

DVOJÍ POJEM SVOBODY U M. HEIDEGGERA

Filip Karfík

1. Konečná svoboda člověka v Sein und Zeit

O lidské svobodě se dnes častěji hovoří jako o konečné svobodě. Přitom se pojmem konečné svobody nechce říci jenom to, že lidská svoboda není nekonečná, neomezená. Chce se jím říci ještě něco jiného. Tradiční křesťanská teologie totiž rozlišovala mezi bytím konečným, stvořeným, a bytím nekonečným, nestvořeným. Člověk jakožto stvořená bytost byl chápán jako tvor veskrze konečný. Nicméně jeho konečnost, právě tak jako konečnost všeho ostatního tvorstva, stála v podstatném vztahu závislosti na nekonečnosti Boží. Proto hovořilo-li se o konečné povaze lidského bytí, mínilo se tím vždy zároveň, že existuje rovněž bytí nekonečné, neomezené, které každý konec a každou mez přesahuje, bytí transcendentní, jímž je Bůh, Stvořitel všeho konečného tvorstva. Konečnost lidského bytí tak měla svůj protějšek v nekonečnosti bytí transcendentního a ze vztahu k tomuto nekonečnému protějšku jí bylo také rozuměno. Pojmem „konečný“ se tedy v tomto smyslu mínilo nejenom „nikoli ne-konečný“, nýbrž zároveň také k „ne-konečnému vztažený“. Naproti tomu hovořilo-li se dnes o „konečné svobodě“, nechce se tím říci, že lidská svoboda je konečná ve vztahu k určitému nekonečnému protějšku, nýbrž naopak, že lidská svoboda je konečná rovněž v tom smyslu, že žádný ne-konečný protějšek nemá.

Soudobý pojem konečné lidské svobody se tedy zdá nepředpokládat tradiční theologický protiklad konečného a nekonečného, který sám čerpá svůj plný smysl z protikladu mezi stvořeným a nestvořeným, stvořením a Stvořitelem. Obrací se naopak proti němu. Místo o tradičně theologický protiklad konečného – nekonečného se opírá o moderní pojem konečnosti bez nekonečného protějšku. Tento radikalizovaný pojem konečnosti, k němuž v polemice proti Hegelovi a v ostrých kritikách křesťanství a řecké metafyziky pracovalo již německé myšlení devatenáctého století, postavil na novou filosofickou bázi Martin Heidegger v *Sein und Zeit*. Heideggerovo *Sein und Zeit* je prodchnuto patosem radikální konečnosti

lidského bytí, jež nemá žádného ne-konečného protějšku a které sobě samému, ale i smyslu bytí vůbec rozumí ze své konečnosti samotné. Základní rozvrh *Sein und Zeit* i některé jeho základní pojmy nesou – v určitém specifickém navázání na Kanta – zřetelnou pečť vzpoury proti hlediskům a pojmům tradičně metafyzickým a theologickým: tak horizontem, v němž člověk rozumí svému vlastnímu bytí a bytí vůbec není věčnost, nýbrž časovost, tak transcendence není vykročení mimo svět, nýbrž do světa. Ale Heideggerovo *Sein und Zeit* není jen prvním velkým filosofickým dílem, v němž je pojetí lidské konečnosti takto radikalizováno a postaveno na jinou než (skrytě) tradiční metafyzickou a theologickou bázi, o jejíž vypracování Heidegger usiluje s obdivuhodnou metodickou přísností. *Sein und Zeit* je zároveň filosofickým pokusem, v jehož celkovém rozvrhu hraje významnou úlohu pojem svobody, a to právě svobody konečné.

Heideggerovým záměrem v *Sein und Zeit* je vypracovat ontologii, tj. podat interpretaci smyslu bytí, na ryze fenomenologickém, zkušenostně vykazatelném základě, výklad, který v duchu husserlovské fenomenologické metody nechce budovat na více či méně nekriticky přijímaných předpokladech, hlediscích, pojmech a spekulacích, nýbrž který chce s metodickou přísností odhalovat vnitřní výstavbu a imanentní smysl naší zkušenosti. Tím je od počátku dáno, že nejenom pojem bytí sám, o jehož výklad Heidegger tímto způsobem usiluje, nýbrž i veškeré pojmosloví, na němž se zakládaly tradiční ontologické koncepce, jsou podrobeny kritice, která je tak říkajíc zbavuje půdy pod nohama, neboť tradiční ontologické rozvrhy se z tohoto hlediska jeví jako koncepce, jejichž východisko je spíše spekulativní než fenomenologické. Tato fenomenologická kritika tradičního ontologického pojmosloví a tradičních metafyzických hledisek, kterou Heidegger nazývá „destrukcí dějin ontologie“, mu umožňuje učinit zásadní krok kupředu tam, kde polemicti duchové minulého století, zejména Nietzsche, padali sami za oběť metafyzickým konceptům, proti kterým bojovali. Heidegger je tak díky svému fenomenologickému zájmu o otázku bytí (tj. jednak díky fenomenologii Husserlově, která učila s metodickou přísností prohlížet a odbourávat myšlenkové předsudky a předpoklady tam, kde se neopírají o fenomenálně vykazatelnou danost, jednak díky svému téměř výlučnému zájmu o samotné jádro celé dosavadní metafyzické tradice, totiž o otázku bytí) první z těchto myslitelů bojujících proti staré metafyzice, metafyzické theologii a jejich derivátům, jemuž se podařilo formulovat nové pojetí lidské konečnosti způsobem, který již není převážně polemický, nýbrž který nabízí nové filosofické východisko.

Základní strategie *Sein und Zeit* spočívá v tom, že autor klade otázku smyslu bytí, aniž předpokládá nějaké hotové pojetí, koncepci, pochopení či pojem toho, co bytí znamená. Vychází pak v duchu fenomenologické metody od toho bytí, které je nám bezprostředně dáno a známo, kterému rozumíme a kterým jsme, od bytí nás samých. Toto naše vlastní bytí, jež je věčně i terminologicky uchopeno jako „pobyt“ (Dasein), bytí zde a nyní, jež je podstatně vždy *mým bytím* (Jemeinigkeit), je vlastní a jedinou půdou našeho porozumění pro to, co to znamená „být“.¹ Bytí pobytu je pak charakterizováno tím, že mu v jeho bytí jde o samo toto bytí, ale dále tím, že je bytím svého vlastního „moci být“ (Seinkönnen), bytím svých vlastních možností. To znamená jednak, že bytí pobytu není holou daností, nýbrž bytím, které takřikajíc samo sebe nese, které je svým vlastním výkonem; ale znamená to zároveň, že toto bytí samo sebe ve svých možnostech vždy již nachází, neboť vždy již je určitou možností svého „moci být“, je ve svém „moci být“ vždy již *předem*.² Bytí pobytu má tedy dva základní aspekty, reflexivitu (vztazenost k sobě samému) a konečnost (je samo sobě vždy již dáno v určitých konečných možnostech, ve své fakticitě, je si „dáno na odpovědnost“). Právě proto, že bytí pobytu není ve své sebevztazenosti ne-konečné, nýbrž konečné, nezáleží jeho reflexivní charakter v tom, že by bylo svou vlastní příčinou a svým vlastním vládcem, nýbrž v tom, že je svým vlastním „břemenem“. Tento jeho formální rys – konečná vztazenost k sobě samému – pak dovoluje pochopit celkovou povahu tohoto bytí jako *starost*.

Pro pojem svobody je nyní podstatné, že pobyt je chápán jako *Freisein für das eigenste Seinkönnen*,³ tedy jako uvolněnost pobytu pro jeho

¹ Výsadní postavení, které má pro interpretaci smyslu bytí pobyt, tj. lidské bytí, se zakládá na jeho několikanásobné „přednosti“ z hlediska otázky bytí, srv. k tomu §§ 2–4, zejm. str. 13 n. (Citujeme podle Gesamtausgabe Bd. 2, stránkování podle sedmého vydání.) Tázání po smyslu bytí se pak metodicky pohybuje na půdě bytí pobytu samotného. V jeho sebevztazenosti – pobyt je jsoucno, kterému v jeho bytí jde o samo toto bytí – je obsaženo základní porozumění bytí. Úkolem fundamentální ontologie jakožto analýzy pobytu je metodicky přísná explikace tohoto porozumění. Jako nejhlubší a nejpůvodnější struktura toto porozumění umožňující je pak odhalena původní časovost bytí pobytu. Ona je vlastním horizontem porozumění bytí, tedy smyslem bytí. Otázka bytí (das Gefragte = das Sein), jak je rozvržena v *Sein und Zeit*, tedy vychází od pobytu a jeho bytí (das Befragte = das Dasein) a jako smysl bytí, tj. jako to, co chce ve svém tázání vlastně odhalit (das Erfragte = der Sinn des Seins), odkrývá původní temporalitu pobytu. Tato původní časovost je nicméně časovostí *pobytu*. Otázka smyslu bytí tak na půdě pobytu nachází nejenom své přiměřené východisko, nýbrž také svůj cíl. V tomto smyslu setrává v rámci bytí pobytu. Proto lze říci, že v *Sein und Zeit* je pobyt ve své původní časovosti pojat jako dostatečný a v tom smyslu poslední základ pro interpretaci smyslu bytí.

² Srv. § 41., str. 191 n.

³ Srv. § 31., str. 144.

nejvlastnější (= bytostně jemu vlastní) „moci být“. Pobyt je touto uvolněností k možnosti být. Tato uvolněnost sama mu však není volná, ona sama pro něj není možností, kterou by mohl nebýt. Pobyt *vždy* již je uvolněn ke svému nejvlastnějšímu „moci být“, je k němu uvolněn *vždy* již *předem*. To jinými slovy znamená, že pobyt je svému „moci být“, *vždy* již *propadlý*, že mu *vždy* již *propadl*. Jeho *volnost* k nejvlastnějšímu „moci být“ je této možnosti *propadlá volnost*, je v této propadlosti.

