku po odkázanosti a konečnosti lidského jsoucna. Jedině tak bude struktura ‚bytí ve světě‘ bez trhlin, které vidím v pojmech výskytovosti (Vorhandenheit) a v pojmu upadání pobytu do světa mezi věci (Verfallenheit).

Polarita *Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit* je součástí Heideggerova hermeneutického východiska interpretace struktury bytí pobytu. Toto východisko je uvedeno hned na začátku expozice analýzy pobytu, když jde o to, nepojímat nadále lidské jsoucno jako substanciální subjekt:

A poněvadž je pobyt bytostně vždy tou kterou svojí možností, může toto jsoucno ve svém bytí sebe sama „zvolit“, získat, nebo se může ztratit, případně nikdy se nezískat, nebo se získat jen „zdanlivě“. (42)

Od počátku je polarita vlastního a nevlastního způsobu bytí formulována příliš ostře: získat se – ztratit se. Vnucuje se otázka, jak tato polarita vůbec plyne z toho, nebo jak je obsažena v tom, že pobyt je rozumějící bytí v možnostech, že je tuto polaritu možno uvést spojkou ‚poněvadž‘, jak to Heidegger v právě citované větě dělá. K porozumění našim možnostem přece patří jenom to, že když něco dělám, když uchopuji konkrétní možnost, buď přítom rozumím, že jsem místo ní mohl zvolit nějakou jinou – anebo toto porozumění v daném případě chybí. Do jaké míry to druhé znamená, že sám sebe ztrácím, o tom ještě nic nevíme, protože ještě také nevíme, co má znamenat sebe sama získat.

I Heidegger patrně cítí, že to zdůvodnění, které je implikováno spojkou ‚poněvadž‘, není uspokojivé, a v další větě dodává:

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. (42)

Od samého začátku myslí tedy Heidegger tuto polaritu silněji, než jak jsem ji tu načrtl. A také to neskrývá. Když na konci § 62 a v § 63 rekapituluje hermeneutickou situaci zkoumání rozvinutého v této knize, explicitně dodává, že jeho interpretace existence je založena na určitém ontickém pojetí autentické existence, na faktickém ideálu pobytu (310). A také vysvětluje, že to znamená, že formální idea existence má určitý „ontologický obsah“ (314). To dokládá, jak bylo pro Heideggera důležité odstínit ontologický svéráz pobytu oproti všemu výskytovému jsoucnu. Idea existence byla vymezena v kontrastu k ideji reality. Nenápadný ontologický obsah obou idejí vysvětluje Heidegger na tomto místě jako „předpokládanou“ ideu bytí vůbec.

Pouze v horizontu této ideje lze rozlišovat mezi existencí a realitou. Obojí přece míní bytí. (314)

A zde vidím opět potíž. Nové, nesubstanciální pojetí lidského bytí nelze důsledně rozvinout, podržíme-li substancialitu věcí. Idea reality nese ale substancialitu s sebou. Stará propast mezi subjektem a objektem, jejíž překonání bylo jednou z nejdůležitějších úloh *Bytí a času*, je ve skryté podobě stále ještě přítomna. Pobyt může *od sebe* odpadnout a ztratit se v obstarávaném „světě“ (u Heideggera v uvozovkách, tedy pojem světa č. 1), tedy v *reálných věcech*. Bytí u věcí, které je součástí bytí ve světě, je nazváno upadáním. Rozdíl mezi starým, substanciálním a novým, pobytovým pojetím subjektivity je dosti neprůhledně propleteno s rozdílem mezi autentickým a neautentickým modem bytí pobytu.

Téměř to vypadá, jako by vodítkem pro ideu upadání bylo porozumění, které formuluje svatý Jan. Z Heideggerovy díkce cítíme podobný odpor, jaký číší z 1. listu apoštolova:

Nemiluje svět, ani to, co je ve světě. Miluje-li kdo svět, láska Otcova v něm není. Neboť vše, co je ve světě, po čem dychtí člověk a co chtějí jeho oči a na čem si zakládá, není z Otce, ale ze světa. A svět pomíjí i jeho chtivost; kdo však činí vůli Boží, zůstává na věky. (1J 2,15)

Toto odmítavé stanovisko ke světu je přece zarážející, když ‚bytí ve světě‘ má být základní struktura pobytu. A nic nepomůže, že Heidegger stále znovu dodává, že toto očividně deprekativní pojmenování, „upadání“, „upadlost“ a způsob, jakým tento modus popisuje, „neznamená snad ‚méně‘ bytí nebo ‚nižší‘ stupeň bytí“ (43) a ani jím není míněno, že se pobyt v autentickém modu stahuje ze světa:

Odhodlanost jako autentické ‚bytí sebou‘ neodděluje pobyt od jeho světa, nemění jej v izolované, nezakotvené já. A není to ani možné – neboť odhodlanost jako autentická odemčenost není ničím jiným než autentickým ‚bytím ve světě‘. Právě ona vede ‚bytí sebou‘ do příslušného obstarávajícího bytí k příručnému jsoucnu a podněcuje je k pečujícímu spolubytí s druhými. (298)

Heidegger to sice říká, ale neukazuje. A vždy znovu to opakuje jako pouhé tvrzení. Neboť to, co ukazuje, dělá jiný dojem, a on si je toho vědom.