Z tohoto rysu propadlosti svému „moci být“ se v *Sein und Zeit* odvíjí celá tematika neosobního a nevlastního způsobu bytí pobytu, kterou Heidegger shrnuje pod titul *das Man*. Pobyt je *vždy* již uskutečněním svého „moci být“, avšak zprvu a zpravidla tak, že tyto své možnosti nevidí a nevolí *jakožto* své nejvlastnější „moci být“, nýbrž že je přejímá jakoby nikoli od sebe, nýbrž z toho, jak „se“ žije, co „se“ dělá atd. Možnosti, v nichž bytí pobytu *vždy* již je, jimž je *propadlé*, jako by nebyly jeho možnosti vlastní, nýbrž nevlastní v tom smyslu, že se zdají náležet jemu právě tak jako komukoli jinému a že v tomto smyslu patří každému a nikomu zároveň (= *das Man*). Tak je do Heideggerova výkladu o způsobu bytí pobytu zavedeno důležité rozlišení, které jej prostupuje od začátku až do konce a které má pro celý výklad základní význam: totiž *rozlišení mezi vlastním (eigentlich) a nevlastním (uneigentlich) způsobem bytí pobytu*. Tento rozdíl je umožněn základním rysem bytí pobytu, podle něhož pobyt je bytostně *vždy* *svou* *možností*, a *může* proto *jakožto* jsoucno tohoto způsobu bytí sám sebe „volit“ či získávat, nebo sám sebe ztrácet, resp. nevolit, nezískávat či získávat pouze zdánlivě.⁴

V této posledně zmíněné „volbě“ pak záleží *svoboda* bytí pobytu v užším slova smyslu. Neboť pobyt je ve svém bytí nejenom předem uvolněn ke svému nejvlastnějšímu (eigenste) „moci být“, je v této *vždy* již předcházející uvolněnosti zároveň svobodný pro volbu svých vlastních (eigentliche) *možností jakožto vlastních*. Bytí pobytu *jakožto* uvolněnost (Freisein) k nejvlastnějšímu „moci být“ je tak určeno svobodou (Freiheit) vztahovat se ke svým možnostem jako k vlastním, nebo nikoli, být svými možnostmi „volným“, nebo „nevolným“ (unwillentlich) způsobem, být „vlastně“ (eigentlich), nebo „nevlastně“ (uneigentlich). Přitom patří ke

⁴ Srv. § 9., str. 42: ... weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst „wählen“, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur „scheinbar“ gewinnen. Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es sich nur, sofern es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches*, das heißt sich zueigen ist. Die beiden Seinsmodi der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit... gründen darin, daß Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist. (Všechna v citacích zvýrazněná místa zvýraznil M.H.)

struktúře bytí pobytu jakožto starosti, že je prvotně a většinou *vždy* již svým možnostem *propadlý*, že jimi je po způsobu neosobního a nevlastního „se“, že tedy prvotně a většinou je nevlastním způsobem.⁵

Prohloubení celé této tematiky, která je v podstatě exponována již v prvním oddílu *Sein und Zeit*, přináší pak zejména oddíl druhý, jenž se od analýz bytí pobytu jakožto zprvu a většinou nevlastního a necelkového obrací k analýze jeho možného bytí vlastního a celkového. Jde o to, že pouze analýza bytí pobytu v jeho původnosti, nikoli jen v nepůvodních způsobech jeho bytí, může pomoci dále při objasňování otázky smyslu tohoto bytí jako takového. Proto je nejprve položena otázka celkového „moci být“ pobytu, jeho „moci být“ v celku jako takového, ne již pouze v jeho jednotlivých, ne-celkových možnostech.

Ve svém *celkovém* „moci být“ je pobyt vztážen k hranici, k mezi, kterou pro jeho „moci být“ představuje smrt. Smrt je totiž nezcizitelnou a nevyhnutelnou možností pobytu a zároveň koncem každého jeho „moci“, je koncem bytí pobytu jakožto možnosti být. Vztážeností ke smrti jakožto mezi jeho nejvlastnějšího „moci být“ je předznamenáno a určeno bytí pobytu v celku. Proto je Heidegger v tomto smyslu určuje jako „bytí k smrti“. Bytí pobytu jako „bytí k smrti“ zná pak rovněž polaritu *eigentliches – uneigentliches*. I ono je zprvu a většinou v neosobním a nevlastním způsobu „se“ (*das Man*). V této modalitě je bytí k smrti útekem před vlastní možností smrti, zakrýváním této možnosti. Neboť vlastní možností smrti je právě možnost *nemožnosti* jakéhokoli vztahování se k něčemu, každého existování,⁶ možnost *ne-moci* být. V nevlastním bytí k smrti jde o to, tuto možnost nemožnosti zastřít jinými možnostmi. Smrt jakožto možnost naprosté nemožnosti však všechny tyto ostatní možnosti v jistém smyslu předchází. Protože je to možnost krajní, možnost, která je zároveň mezi veškerého bytí pobytu jako takového, která se týká bytí pobytu v jeho celku, jeho „moci být“ vůbec, je to právě ona, která umožňuje vztah pobytu k bytí pobytu v jeho celku. Jakožto *nevlastní* (ne-zvolené, ne-volní) je bytí k smrti útekem před touto poslední možností jako takovou a ztracením se v ostatních možnostech. Jakožto *vlastní* je bytí k smrti výslovným vztahem k této poslední možnosti jako takové, jako k možnosti nemožnosti ostatních možností. Zatímco nevlastní vztah pobytu k jeho

⁵ Srv. § 41., str. 193: Sofern nun aber dieses Sein zum Seinkönnen selbst durch die Freiheit bestimmt wird, *kann* sich das Dasein zu seinen Möglichkeiten auch *unwillentlich* verhalten, es *kann* uneigentlich sein und ist faktisch zunächst und zumeist in dieser Weise.

⁶ Srv. § 53., str. 262: (Der Tod) ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jegliches Verhaltens zu..., jegliches Existierens.

možnostem nazývá Heidegger propadlostí možnostem, razí pro vlastní vztah k možnosti jakožto možnosti termín „předbíhání do možnosti“ (Vorlaufen in die Möglichkeit).⁷ Vlastní, tj. sebeklamu prosté a výslovně bytí k smrti pak Heidegger nazývá *předbíhající* bytím k smrti. Předbíhající bytí k smrti umožňuje výslovný vztah pobytu k jeho celkovému „moci být“⁸ a tento výslovný vztah k jeho „moci být“ v celku je základem pro jeho sebe-získání z *nevlastního* k *vlastnímu* způsobu bytí svými možnostmi. Předbíhající bytí k smrti staví pobyt před celek jeho „moci být“, odhaluje propadlost pobytu do nevlastního a neosobního „se“ jako takovou a umožňuje pobytu, aby ve vztahu k celku svého „moci být“ byl sebou, tj. aby sebe neztrácel, nepropadal se do nevlastních způsobů svého „moci být“, nýbrž aby sebe získával, aby byl sebou. O tomto „být sebou“ je pak výslovně řečeno, že znamená *být ve svobodě ke smrti* (in der Freiheit zum Tode).⁹

Co znamená toto „bytí sebou... ve svobodě ke smrti“? Připomeneme-li si, co bylo výše řečeno o bytí pobytu jako uvolněnosti (Freisein) pro nejvlastnější „moci být“ a co bylo dále řečeno o smrti jako možnosti nemožnosti, mohli bychom se domnívat, že „svobodě ke smrti“ je třeba rozumět především jako uvolněnosti pobytu pro možnost nemožnosti každého vztahování k..., pro možnost ne-moci být. Svoboda ke smrti však není určitý základní rys v ontologické struktuře pobytu, jež fundamentální analýza pobytu pouze odhaluje, konstatuje. Neboť svoboda ke smrti není svobodou (Freiheit) ve stejném smyslu jako uvolněnost (Freisein) pobytu k nejvlastnějšímu „moci být“. Svoboda ke smrti není bytostně-strukturální rys bytí pobytu, který je vyznačuje *vždy*, jako je tomu v případě uvolněnosti pobytu pro jeho nejvlastnější „moci být“. Takovým bytostně-strukturálním rysem pobytu je „bytí k smrti“, jeho bytostná, nezcizitelná a nevyhnutelná vztáženost ke krajní možnosti ne-možnosti. Naproti tomu „být...ve svobodě ke smrti“ není charakteristika *strukturální*, charakteristika bytostné struktury pobytu. Je to charakteristika, kterou bychom rádi označili za *patetickou*¹⁰ v tom smyslu, že se týká určité význačné možnosti

7 Srv. § 52., str. 162: Das Sein zur Möglichkeit als Sein zum Tode soll... zu ihm sich so verhalten, daß er sich in diesem Sein und für es *als Möglichkeit* enthüllt. Solches Sein zur Möglichkeit fassen wir terminologisch als *Vorlaufen in die Möglichkeit*.

8 Srv. § 52., str. 164: Weil das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit alle ihr vorgelagerten Möglichkeiten mit erschließt, liegt in ihr die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des *ganzen* Daseins, das heißt die Möglichkeit, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren.

9 Srv. § 53., str. 266: ... es selbst zu sein, selbst aber in der... Freiheit zum Tode.

10 Heidegger sám hovoří o *der leidenschaftlichen... Freiheit zum Tode*, srv. cit.

bytí pobytu, kterou pobyt ve svém bytí může uchopit, nebo neuchopit, již uchopit pro něj znamená sebe-získat a již minout pro něj znamená sebe-ztráct, jinými slovy, která jeho nejvlastnější „moci být“ může učinit v pravdě jeho *vlastním*. Bytí ve svobodě ke smrti není *nutné*, není *faktem* bytostné struktury pobytu, nýbrž je to právě bytí *svobodné*. Je na něm tolik svobodného, kolik je na něm kontingentního: ve svobodě ke smrti pobyt může, ale také nemusí být. A je na něm zároveň tolik svobodného, kolik je na něm patetického: právě ve svobodě ke smrti a jenom v ní se nejvlastnější „moci být“ pobytu stává ne již propadáním nevlastnímu a neosobnímu „se“, nýbrž získáváním sebe, svého nejvlastnějšího bytí jakožto vlastního; právě ve svobodě ke smrti a pouze v ní se pobyt jakoby v protisměru ke svému prvotnímu a pravidelnému propadání do „nevlastnosti“ jaksi „uvlastňuje“, abychom si vypůjčili Heideggerův pozdější a v jiném smyslu užívaný výraz; jinými slovy: právě ve svobodě ke smrti a jenom v ní se pobyt teprve stává tím, čím vlastně je.

Další krok v explikaci Heideggerova základního pojetí lidské svobody přináší analýza *volní* struktury obou modů bytí pobytu, vlastního i nevlastního. Je-li pobyt vždy již uvolněn (frei) pro své nejvlastnější „moci být“, je-li svému „moci být“ vždy již propadlý, znamená to, že je vždy již určitou svou možností a jinou nikoli. Ale být určitou možností a jinou nikoli znamená vždy určitou možnost zvolit a jinou nezvolit. Pobyt je tak ve svém nejvlastnějším „moci být“ ustavičnou *volbou* svých možností. V *nevlastním* způsobu bytí pobytu je subjektem této volby nevlastní a neosobní „se“.¹¹ Vlastní způsob bytí pobytu naopak spočívá v tom, že pobyt volí své nejvlastnější možnosti *sám*, že se ve svých volbách již nedává nést nevlastním a neosobním „se“, nýbrž že sám přijímá odpovědnost za volbu, resp. za zvolenost svých nejvlastnějších možností. Tuto modifikaci ve způsobu bytí pobytu – proměnu nevlastního ve vlastní – Heidegger nazývá „doháněním“ volby.¹²

místo.

11 Srv. § 54., str. 268: Das Ergreifen dieser Seinsmöglichkeiten hat das Man dem Dasein immer schon abgenommen. Das Man verbirgt sogar die von ihm vollzogene stillschweigende Entlastung von der ausdrücklichen *Wahl* dieser Möglichkeiten. Es bleibt unbestimmt, wer „eigentlich“ wählt.

12 Srv. cit. d.: Dieses wahllose Mitgenommenwerden von Niemand, wodurch sich das Dasein in die Uneigentlichkeit verstrickt, kann nur dergestalt zurückgängin gemacht werden, daß sich das Dasein eigens aus der Verlorenheit in das Man zurückholt zu ihm selbst. Dieses Zurückholen muß jedoch *die* Seinsart haben, *durch deren Versäumnis* das Dasein in die Uneigentlichkeit sich verlor. Das Sichzurückholen aus dem Man, das heißt die existenzielle Modifikation des Man-selbst zum *eigentlichen* Selbstsein muß sich als *Nachholen einer Wahl* vollziehen. Nachholen der Wahl bedeutet aber *Wählen dieser Wahl*, Sichentscheiden

Ale volní struktura bytí pobytu jako taková, jeho charakter ustavičné volby a jeho charakter vždy již zvolený, s sebou nese ještě jeden důležitý rys. Je-li pobyt ve svém „moci být“ vždy volbou, resp. zvoleností určitých možností *a jiných nikoli*, znamená to, že k jeho bytostné struktuře náleží nejenom pozitivita zvolené možnosti, nýbrž také negativita, záporný ráz možnosti nezvolené, kterou pobyt není a kterou zároveň s jinou možností být nemůže. Tato negativita, kterou Heidegger nazývá „nicotou“ (Nichtigkeit), patří k bytostné struktuře pobytu, neboť je jakousi mrtvou průvodkyní každé zvolené možnosti, již pobyt je. Heidegger v tomto smyslu říká, že bytí pobytu (pochopené jako „starost“) je v jádře skrz na skrz prostoupeno nicotou.¹³

Tento negativní rys bytí pobytu jakožto volby nyní dává hlouběji porozumět výše zmíněné charakteristice z § 9., podle níž se ambivalence vlastního a nevlastního způsobu bytí pobytu zakládá na tom jeho rysu, že je vždy bytostně svou možností, a může proto sebe volit a získávat, nebo sebe ztrácet či volit se jen zdánlivě. Jestliže v devátém paragrafu bylo jasné, že rozdíl mezi vlastním a nevlastním způsobem bytí má svůj základ v tom, že bytí pobytu je vždy bytostně jeho bytím „nejvlastnější“, tj. právě jemu a nikomu jinému *vlastním* (bytím „vždy mým“, jež Heidegger určuje pojmem Jemeinigkeit), a že právě pro tento svůj bytostný ráz se pobyt může – jakožto možnost sebe sama – sám sobě ztrácet a stávat se ne-vlastním, ukazuje teprve § 58., že nezbytným důvodem možnosti nevlastního způsobu bytí pobytu je nejenom jeho bytostný charakter „nejvlastnější“ (Jemeinigkeit) spolu s jeho povahou jsoucího, které je bytostně vždy možností sebe sama, nýbrž také určité základní *ne*, určitá základní *negativita*, která musí být jakožto možnost otevřena v bytí pobytu samém a která je umožněním *negativity* ne-vlastního způsobu bytí.¹⁴

Rovněž v této souvislosti, v kontextu analýzy vlastního a nevlastního způsobu bytí z hlediska struktury bytí pobytu jakožto volby možností, hovoří pak autor *Sein und Zeit* o svobodě (Freiheit).¹⁵ Říká doslova: „Nicota, o které hovoříme, náleží k uvolnění pobytu pro jeho existenciální možnosti. Svoboda však je pouze ve volbě jedné možnosti, to znamená v tom, že pobyt nese nezvolenost ostatních a nemožnost volit je

für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst. Im Wählen der Wahl ermöglicht sich das Dasein allererst sein eigentliches Seinkönnen.

¹³ Srv. § 58., str. 285: Die Sorge selbst ist in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt.

¹⁴ Tamt.

¹⁵ Tamt.; srv. též pozn. a) ke str. 268.

zároveň.¹⁶ Opět se zde setkáváme s pojmovou dvojicí Freisein – Freiheit. Pojem uvolnění (Freisein) pobytu pro jeho nejvlastnější „moci být“ je však rozšířen či prohlouben o moment negativity, která náleží k bytostné struktuře pobytu jakožto vždy volícího. A tento moment negativity se pak bezprostředně promítá rovněž do pojmu svobody (Freiheit), který, jak již víme, charakterizuje *vlastní* způsob bytí pobytu. Promítá se do něho tím způsobem, že ukazuje tuto svobodu jako svobodu volby ve zvláštním, neběžném a netradičním slova smyslu. Neboť svoboda zde nezáleží v možnosti volit ve smyslu volby mezi různými možnostmi; tuto možnost volit a z ní plynoucí charakter volby jakožto volby mezi různými možnostmi zahrnuje již pojem uvolnění (Freisein) pobytu pro jeho „moci být“. Vlastní svoboda (Freiheit) tuto strukturu předpokládá a je v ní zakotvena. Sama však záleží v něčem jiném a dalším. Vlastní svoboda v tomto Heideggerově pojetí spočívá ve volbě jedné možnosti *jakožto jedné*, a to znamená zároveň v *současném přijetí nezvolenosti jiných*, resp. *nemožnosti volit jiné možnosti současně s ní*. Svoboda zde jinými slovy znamená přijetí konečnosti každé volby, konečnosti možností, jež pobyt zvolil a jimiž je. Tato konečnost je dána právě negativní stránkou každé volby, oním podílem nicoty, který každou volbu provází a z něhož je bytí pobytu utkáno právě tak jako ze zvolených možností samých. Právě toto přijetí volby jako konečné, výslovné převzetí onoho „ne...“, jež každá pozitivní volba implikuje, neboli *svoboda být zvolenou možností a zároveň nést nezvolenost jiných*, je oním „doháněním“ či „volením“ volby, v němž podle Heideggera spočívá sebe-získávání pobytu v jeho vlastním bytí. Neboť je-li negativita, která je vepsána do bytostné struktury pobytu, která ji „prostupuje skrz naskrz“, jednou pochopena jako taková, jako umožňující součást nejvlastnějšího „moci být“, pak již není jen důvodem možnosti nevlastních způsobů bytí pobytu, jeho útěku před sebou samým do nevlastního a neosobního „se“, nýbrž zároveň možností pochopit a uchopit své bytí *jakožto vlastní právě v jeho konečnosti*, právě v tom, co je na něm *negativního*, co je mezi jeho nejvlastnějšího „moci být“. Pobyt může být vlastním způsobem teprve tehdy, když tuto mez svého nejvlastnějšího „moci být“ pochopí jako rovněž jemu vlastní. Negativita, Nichtigkeit, „prostupující skrz naskrz“ bytí pobytu, je tak nejenom základem možnosti jeho sebe-ztrácení, nýbrž je právě tak základem možnosti jeho sebe-získávání.

¹⁶ § 58., str. 285: Die gemeinte Nichtigkeit gehört zum Freisein des Daseins für seine existenzielle Möglichkeiten. Die Freiheit aber ist nur in der Wahl der einen, das heißt im Tragen des Nichtgewählthabens und Nichtaushwählenkönnens der anderen.