Dojem, že autentické bytí sebou má být světaprostá identita, se nejsilněji vnucuje při interpretaci svědomí. V porozumění hlasu svě-

domí není totiž žádný prostor pro hermeneutický kruh, a Heidegger něco takového také explicitně odmítá:

Protějškem volání svědomí jako původní řeči pobytu není jiná řeč – která by snad dokonce vyjednávala o tom, co svědomí říká. Rozumějící poslouchání volání se zřítka odpovědi [...] proto, že přijímá za vlastní nezastržený obsah volání. (296)

Neboť už víme: Svědomím je fenomenálně dokládáno autentické ,moci být sebou' pobytu:

To, co bylo takto dosvědčeno, je „uchopeno“ posloucháním, které nezkresleně rozumí smyslu tohoto volání tak, jak je jím intendován. (295)

Volání svědomí však dává na srozuměnou:

... pobyt je jako takový vinen. (285)

Po pečlivém pojmovém osvětlení, jež Heidegger provádí, znamená toto ,vinen': Nicotnost pobytu jakožto bytí v *existenciálních* možnostech. Toto bytí je být uvolněn pro možnosti:

Svoboda však jest jen ve volbě jedné možnosti a tato volba znamená: nést to, že jsme nezvolili a nemohli zároveň zvolit druhou. (285)

V tomto určení je téměř cítit onu výše uvedenou oslabenou formulaci autenticity: „když něco dělám, rozumím přitom, že jsem mohl dělat něco jiného“. V čem je tedy problém? Předběžně odpovíme: v nenápadném smísení onticko-existenciální roviny konkrétních možností s problematikou celosti a sebeidentifikace pobytu jakožto předmětu zkoumání.

Neboť Heidegger pokračuje. Pobyt je vinen. Hlas svědomí trvá na tom, že:

[Pobyt] má prostě být to, co je – totiž „vinen“ – autenticky. Správně poslouchat výzvu svědomí pak znamená rozumět si ve svém nejvlastnějším „moci být“, tj. rozvrhovat se ke svému nejvlastnějšímu autentickému ,moci být vinen'. (287)

Kde jsou při tom ony konkrétní existenciální možnosti, v nichž mám volit?

Pobyt, rozumějící volání svědomí, je poslušen nejvlastnější možnosti své existence. Zvolil sebe sama. (287)

Tato volba je tedy volbou modu existence, tedy volbou popsatelnou v rámci ontologické analýzy. S ontickými možnostmi to má co dělat jen do té míry, že ať udělám, co udělám, jsem vinen. Nic víc Heidegger neukázal a shrnuje:

Odemčenost pobytu je tedy ve struktuře ,chtít mít svědomí' konstituována rozpořením úzkosti, rozuměním jako seberozvrháváním do své nejvlastnější provinilosti a řečí jako zamkllosti. (296)

Tuto odemčenost nazývá Heidegger odhodlaností (Entschlossenheit). (297) A zde, na tomto místě, kde bychom očekávali, že ukáže, jak volíme v možnostech, kterými jsme a jejichž volbou si rozvrhujeme nebo uzavíráme další možnosti, říká jen:

V odhodlanosti jsme tedy nyní získali nejpůvodnější, protože autentickou pravdu pobytu. Odemčenost našeho ,tu' odemyká vždy stejně původně celé ,bytí ve světě' – tzn. svět, ,bytí ve' a ,bytí sebou' – jímž toto jsoucno jakožto „já jsem“ jest. (297)

Pak připomene Heidegger strukturu celku dostatečnosti (Bewandtnis-ganzheit), a obstarávající ztracenost v neurčitém ,ono se' (das Man). Říká, že volána je tato ztracenost a že pobyt je s to této výzvě porozumět. Pak člověk vidí všechno nově:

„Svět“ příručních prostředků nebude „obsahově“ jiný, okruh druhých se nezmění, a přece je nyní rozumějící a obstarávající bytí k příručnímu jsoucnu a pečující spolubytí s druhými určeno ze svého nejvlastnějšího ,moci být sebou'. (297 n.)