Heideggerova analýza volní struktury bytí pobytu nás tak přivádí k témuž fenoménu, k němuž nás vedla analýza bytí pobytu v jeho celkovosti jako „bytí k smrti“. Přivádí nás opět k *mezi* nejvlastnějšího „moci být“ pobytu, k *mezi*, která se vždy jeví jakousi negací toho, čím bytí ve svém bytí je, která se však ukazuje právě tím momentem v bytí pobytu, který pobytu umožňuje uchopit své bytí jako skutečně vlastní, jako takové, jímž původně, jímž vlastně je. Toto uchopení je podle Heideggera umožněno „předbíváním do možnosti“, tj. „předbívajícím bytím k smrti“, a uskutečňuje se v „dohánění“ či „volení volby“, tj. v přijetí volby zároveň v její pozitivě i negativě, v její konečnosti. V obojím kontextu pak Heidegger hovoří o svobodě a v obojím kontextu má jeho pojem svobody podobný význam: svoboda je svobodou ke konečnosti bytí pobytu, svoboda je přítakání této konečnosti. Její možnost je vepsána ve struktuře bytí pobytu jako uvolněnosti pro nejvlastnější „moci být“, k níž náleží také bytostný podíl nicoty, ale její uskutečnění záleží ve výslovném – a potud kontingentním – rozhodnutí se *pro* tuto strukturu bytí pobytu jako takovou a jako vlastní, jinými slovy ve výslovném přítakání *konečnosti* lidského bytí a v jejím vzetí na vlastní bedra.

Toto Heideggerovo pojetí svobody z období *Sein und Zeit*, jehož kontext a základní rysy jsme se zde pokusili nastínit, je pak ještě dokresleno v Heideggerových výkladech fenoménu svědomí a viny jakožto „dovědění“ vlastní existenciální možnosti pobytu (tj. jeho možnosti být vlastním způsobem ve výše naznačeném smyslu) a ve výkladech časovosti a dějnosti pobytu.

Fenomén svědomí Heidegger vykládá ve smyslu hlasu, jímž se ozývá bytostná provinilost pobytu. Této bytostné provinilosti, jež se projevuje v různých modalitách viny a dluhu (Schuld), přitom rozumí opět jako bytostnému podílu negativy ve struktuře bytí pobytu. V hlasu svědomí se jakožto vina (dluh) ozývá negativita bytí pobytu právě jakožto pobytu *vlastní*, jako vlastní *právě* jemu a nikomu jinému (ve smyslu Jemeinigkeit). Proto tam, kde k sobě člověk nechává promlouvat hlas svědomí, tam se otevírá – „osvobozuje“ (Freiwerden) – pro přijetí negativy svého bytí jakožto své vlastní (pro přijetí, které neosobnímu a nevlastnímu „se“ zůstává uzavřeno), tam bytí pobytu *volí* samo sebe. Tento hlas svědomí je ovšem možno poslouchat, nebo neposlouchat, je možno chtít jej slyšet, nebo nechtít jej slyšet; jinými slovy: mít svědomí je možno chtít, nebo nechtít. Proto naslouchat hlasu svědomí, osvobodovat se pro porozumění nejvlastnější možnosti své existence, volit sebe sama znamená nejenom *mít* svědomí, nýbrž *chtít* mít svědomí (Gewissen-haben-wollen).¹⁷ Na tomto „*chtít* mít svědomí“ se pak podle Heideggera zakládá určitý význačný modus „odemknutosti“ (Erschlossenheit) pobytu, tj. celkového způso-

bu, jak bytí rozumí tomu, čím on sám je a čím je také vše ostatní, co je. Tento význačný modus „odemknutosti“ pobytu nazývá Heidegger „rozhodnutost“ (Entschlossenheit). A protože ve smyslu „odemknutosti“ pobytu interpretuje pojem pravdy (původní pravda je „odemknutost“ pobytu)¹⁸ nazývá „rozhodnost“ „nejpůvodnější, protože nejvlastnější pravdou pobytu“.¹⁹

Tento výklad si z našeho hlediska zaslouží pozornost především proto, že v něm ještě zřetelněji než doposud vystupuje do popředí specificky *volní* základ *vlastního* způsobu bytí pobytu. Heideggerova terminologie v tomto směru nemůže být jednoznačnější: *wählen, wollen, sich entschliessen, Entschlossenheit*, to všechno jsou termíny, které slouží k explikaci vlastního způsobu bytí pobytu a které hovoří o tom, že vlastní způsob bytí pobytu se zakládá na *volbě*, na *rozhodnutí* (a v něm obsažené „rozhodnosti“), jež *osvobozuje od* propadlosti nevlastnímu a neosobnímu „se“ a *osvobozuje pro* nejvlastnější „moci být“ pobytu. Svobodu, která tak vyznačuje vlastní způsob bytí pobytu, můžeme proto právem označit jako *svobodu volby*, ovšem nikoli jako svobodu té či oné volby, volby té či oné možnosti, nýbrž ve smyslu svobody celkové volby, totiž volby konečného volení jako takového. Proti svobodě této celkové volby pak stojí nesvoboda její absence. Bytí pobytu, říká Heidegger, které je bytostně možností být a uvolněností (Freisein) pro své nejvlastnější možnosti, existuje vždy pouze ve svobodě (Freiheit) pro tyto možnosti, resp. v nesvobodě (Unfreiheit) proti nim.²⁰

Pojem „rozhodnosti“ pak nechává celou Heideggerovu koncepci svobody vyústit v onen podivný, ale zcela důsledný a příznačně patetický závěr, v němž se svoboda opět objevuje výslovně jako svoboda k smrti. „Rozhodnost“ je totiž „odemknutost“, kterou se vyznačuje „chtít mít svědomí“, a „chtít mít svědomí“ není nic jiného než „naslouchání vlastní provinilosti“. Provinilost, vina, dluh pak opět není nic jiného než určitá stránka negativy, nicoty, jíž je prostoupena bytostná struktura pobytu. Tato negativita je však v základě táž negativita, které bytí může takřkajíc pohlédnout do tváře tam, kde pohlédne do tváře smrti jako své vlastní možnosti nemoci být. Pojem „rozhodnosti“ tak vnitřně souvisí s pojmem

17 Srv. k tomu zejm. § 58., str. 287 n.

18 Srv. § 44 b).

19 Srv. § 60., str. 296 n.: Nun mehr ist mit der Entschlossenheit die ursprünglichste, weil eigentlichste Wahrheit des Daseins gewonnen.

20 Srv. § 63, str. 312: Wenn das Sein des Daseins wesenhaft Seinkönnen ist und Freisein für seine eigensten Möglichkeiten und wenn es je nur in der Freiheit für sie bzw. in der Unfreiheit gegen sie existiert...

„předbíhajícího bytí k smrti“ a spojuje se s ním v pojem „předbíhající rozhodnosti“.²¹ A protože je pobyt svým nejvlastnějším „moci být“ vždy v určitých konečných možnostech, protože je takřikajíc vždy již zapuštěn v jejich konkrétnosti, konkretizuje se rovněž jeho „předbíhající rozhodnost“ (vorlaufende Entschlossenheit) v jednotlivém situačním a dějinném „rozhodnutí“ (Entschluß in die Situation).²² V této „předbíhající rozhodnosti“, která znamená vždy určité dějinné situační „rozhodnutí“, záleží pak *in concreto* vlastní způsob bytí pobytu a jeho konečná svoboda. K pojmenování této konkrétní, *dějinné* tváře vlastního způsobu bytí pobytu, která je opět výrazem základní časovosti tohoto bytí, užívá Heidegger termínu *osud* (Schicksal). Vlastní způsob bytí pobytu jakožto „osud“ pak charakterizuje následujícími slovy: „Oč vlastnějším způsobem se pobyt rozhoduje, tj. rozumí si nedvojznačně ze své nejvlastnější, význačné možnosti v předbíhání do smrti, o to jednoznačnější a nenahodilejší je volící nalézání možnosti jeho existence. Pouze předbíhání do smrti vyhání každou nahodilou a „předběžnou“ možnost. Pouze uvolněnost *pro* smrt dává pobytu cíl vůbec a sráží existenci do její konečnosti. Uchopená konečnost existence vytrhuje z nekonečné rozmanitosti nejbližších a nabízejících se možností „být spokojen“, „brát věci na lehkou váhu“, „vyhýbat se“ a přivádí pobyt k jednoduchosti jeho *osudu*. Tím označuje původní dění pobytu, jež záleží v jeho „vlastní“ rozhodnosti a ve kterém se pobyt, svoboděn pro smrt, sám sobě *předává* ve zděděné, a přece zvolené možnosti.“²³ V tomto vlastním způsobu bytí, jímž pobyt získává svůj vlastní „osud“, záleží pak také jeho *konečná* svoboda: „Dovolí-li předbíhající pobyt, aby se v něm smrt stala mocnou, pak rozumí sám sobě jako

21 Srv. § 74, str. 382: Die Entschlossenheit wurde bestimmt als das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigene Schuldigsein. Ihre Eigentlichkeit gewinnt sie als *vorlaufende* Entschlossenheit. In ihr versteht sich das Dasein hinsichtlich seines Seinkönnens dergestalt, daß es dem Tod unter die Augen geht, um so das Seiende, das es selbst ist, in seiner Geworfenheit ganz zu übernehmen.

22 Tamt.: Die entschlossene Übernahme des eigentlichen faktischen „Da“ bedeutet zugleich den Entschluß in die Situation.

23 Str. 384: Je eigentlicher sich das Dasein entschließt, das heißt unzweideutig aus seiner eigensten, ausgezeichneten Möglichkeit im Vorlaufen in den Tod sich versteht, um so eindeutiger und unzufälliger ist das wählende Finden der Möglichkeit seiner Existenz. Nur das Vorlaufen in den Tod treibt jede zufällige und „vorläufige“ Möglichkeit aus. Nur das Freisein *für* den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin und stößt die Existenz in ihre Endlichkeit. Die ergriffene Endlichkeit der Existenz reißt aus der endlosen Manigfaltigkeit der sich anbietenden nächsten Möglichkeiten des Behagens, Leichtnehmens, Sichdrückens zurück und bringt das Dasein in die Einfachheit seines *Schicksals*. Damit bezeichnen wir das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins, in dem es sich frei für den Tod ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit überliefert.

svobodnému pro ni, ve vlastní *přemoci* své konečné svobody, aby v této svobodě, která je‘ vždy pouze ve zvolenosti volby, převzal *bezmoc* ponechanosti sobě samému a prozřel pro náhody odemknuté situace.“²⁴ K této dějinné konkrétnosti „vlastního“ způsobu bytí pobytu a k jeho konečné svobodě pak ještě patří, že v míře, v níž je bytí pobytu bytostně vždy spolubytím, bytím s jinými, s nimiž pobyt sdílí určitý společný svět a určité společné dějiny, určitá společná rozhodnutí, je posledním horizontem jeho vlastního bytí a jeho konečné svobody „osudovost“ (Geschick) tohoto společenství – národa – samotného. „Ve vzájemném bytí v témže světě“, říká Heidegger o tomto primátu „osudovosti“ společenství nad „osudem“ jednotlivce „a v rozhodnosti pro určité možnosti jsou osudy (die Schicksale) již předem řízeny“²⁵.

Takový je tedy v hrubých rysech pojem konečné lidské svobody, jak jej Heidegger koncipoval v *Sein und Zeit*. Pokusíme-li se o schematické shrnutí předchozího rozboru, můžeme říci, že Heidegger v této době rozlišuje dvojí pojem svobody: strukturně analytický pojem bytostné *uvolněnosti* pobytu pro jeho nejvlastnější „moci být“ (Freisein), a patetický pojem konečné svobody jakožto „vlastního“ způsobu bytí pobytu (Freiheit). Zatímco k patetickému pojmu svobody (Freiheit) náleží jako jeho protějšek pojem nesvobody (Unfreiheit), strukturní pojem uvolněnosti (Freisein) takový protějšek nemá. Freisein jako faktum struktury bytí pobytu je zde úrovní základnější, neboť je to ona, která ve své strukturní jednotě umožňuje patetickou ambivalenci Freiheit – Unfreiheit. Toto umožnění je dáno tím, že struktura bytí pobytu je prostoupena negativitou, která je základem jak pro možnost výslovného vztahu pobytu k celku jeho bytí, a tím pro možnost jeho sebe-získávání, tak pro možnost sobě zastřešeného útěku pobytu před svým vlastním bytím, a tím pro možnost jeho sebe-ztrácení (upadání). Patetický pojem svobody jako sebe-získávání (a spolu s ním i pojem nesvobody jako sebe-ztrácení) je tak zakotven v základnější struktuře bytí pobytu, jíž je propadlá uvolněnost pobytu pro jeho nejvlastnější „moci být“, zároveň je však patetický pojem svobody vlastní „pravdou“ této základní struktury, neboť je její existenciální odhaleností, nezastřešeností této struktury jako takové (pojem nesvobody bude pak

24 Tamt.: Wenn das Dasein volaufend den Tod in sich mächtig werden läßt, versteht es sich frei für ihn, in der eigenen *Übermacht* seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur „ist“ im Gewährhaben der Wahl, die *Ohnmacht* der Überlassenheit an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hellsichtig zu werden.

25 Tamt.: Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vornhinein schon geleitet.

znamenat „nepravdu“ tohoto bytí, neodhalenost, zastřenost jeho vlastní povahy²⁶). Z hlediska založení pojmu svobody tedy platí následující schéma: Lidská konečná svoboda (Freiheit) se zakládá na ambivalenci vlastního a nevlastního způsobu bytí pobytu (Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit), která má opět svůj základ ve struktuře bytí pobytu jakožto faktické uvolněnosti (Freisein) pro své nejvlastnější možnosti, tj. v bytostně konečné struktuře bytí pobytu jakožto negativitou prostoupené starosti.

2. „Metafyzický problém svobody“ a svoboda volnosti bytí

Načrtnuté pojetí lidské konečné svobody, jež je těsně spjata s programem fundamentální analytiky pobytu jako cesty k nové ontologii, nezůstalo Heideggerovým pojetím nadlouho. S jiným pojetím svobody se setkáváme již v přednášce *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* z letního semestru 1930. Tato přednáška, kterou Heidegger pojal jako „úvod do filosofie“, spatřuje v problému svobody (Freiheit) jakousi vstupní bránu do nitra filosofického tázání vůbec. Heideggerovým vodítkem je zde problematika svobody a kauzality, jak ji rozpracoval I. Kant. Ve středu jeho zájmu nicméně stále zůstává otázka přiměřeného východiska pro interpretaci bytí. Heidegger však tentokrát nerozvíjí analytiku bytí pobytu, nýbrž vychází od problému lidské svobody, sleduje myšlenkový postup Kantův a táže se po hlubších ontologických předpokladech Kantovy problematiky. Tento svůj na Kantovy rozbor navazující postup shrnuje do následujícího schématu, které zde reprodukuje počínaje výchozí Kantovou otázkou a konče posledním filosofickým horizontem této otázky, jak se nyní jeví Heideggerovi:²⁷

lidská svoboda
negativní svoboda
(= svoboda od...)
pozitivní svoboda
(= svoboda pro...)
autonomie

²⁶ K pojmu „nepravdy“ ve smyslu upadajícího bytí pobytu srv. § 44. b), str. 222: Das Dasein ist, weil wesenhaft verfallend, seiner Seinsverfassung nach in der „Unwahrheit“. (...) Der volle existenziellontologische Sinn des Satzes: „Dasein ist in der Wahrheit“ sagt gleichursprünglich mit: „Dasein ist in der Unwahrheit.“

²⁷ Viz M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe, Bd. 31, str. 131.

absolutní spontaneita
kauzalita
pohyb
jsoucí
jsoucí jako takové
ti to on
bytí
ustavičná přítomnost
(= beständige Anwesenheit)
čas
bytí a čas
člověk
↓
pobyt
svoboda

Toto schéma naznačuje především, že problém lidské svobody, jak si jej kladl Kant, odkazuje prostřednictvím problematiky smyslu základních filosofických pojmů, především pak základních pojmů ontologie, k analytice pobytu, jak ji známe ze *Sein und Zeit*, tj. k analýze lidského způsobu bytí, která se má stát interpretací smyslu bytí vůbec. Protože však pojem svobody nestojí pouze na začátku Heideggerova schématu, ale také na jeho konci, naznačuje toto schéma zároveň, že pojem svobody má klíčový význam pro ontologickou interpretaci bytí pobytu samu.

Významnou úlohu, jak jsme viděli, hrál pojem svobody (jako Freisein a jako Freiheit) při ontologické interpretaci lidského bytí již v *Sein und Zeit*. Ale v přednášce *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* má svoboda (Freiheit) v tomto ohledu význam, který jeho roli v *Sein und Zeit* daleko přesahuje. Svoboda je zde totiž pojata jako „základ možnosti pobytu“ a je jako taková „ve své bytnosti původnější než člověk“.²⁸ To jinými slovy znamená, že bytí pobytu v jeho konečné vztáženosti k sobě samému není poslední půdou pro interpretaci otázky smyslu bytí, jak se to zdál naznačovat celkový rozvrh *Sein und Zeit*.²⁹ Ještě před konečným lidským bytím

²⁸ Srv. cit. d., str. 134: *Das Wesen der Freiheit kommt erst dann eigentlich in den Blick, wenn wir sie als Grund der Möglichkeit des Daseins suchen*, als dasjenige, was noch vor *Sein und Zeit* liegt. (...) Wenn wir aber die Freiheit als Grund der Möglichkeit des Daseins zu suchen haben, dann ist sie selbst in ihrem Wesen ursprünglicher als der Mensch.

²⁹ Srv. k tomu shora naši pozn. 1.

je třeba myslet cosi jiného, čím je toto konečné bytí samo umožněno a z čeho je také třeba mu rozumět. Konečné bytí pobytu ve své časovosti (v původní časové struktuře svého bytí) není posledním horizontem pro interpretaci smyslu bytí; neboť ještě před ním leží základ možnosti jeho vlastního bytí. Tímto základem, který umožňuje samo konečné bytí pobytu a v něm rovněž porozumění pro bytí vůbec, „v jeho celé šíři a plnosti“,³⁰ je nyní podle Heideggera právě *svoboda*.

Ale jaký pojem svobody zde může mít Heidegger na mysli? Heidegger sám se ptá: „Co to znamená: Svoboda je základ možnosti pobytu člověka? (...) Co znamená pobyt člověka, co znamená základ? Co znamená základ pobytu? Do jaké míry zde narážíme na svobodu?“ a nazývá tázání v tomto směru „metafyzickým problémem svobody“.³¹ V jakém smyslu se však takto položená otázka svobody stává „metafyzickým“ problémem? Mohlo by se zdát, že se jím stává ve smyslu tradičně metafyzické otázky ne-konečného základu konečné lidské svobody, který je rovněž „ve své bytnosti původnější než člověk“, předchází lidské bytí a umožňuje je. „Metafyzický“ by pak znamenalo tolik co „lidskou konečnost překračující“, „ne-konečný“. Ale proti takovému pojetí se Heidegger ostře ohrazuje. Jeho „metafyzický“ pohled na člověka³² a na svobodu jako základ možnosti lidského bytí se nikterak nezakládá na pojmu nekonečnosti. Je naopak nesen týmž, jen ještě umocněným patosem radikální konečnosti, s nímž jsme se setkali již v *Sein und Zeit*.³³

30 Srv. cit. d., str. 135: Wenn die Freiheit Grund der Möglichkeit des Daseins ist, die Wurzel von Sein und Zeit und damit der Grund der Ermöglichung des Seinsverständnisses in seiner ganzen Weite und Fülle...

31 Srv. cit. d., str. 163: Allein, jetzt erhebt sich für die konkrete Entfaltung und Durcharbeitung des Freiheitsproblems die Frage: Wie sollen wir dorthin gelangen, wohin uns der Wesensblick in die Freiheit leitet? Was heißt: Freiheit ist der Grund der Möglichkeit des Daseins des Menschen? (...) Was heißt Dasein des Menschen, was heißt Grund? Was heißt Grund des Daseins? Inwiefern stossen wir da auf Freiheit? Auf solchem Wege könnten wir das metaphysische Freiheitsproblem philosophierend uns vertraut machen.