A když si Heidegger sám výslovně položí otázku „K čemu se má [pobyt v odhodlanosti] rozhodnout, odhodlat“, vidí, že „Odpověď může dát jen odhodlané rozhodnutí samo.“ (298).

Výtěžek analýzy je tedy tento:

Neboť teprve odhodlané rozhodnutí je odemykající rozvržení a určení konkrétní faktické možnosti. (298)

To ale přichází příliš pozdě. Už jsme přece pochopili, že volbou možností se otevírají nebo zavírají další možnosti, že rozhodnutí je rozvrhující. My se ale ptáme: Jak se ta volba určuje? V jakém výkonu, jakou procedurou? Jakou má výkon volby strukturu? Na to však nedává Heidegger odpověď. Čteme jen opět podobná negativní ujišťování:

Odhodlané rozhodnutí neopouští „skutečnost“, nýbrž teprve odkrývá to, co je fakticky možné, uchopujíc to tak, jak to jako nejvlastnější ‚moci být‘ v neurčitěm ‚ono se‘ lze. (299)

A nic jiného nemůžeme od takto rozvržené analýzy očekávat, poněvadž autentické bytí sebou je pouze okamžikové. Jedině okamžik rozhodnutí předběhové odhodlanosti je autentická přítomnost. Není tu tedy žádný operační prostor pro vlastní hermeneutické rozumění, jehož výsledkem by rozhodnutí bylo. Nerozlišitelnost volby svého autentického ‚chtít být vinen‘ a volby faktické autentické možnosti je zpečetěna. Je pak jen konsekventní, když v § 62, kde Heidegger shrnuje pojem odhodlanosti:

Fenomén odhodlanosti nás přivedl před původní pravdu existence. Jakožto odhodlaný je pobyt odhalen sobě samému ve svém faktickém ‚moci být‘, a to tak, že on sám jest odhalování i odhalené. (307)

Schéma tohoto autentického ‚bytí sebou‘ upomíná silně na Aristotelaovo schéma $\nu\omicron\theta\iota\varsigma$ $\nu\omicron\theta\iota\sigma\epsilon\omega\varsigma$ (1074b34 n.) z XII. knihy *Metafysiky*:

... ἐαυτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετὰληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν. (*Met.* XII, 7, 1072b) *Uchopováním myšleného však mysl myslí sebe sama. (Nebo méně doslovněji, ale lépe: Avšak to, co mysl uchopuje jakožto myšlené, když myslí, je ona sama.) Neboť tím, že se dotýká sebe sama a sama sebe myslí, stává se myšleným, takže mysl a myšlené jest totéž.*

Rozdíl mezi životem lidským a božským je ale v tom, že aristotelský $\nu\omicron\theta\iota\varsigma$ je nekonečný, což lidská mysl postrádá. Domnívám se, že sebeidentifikaci pobytu, o kterou Heideggerovi v této struktuře právem jde, protože samozřejmě je třeba nějak vykázat celost pobytu po škrtnutí substanciality subjektu, nelze popsat tímto, dalo by se říci, jednoduchým způsobem. Totéž platí o bytí k smrti, a tedy o celé autentické předběhové odhodlanosti. Bylo by přece třeba ukázat, jak funguje hermeneutická struktura rozumění v *autenticitě*. Vydeme-li však z tvrdé polaritě autenticity (být u sebe) versus neautenticity (být rozptýlen ve světě, u věci), jako je tomu v *Bytí a čas*, pak právě tohle ukázat nejde. Vypadá to pak totiž tak, jako by faktickým možnosťem bylo možno rozumět pouze v neautenticitě. A nedá se to zachránit gramatickým komparativem. Bytí k smrti nelze používat jako

míru autenticity zvolených možností. Nelze říci to, co píše Heidegger v § 74:

Čím autentičtější se pobyt odhodlá, to znamená porozumí si nedvojznačně ze své nejvlastnější, význačné možnosti v předběhu ke smrti, tím jednoznačnější a méně náhodné je nalezení zvolené možnosti jeho existence. (384)

Několik řádek předtím se ale zdálo, že si je Heidegger tohoto problému vědom, že vidí, kam ho jeho pojetí zatlačilo, že pouhá sebeidentifikace je prázdná:

Předběhové seberozvrhování do nepředstižné možnosti existence, jíž je smrt, zaručuje jen celost a autenticitu odhodlanosti. Fakticky odemykané možnosti existence se ale nedají čerpat ze smrti. (383)

Přesto má čtenář dojem, že autentické možnosti se u Heideggera ze smrti čerpají. Je zřejmé, že Heidegger se snaží tomuto dojmu zabránit. Přesto však nechce své pojetí opustit. Rétorika identitní autenticity je mu evidentně milejší. Umožňuje mu vykonstruovat takové problematické pojmy jako je osud pobytu³ a sudba národa, jež jsou v rámci provedených analýz nepodložené a z nichž obzvláště ten druhý je nejen naprosto nevykázán, ale tím, že se najednou místo ontologické struktury pobytu týká lidské pospolitosti, národa, má konečkonců také politické důsledky, které se posléze ukázaly být velmi nebezpečnými.