32 Srv. cit. d., str. 135 n.: Wenn wir den Menschen so sehen..., wenn wir den Menschen, kurz gesagt, metaphysisch sehen... Es wäre unfruchtbar, wollten wir länger über diese metaphysische Grundverfassung des Menschen Erörterungen und Vermutungen anstellen. Was sie ist, d.h. wie sie sich als Philosophie ins Werk setzt, ist nur im konkreten Fragen erfahr- und wissbar.

33 Srv. cit. d., str. 135: Im Beginn der Vorlesung, als wir an das im Thema Genannte herantraten wie an ein unter anderem vorhandenes Ding, da sahen wir den Menschen als ein Seiendes unter anderem, winzig, gebrechlich, ohnmächtig, flüchtig, eine kleine Ecke im All des Seienden. Jetzt aus dem Grunde seines Wesens, der Freiheit, gesehen, wird uns das Ungeheuer und Wunderbare deutlich, daß er als das Seiende existiert, in dem das Sein des Seienden und damit dieses im ganzen offenbar ist. Er ist dasjenige Seiende, in dessen eigenstem Sein und Wesensgrund *das Seinsverständnis geschieht*. Der Mensch ist so ungeheuerlich, wie ein Gott nie sein

Přednáška *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* je v tomto směru dokonce explicitnější než *Sein und Zeit*. Heidegger zde výslovně staví pojem lidské konečnosti v jeho „velikosti“ do ostrého protikladu k „nepravému“ a „vytlanému“ pojmu nekonečnosti. O právě velikosti lidské konečnosti pak říká, že je dávno zastřena a znehodnocena pojetím člověka jako obrazu Božího, tj. pojetím člověka, které jeho konečnost vidí ve vztahu k nekonečnosti Boží a na jejím pozadí. Takového Boha, který tvoří ne-konečný protějšek ke konečnému lidství a jehož má být lidství umenšeným obrazem, označuje Heidegger za Boha jako „absolutního šosáka“ a dílo lidských rukou, tedy za modlu, která zastírá pravou velikost, nikoli však velikost Boha, nýbrž velikost lidské konečnosti.³⁴

V čem spočívá tato velikost lidské konečnosti?³⁵ Spočívá ve zvláštním postavení, které člověk zaujímá ve vztahu k celku jsoucího, k celku všeho, co jest. Je to tento vztah, který zde Heidegger nazývá „metafyzickým“. A právě v tomto vztahu je podle Heideggera třeba hledat rovněž vlastní jádro otázky lidské svobody: její „metafyzický problém“. Ale v jakém smyslu je právě svoboda jádrem otázky vztahu mezi člověkem a jsoucím v celku?

Na tuto otázku Heidegger v přednášce *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* nedává příliš rozvinutou odpověď. Dovídáme se zde pouze, že svoboda v tomto metafyzickém smyslu je základem možnosti lidského bytí (pobytu), že je svobodou jakési základní volnosti (Freiheit von Freien), jejímž je člověk pouhým správcem (Verwalter), tj. kterou pouze *nechává* být jí samou, a že se tak *skrze něho* zjevuje její celá „nahodilost“ (die ganze Zufälligkeit der Freiheit). Člověk pak vlastně spíše sám patří této svobodě než ona jemu, ona není *jeho* vlastností, nýbrž on je *její* možností. Tomuto vztahu mezi svobodou a člověkem je pak třeba rozumět

kann, weil er ganz anders sein müßte. Dieses Ungeheuerliche, das wir da wirklich kennen und sind, kann solches nur sein als das Endlichste...

34 Srv. cit. d., str. 136: Die Größe der Endlichkeit ist längst im Lichte einer falschen und verlogenen Unendlichkeit klein und schal geworden, so daß wir Endlichkeit und Größe nicht mehr zusammendenken vermögen. Der Mensch ist nicht das Ebenbild Gottes als des absoluten Spießbürgers, sondern dieser Gott ist das unechte Gemächte des Menschen.

35 Srv. tamt.: Nur das eine ist klar: Der Mensch, gründend in der Freiheit seines Daseins, hat die Möglichkeit, diesen seinen Grund zu ergründen, um sich so an die wahrhafte innere metaphysische Größe seines Wesens zu verlieren und sich gerade dort in seiner existenziellen Einzelheit zu gewinnen. – V souvislosti s „metafyzickou velikostí bytnosti člověka“ se zde znovu setkáváme s myšlenkou existenciálního sebe-získání pobytu, která je nám známa ze *Sein und Zeit*, která zde však na sebe bere novou podobu sebe-ztrácení v „pravé vnitřní metafyzické velikosti“ lidské bytnosti.

v souvislosti s tím, co o lidském bytí, o bytí pobytu, víme z četby *Sein und Zeit*, že totiž člověk je bytost rozumějící bytí, že je *bytostí tohoto porozumění*: neboť je-li svoboda pojata v naznačeném smyslu jako základ možnosti pobytu, znamená to, že tato svoboda je rovněž u kořene toho, co je to bytí pobytu a co je to časovost, z níž pobyt svému bytí rozumí a z níž rozumí i každému jinému bytí, tj. že je u kořene porozumění bytí vůbec, že je *základem umožnění tohoto porozumění* (Grund der Ermöglichung des Seinsverständnisses).³⁶

Ale co tento „metafyzický“ pojem svobody dále znamená, proč a v jakém smyslu je to právě *svoboda*, co je zde u kořene lidského porozumění bytí, zároveň však „původnější“ než člověk, v jakém smyslu je tato původnost míněna a v jakém smyslu zůstává svoboda, o níž se zde hovoří, ještě svobodou lidskou, svobodou člověka: to všechno jsou otázky, které při četbě citovaných pasáží Heideggerovy přednášky *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* nutně vyvstávají, na které je však třeba hledat odpověď jinde.³⁷

Těžiště Heideggerova pojetí svobody se skutečně přeneslo jinam a svoboda již neznámá totéž, co znamenala v *Sein und Zeit*. V Heideggerově chef d'oeuvre byla svoboda (Freiheit) v jistém slova smyslu pojata velmi tradičně, totiž v jádře jako svoboda volby. Její základní struktura byla volní, i když šlo o volbu ve zvláštním slova smyslu, o „dohánění“, o „volení“ volby. V tomto smyslu lze říci, že Heideggerovo pojetí konečné lidské svobody bylo koncipováno na témže základě jako tradiční pojetí lidské svobody ve smyslu svobody vůle (*liberum arbitrium*), totiž na pojmu vůle. Přitom je na místě otázka, zda „celkový“ charakter Heideggerova „volení volby“ („volení volby“ se týká „celého“ bytí pobytu, jeho bytí v *celku*) není jen „konečnou“ verzí „nekonečného“ dosahu tradičně křesťanského pojetí lidské vůle.

Toto v jádře volní pojetí lidské svobody nyní Heidegger opouští ve prospěch „původnějšího“ pojmu svobody, který již není vázán na volní

³⁶ Srv. k tomu cit. d., str. 134–135.

³⁷ Důležitý poukaz v tomto směru je obsažen již v přednášce samé, na str. 135, kde Heidegger hovoří o tom, že člověk, pohlížíme-li na něj ve výše naznačeném metafyzickém smyslu, tj. z hlediska svobody jakožto základu jeho bytnosti, je ve své konečnosti „die existente Zusammenkunft innerhalb des Seienden und deshalb die Gelegenheit und Möglichkeit des Auseinanderbrechens und Aufbrechens des Seienden in seiner Viel- und Andersartigkeit.“ Na tuto charakteristiku bezprostředně navazuje poukaz, že zde leží zároveň základní problém možnosti pravdy jako odkrytosti: „Hier liegt zugleich das Kernproblem der Möglichkeit der Wahrheit als Entborgenheit.“ „Metafyzický problém svobody“ je totiž těsně spjat s pojetím pravdy jako odkrytosti. Proto se s vypracováním tohoto pojetí svobody setkáme v Heideggerově spise *Vom Wesen der Wahrheit*.

strukturu lidské bytnosti, nýbrž sám člověka ve své původnosti předchází a váže. Tento „původnější“ pojem svobody potom není vázán ani na ambivalenci vlastního a nevlastního způsobu bytí, která charakterizuje bytí pobytu, nýbrž rovněž na ambivalenci původnější, která každou ambivalenci na úrovni lidského bytí předchází a umožňuje. A není konečně vázán ani na negativitu, kterou je „skrz naskrz prostoupeno“ bytí pobytu a která je v *Sein und Zeit* vlastním umožněním ambivalence „vlastního“ a „nevlastního“ způsobu bytí, nýbrž pojí se rovněž s negativitou původnější, která lidské bytí i s jeho vlastní negativitou předchází, ba která se mu v jistém smyslu vůbec vymyká.

Odvrat od patetického pojmu konečné lidské svobody z období *Sein und Zeit*, jehož ozvěnou je rovněž patos „velikosti“ lidské konečnosti z přednášky *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, souvisí těsně s celkovým obratem v Heideggerově myšlení, pro nějž Heidegger sám zavedl výraz *Kehre*.³⁸ Tento obrat je podle Heideggerova vlastního svědectví³⁹ písemně poprvé zachycen ve spise *Vom Wesen der Wahrheit*. Autor nedávné interpretace tohoto Heideggerova významného spisku jakožto svědectví o myslitelově *Kehre*, Ekkehard Fränztzki,⁴⁰ rozlišuje dvojí smysl *Kehre*: její smysl běžný, kterému říká „die uneigentliche Kehre“, a její smysl hlubší a vlastní, kterému říká „die eigentliche Kehre“. Obojí smysl má pro sebe výslovné svědectví Heideggerovo a jeden odkazuje k druhému. Podle E. Fränztzkiho je nicméně „eigentliche Kehre“ momentem v celém obratu primárním. V běžném pojetí, říká Fränztzki, znamená *Kehre* u Heideggera tolik, že bytí již není myšleno z hlediska člověka, nýbrž člověk z hlediska bytí.⁴¹ „Vlastní“ *Kehre*, vlastní pohnutka tohoto

³⁸ Srv. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“*, Bern 1947, str. 72.

³⁹ Tamt.

⁴⁰ Ekkehard Fränztzki, *Die Kehre. Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“. Urfassung und Druckfassungen*. Centaurus-Verlagsgesellschaft, Pfaffenweiler 1987 (2. vyd.). Heideggerův spis *Vom Wesen der Wahrheit* byl tiskem uveřejněn poprvé v r. 1943. Jeho vznik nicméně spadá roku 1930 (tj. do téhož roku jako univerzitní přednáška *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit*), kdy jej Heidegger přednesl (celkem třikrát) jako veřejnou přednášku, kterou pak opakovat ještě jednou v roce 1932. Mezi původním textem veřejné přednášky a pozdějším tištěným textem konstatuje Fränztzki závažné rozdíly, poskytující vhled do Heideggerova myšlenkového kolísání z období okolo *Kehre*. Vcelku se původní text veřejné přednášky (dosud nepublikovaný) zdá jít dále ve směru nového obratu nežli upravený text z r. 1943, který pak zůstal podkladem pro všechna pozdější vydání, včetně vydání v Gesamtausgabe.

⁴¹ Srv. cit. d., str. 6: Die *Kehre*, so wie Heidegger selbst sie deutet, beruht in jener Wendung des Denkens, die das Sein nicht mehr vom Menschen, sondern den Menschen vom Sein her denkt; das Wesentliche ist hier, daß das Sein in der *Kehre* nicht mehr von einem anderen, dem Menschen, sondern jetzt von ihm selbst her...

obratu, spočívá nicméně podle E. Fränzkho ve zkušenosti myslitele, která stojí za tímto obratem a která se týká Heideggerova pojetí pravdy.

V *Sein und Zeit* formuloval Heidegger pojetí pravdy jako odkrytosti a spojil je těsně s fundamentálně-ontologickým výkladem pobytu.⁴² Původním místem pravdy podle Heideggera není ani výpověď ani soud, nýbrž bytí pobytu jakožto *odkrývajícího*. Neboť pravda jakožto souhlas výpovědi, resp. úsudku s věcí předpokládá určitý specifický vztah toho, kdo vypovídá (soudí), k tomu, o čem vypovídá (soudí), totiž *odkrývání* toho, jak se věci mají, a tento vztah je opět určitým způsobem bytí toho, kdo se takto vztahuje, kdo takto něco odkrývá, je způsobem bytí pobytu jakožto *odkrývajícího*. Tento specifický způsob bytí pobytu, který je ontologickým předpokladem pravdivého souzení a vypovídání, má nicméně sám svůj základ v celkové povaze bytí pobytu jakožto starosti. Neboť pobyt, který je vždy již předem svými možnostmi, je jimi vždy v určitém světě, je vždy u určitých věcí určitého světa, je „bytím ve světě“. Tím, že takto vždy již *je ve světě*, je pro něj cosi takového jako svět vůbec *odemčeno* (erschlossen), je mu odemčen svět jako místo, na němž se určitým způsobem vynachází, jemuž nějak rozumí (a z něhož může rozumět také sobě) a kde je v prostředí tohoto rozumění rovněž možné cosi takového jako řeč. Tato odemknutost světa je *způsobem bytí pobytu*, je však zároveň *odkrytostí toho*, s čím se pobyt ve světě setkává, čemu zde rozumí, o čem hovoří, tedy odkrytostí *jsoucen* tohoto světa, toho, *co* v tomto světě *je*. Tuto původní odkrytost jsoucen světa, původní odemknutost světa, v níž je pobytu zároveň odemčeno každé rozumění a umožněno každé souzení, každé vypovídání i každé odkrývání ve smyslu verifikace soudu a výpovědi, nazývá Heidegger *nejpůvodnějším fenoménem pravdy*. Pravda je v tomto smyslu původní odkrytostí jsoucna.

Je nicméně podstatné, že v rámci celkového rozvrhu *Sein und Zeit* zůstává toto pojetí pravdy základní charakteristikou *bytí pobytu* jakožto „bytí ve světě“: pravda jako odkrytost jsoucího znamená *bytí pobytu* u věcí světa a toto jeho bytí u... tkví v jeho základní ontologické struktuře jakožto starosti: Nejpůvodnější fenomén pravdy má tak v *Sein und Zeit* ryze existenciální (bytí pobytu se týkající) význam: je třeba jej chápat jako ontologický rys bytí pobytu. Proto Heidegger říká, že je to bytostně právě pobyt, co je – jakožto odemknutost, která odemyká svět - v nejpůvodněj-

an ihm selbst gedacht wird. Srv. dále cit. d., str. 57–60. Mit der Kehre bei Heidegger ist für gewöhnlich gemeint, daß das Sein nicht mehr vom Menschen, sondern der Mensch vom Sein her gedacht wird (str. 57).

⁴² K následujícímu výkladu srovnej *Sein und Zeit*, § 44.

ším slova smyslu „pravdivé“, a vyjadřuje tento existenciální smysl nejpůvodnějšího fenoménu pravdy formulí, podle níž *pobyt je „v pravdě“*.

S existenciálním smyslem nejpůvodnějšího fenoménu pravdy pak souvisí, že rozdíl mezi vlastním a nevlastním způsobem bytí, který vyznačuje bytí pobytu, se nutně dotýká rovněž takto pojaté pravdy. Je-li totiž pravda v tomto nejpůvodnějším smyslu odemknutostí a rozumění jedním z konstituentů této odemknutosti, znamená to, že pravda rovněž vnitřně souvisí s tím, jak pobyt rozumí světu a svému vlastnímu bytí v něm. Neboť pobyt ve své fakticitě může rozumět svému vlastnímu bytí „ze světa“, může sám sobě rozumět z toho, v čem se vždy již nachází, u čeho vždy již sám je, ale může si rovněž rozumět z toho faktu, že každé jeho bytí v... a bytí u... je nicméně vždy jeho vlastním bytím (ve smyslu Jemeinigkeit), může si rozumět ze svého nejvlastnějšího „moci být“. Tento rozdíl v modu sebe-porozumění pobytu je rozdílem způsobu jeho odemknutosti. Pouze tam, kde pobyt sám sobě rozumí, kde se sám sobě odemyká z nejvlastnějšího a jakožto nejvlastnější „moci být“, je jeho odemknutost „vlastní“ odemknutostí (eigentliche Erschlossenheit). Naopak tam, kde svému vlastnímu bytí nerozumí z jeho rázu vlastního, jako nejvlastnějšímu „moci být“, nýbrž z jeho rázu „nevlastního“ (uneigentlich), z toho, u čeho a čím je, z propadlosti svým vlastním možnostem, která je propadlostí světu, tam jeho odemknutost nemá tento charakter *vlastní* (eigentliche) odemknutosti. K nejpůvodnějšímu fenoménu pravdy, který je pojat jako *pravda existence*, jako *bytí pobytu „v pravdě“*, tak s ambivalencí vlastního a nevlastního sebe-porozumění pobytu, jeho vlastní a nevlastní odemknutosti, náleží rovněž stránka *nepravdy existence*, stránka nevlastního způsobu bytí pobytu jakožto *bytí pobytu v nepravdě*. V této původní existenciálně-ontologické „nepravdě“ pak mají svůj základ všechny odvozené modalities nepravdy. A protože je pobyt, jak víme, svým možnostem *vždy již* propadlý, protože je v nich *vždy již* propadlý světu, protože je *zprvu a většinou* nevlastním způsobem, je rovněž *vždy již*, *zprvu a většinou* „v nepravdě“ a pravdu své existence – svůj „vlastní“ způsob bytí – musí *vždy* na této nepravdě teprve dobývat. Proto není náhodou, říká Heidegger, že Řekové dali pravdě jméno, které ji označuje nikoli pozitivně jako odkrytost, nýbrž negativně, pomocí privativního prefixu, jako „neskrytost“, jako *a-létheia*. K existenciálnímu pojmu pravdy, jak je formulován v *Sein und Zeit*, proto patří, že pravda v nejpůvodnějším slova smyslu je *vždy výdobytkem* pobytu, „kořistí“ získanou na jeho prvotní a běžné nepravdivosti. Způsob tohoto dobývání pravdy pak spadá v jedno s výše popsaným sebe-získáváním pobytu, s jeho způsobem bytí jakožto předbílající rozhodnosti. Tak souvisí existenciální pojem pravdy rovněž s pojmem konečné lidské svobody, neboť ta záleží právě v sebe-získávání

pobytu, v jeho předbíhající rozhodnosti, a to nyní znamená rovněž: v do-
bývání pravdy existence.