Jestliže v sobě pobyt nechává v předběhu vzrůst moc smrti, rozumí si, svoboděn pro smrt, v přemoci své vlastní konečné svobody, takže v této svobodě, která jest vždy jen v aktu volby, může převzít bezmoc zůstavenosti sobě samému a získat tak jasný pohled pro náhody odemčené situace. Jestliže však osudový pobyt existuje jakožto ‚bytí ve světě‘ bytostně s druhými, je jeho dění spoluděním a je určeno

³ „Odhodlanost, v níž se pobyt vrací k sobě samému, odemyká faktické možnosti autentického existování pokaždé z *dědictví*, jež jako vržená *přejímá*... Jen svoboda ke smrti dává pobytu cíl vůbec a přivádí existenci do její konečnosti. Uchopená konečnost existence vytrhává z nekonečné rozmanitosti nabízejících se nejbližších možností pohodlí, lehkovážnosti, přehnané skromnosti a uvádí pobyt do jednoduchosti jeho *osudu*. Osudem označujeme původní dění pobytu spočívající v autentické odhodlanosti, dění, v němž se pobyt, svoboděn ke smrti, *podává* ve zděděné, nicméně zvolené možnosti *sám sobě*.“ Podtrhl *ich.*, 383 n., *GA* II, 507.

jako úděl. Údělem označujeme dění společenství, národa... Moc údělu se uvolňuje teprve ve sdílení a v boji. Osudový úděl pobytu v rámci jeho ‚generace‘ a s ní vytváří plné, autentické dění pobytu. (384 n.)

Ale i filosoficky je cena vysoká. Trvání na silném pojmu autenticity Heideggerovi zabráni nechat přijít ke slovu věci. V autentické přítomnosti okamžiku jednání nelze totiž prodlít. K tomu je zapotřebí věcí, které jako moje otevřené, ale ovšem konečné možnosti konstituují ‚tu‘ mého světa. Do světa takových věcí nemohu ovšem nikdy upadat, těmi totiž už vždycky jsem. Jsem věcmi, ale tak, že s nimi zacházím, že se ve světě ve spolubytí s druhými starám o svoje bytí. Poněvadž možnostní struktura existence nese v sobě konečnost, mohu v cirkulární časovosti držet sice mnoho možností otevřených, ale vždy jen jednotlivé z nich v okamžiku jednání završit, a tím je prověřit co do jejich pravdivosti v užším smyslu slova, totiž prověřit, zda ta která možnost opravdu byla taková, za jakou jsem ji považoval. Teprve takto, skutkem prověřená, může platit za skutečnou. O takové pravdě lze však mluvit jenom v gramatickém perfektu. V přítomnosti jsem v pravdě neskrytosti, kterou Heidegger v *Bytí a času* interpretuje jako ‚považování za pravdivé‘. Jedině tak lze pochopit, co Heidegger míní, když říká, že pobyt je stejně původně v pravdě i v nepravdě. V každém okamžiku a pouze okamžikově se proměňuje moje přítomnost, ať už jednáním mým, jednáním druhých, či náhodou, jíž jsem ve své vrženosti vždy již vystaven a kterou musím převzít jako součást své fakticity.

Moje bývalost tedy ke mně přichází v nejrůznějších formách zkušenosti, věcí, tradice atd., nesena řečí. V této časovosti, která je charakteristická tím, že je vždy moje, udržuje se otevřené ‚tu‘, jež *jsme* spolu s druhými a které spolu s druhými nazýváme společným světem. A v hermeneutickém kruhu této časovosti častí se nejen věci, nýbrž častí se i každý z nás. Zda se pobyt setká sám se sebou ve svém ‚vinen‘ a ve svém bytí k smrti, závisí na tom, jak si na pozadí své vrženosti, vycházejí ze svého předchůdného porozumění, bude rozumět, co mu k tomu řeknou druzí atd. Ale nebude to už se sebou samým identické já, jak to pro svou duši kdysi reklamoval Sókratés, i když si něco takového může s Heideggerem představit jako ideál, a dokonce o to i usilovat. Ale také nemusí. A obojí, usilovat o to, či ne, může dělat dvojím způsobem, buď tak, že ví, co činí, nebo tak, že to neví. Ani v jednom případě však nebude věcí, ani substanciálním subjektem, nýbrž jeho bytí bude myšleno z propastné bezdny cirkulární struktury času.