Bylo třeba zrekapitulovat tento výklad fenoménu pravdy ze *Sein und Zeit*, abychom pochopili, v čem záleží ono vlastní jádro Heideggerova obratu, o němž hovoří E. Fräntzki a které podle něho spočívá v Heideggerově reinterpetaci vztahu skrytosti a neskrytosti, jejímž důsledkem bude změna celkového přístupu k otázce bytí.⁴³

Neboť Heideggerovo pojetí pravdy jako odkrytosti (nezakrytosti) jsoucího zákonitě postavilo otázku pravdy do středu jeho zájmu o výklad smyslu bytí. Když se je pak Heidegger snažil hlouběji promyslet, byl nucen soustředit se především na vztah neskrytost-skrytost, který v *Sein und Zeit* náležel k jádru existenciálního pojmu pravdy. V *Sein und Zeit* byl však vztah neskrytost-skrytost založen na ambivalenci vlastního a nevlastního způsobu bytí pobytu. Tím byla do rukou pobytu svěřena určitá vláda nad vztahem neskrytost-skrytost, neboť pobyt měl nad pravdou a nepravdou existence, tedy nad neskrytostí a skrytostí jsoucího, vládu natolik, nakolik bylo v jeho moci (v jeho „nejvlastnější možnosti“) dobývat na nepravdě vlastní existence její pravdu a v takto vydobyté pravdě být.⁴⁴ Nyní – ve spisku *Vom Wesen der Wahrheit* – dochází Heidegger přesvědčení, že polarita skrytosti a neskrytosti, která neodmyslitelně patří k fenoménu pravdy jako odkrytosti jsoucího, je nepřevoditelná na ambivalenci vlastního a nevlastního způsobu bytí pobytu, že nemá svůj kořen v ní, nýbrž že je tomu naopak, že ambivalence pravdivého a nepravdivého, pravého a nepravého, vlastního a nevlastního, kterou se vyznačuje lidské bytí, má naopak sama svůj kořen v *původnější ambivalenci skrytosti a neskrytosti, jež je ambivalencí samotného odhalování se toho, co a jak jest*. Proto patří-li k fenoménu pravdy ve smyslu původní neskrytosti

⁴³ Srv. E. Fräntzki, cit. d., str. 92: Die Erörterung des Verhältnisses von Verborgenheit und Unverborgenheit macht dergestalt die eigentliche Kehre (...) sichtbar – die Kehre hinsichtlich der Art der Offenheit des Seins; die Kehre als die Auskehr aus der Offenheit im Sinne der Unverborgenheit und als Einkehr zugleich in die Offenheit der Verborgenheit als solcher.

⁴⁴ Pojetí pravdy jako pravdy existence, k němuž patří rovněž stejně původní nepravda existence, je v *Sein und Zeit* výslovně a těsně spjata s celou koncepcí vlastního a nevlastního způsobu bytí pobytu, srv. k tomu zejm. str. 221: Diese eigentliche Erschlossenheit zeigt das Phänomen der ursprünglichsten Wahrheit im Modus der Eigentlichkeit. Die ursprünglichste und zwar eigentliche Erschlossenheit, in der das Dasein als Seinkönnen sein kann, ist die Wahrheit der Existenz. Sie erhält erst im Zusammenhang einer Analyse der Eigentlichkeit des Daseins ihre existenzial-ontologische Bestimmtheit. Tímto existenciálně-ontologickým určením se pak ukáže být pojem „rozhodnosti“ jako „nejpůvodnější, protože nejvlastnější pravdy pobytu“, srv. str. 296: Nun mehr ist mit der Entschlossenheit die ursprünglichste, weil eigentliche Wahrheit des Daseins gewonnen.

(odemknutosti) jsoucího rovněž cosi takového jako původní skrytost, pak vztah neskrytost-skrytost leží mimo dosah lidské vůle, byť to měla být vůle ve smyslu „volení“ či „dohánění“ volby, ve smyslu „vlastní odemknutosti“ či „rozhodnosti“ jako „nejpůvodnější, protože nejvlastnější pravdy pobytu“. S tím souvisí, že Heidegger zcela opouští distinkci mezi vlastním a nevlastním způsobem bytí pobytu, která měla pro celou koncepci *Sein und Zeit* tak kapitální význam, a spolu s ní pak rovněž myšlenku, že by analýzou bytí pobytu bylo možno odhalit základ porozumění bytí vůbec, tj. že by bylo možno vynést na světlo horizont porozumění bytí, jímž by byla původní časovost pobytu: Heidegger naopak dospěl k přesvědčení, že *lidské porozumění bytí se neodvíjí ze způsobu bytí pobytu a nemá v bytí pobytu svůj základ*.⁴⁵ Neboť pobyt neurčuje svůj vlastní vztah k bytí, neurčuje se ve svém porozumění bytí, není ve svém vztahu k bytí autonomní: nemůže určovat způsob zjevnosti jsoucího tím, že by určoval způsob svého vlastního bytí. V myšlence „vlastního“ způsobu bytí pobytu byla totiž vskutku utajena myšlenka autonomie pobytu ve vztahu k jeho vlastnímu bytí; v existenciálním pojmu pravdy byla pak stejným způsobem utajena myšlenka zákonodárství pobytu vzhledem ke způsobu odkrytosti jsoucího; na takto existenciálně-ontologicky pojaté autonomii pobytu pak mohl být rovněž založen pojem konečné lidské svobody, onen patetický pojem svobody, kde svoboda znamená, že člověk tím, že na sebe bere svoji konečnost (což je jistá podoba sebeurčení), může se z někoho, kým „vlastně“ není, stát někým, kým „vlastně“ je. To všechno – vlastní a nevlastní způsob bytí, existenciálně-ontologickou autonomii pobytu (čili myšlenku konečné reflexivity jeho bytí, kde reflexivita je zároveň základem možnosti sebeurčení) a s ní ovšem také konečnou lidskou svobodu – Heidegger opouští v okamžiku, kdy pojme myšlenku, že vztah odkrytosti a skrytosti, který patří k bytostnému jádru pravdy, člověk nikterak neurčuje, *nýbrž je mu ve svém bytí naopak vystaven*, že je pouze „místem“ tohoto vztahu, nikoli však jeho vládcem, jeho existenciálně-ontologickým zákonodárcem.

Ale co má Heideggerovo pojetí pravdy a co má vztah neskrytost-skrytost vůbec ještě společného s otázkou svobody, jestliže je Heidegger tímto způsobem zbavuje všeho, co je v *Sein und Zeit* s otázkou svobody spojovalo?

⁴⁵ Fräntzki, cit. d., str. 67, velmi pregnantně shrnuje: Das Wesentliche der Erfahrung der Kehre ist: Das Wesen der Wahrheit kann nicht erst mittels eines Rückstiegs in das Sein des Daseins gegründet werden, weil die Wahrheit schon west. Vielmehr muß umgekehrt das Sein des Daseins von der schon wesenden Wahrheit her erfahren und gedacht werden.

A přece, ústřední teze pojednání *Vom Wesen der Wahrheit* zní: *Bytností pravdy je svoboda*.⁴⁶ K tomuto určení bytnosti pravdy dospívá Heidegger opět úvahou o hlubších předpokladech určení pravdy jako shody mezi výpovědí a věcí, tedy tradiční definice pravdy. Tak jako v *Sein und Zeit* i nyní vidí základní podmínku tohoto určení ve *vztahu* mezi výpovědí a věcí, který je vztahem vypovídajícího k tomu, o čem vypovídá. V určení bytnosti tohoto vztahu pak hledá odpověď na otázku po bytnosti pravdy. Potud se Heideggerova úvaha neliší od výkladu původního fenoménu pravdy v *Sein und Zeit*, neboť je zřejmé, že vztah mezi výpovědí a věcí nemůže být ničím jiným než vztahováním se člověka k věcem, a že tak otázka bytnosti pravdy vede k otázce bytnosti člověka. A přece je výklad tohoto vztahu jiný, než byl v *Sein und Zeit*. Neboť v *Sein und Zeit* byl výklad vztaženosti pobytu k věcem, k předmětům, ke jsoucnům světa (das innerweltlich Seiende) a s ním i odpovídající výklad původního fenoménu pravdy postaven do služeb projektu fundamentální ontologie jako analytiku pobytu, jejímž základním kamenem byla myšlenka ontologické sebevztáženosti pobytu. Vztaženost bytí pobytu k jeho bytí samému se pak jevila zároveň jako ontologický fundament jeho bytostné vztaženosti ke světu, jeho bytí jakožto „bytí ve světě“.⁴⁷ S touto myšlenkou fundamentálního významu ontologické reflexivity pobytu se v pojednání *Vom Wesen der Wahrheit* již nesetkáváme: Heidegger zde nechápe bytí pobytu jako primárně reflexivní a pouze v této reflexivitě, skrze ni a díky ní ve světě jsoucí, nýbrž chápe je jako primárně otevřené jsoucímu, jako v otevřenosti ke jsoucímu stojící, *aniž tuto otevřenost pobytu zakládá na samotném a jediném jeho vlastním bytí, na jeho ontologickém sebevztahu*. Důsledkem toho je, že Heidegger nyní nevykládá vztah mezi vypovídajícím a tím, o čem vypovídající vypovídá jako odkrývající způsob bytí

46 M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, V. Klostermann 1949, str. 12: Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit.

47 Srv. k tomu *Sein und Zeit*, § 18, str. 83 nn., kde je podána analýza bytí vnitrosvětského jsoucna. Viz zejm. na str. 84: Bewandtnis ist das Sein des innerweltlichen Seienden, darauf es je schon zunächst freigegeben ist... z. B. mit diesem Zuhandenen, das wir... Hammer nennen, hat es die Bewandtnis beim Hämmern, mit diesem hat es seine Bewandtnis bei Befestigung, mit dieser bei Schutz gegen Unwetter; dieser „ist“ um-willen des Unterkommens des Daseins, d.h. um einer Möglichkeit seines Seins willen. Welche Bewandtnis es mit einem Zuhandenen hat, das ist je aus der Bewandtnisganzheit vorgezeichnet. (...) Die Bewandtnisganzheit selbst aber geht letztlich auf ein Wozu zurück, bei dem es keine Bewandtnis mehr hat, was selbst nicht Seiendes ist in der Seinsart des Zuhandenen innerhalb einer Welt, sondern Seiendes, dessen Sein als In-der-Welt-sein bestimmt ist, zu dessen Seinsverfassung Weltlichkeit selbst gehört. Dieses primäre „Wozu“ ist ein Worum-willen. Das „Um-willen“ betrifft aber immer das Sein des Daseins, dem es in seinem Sein wesentlich um dieses Sein selbst geht.

pobytu, který má svůj existenciálně-ontologický fundament v odemknutosti pobytu, nýbrž jako otevřenost vztahování (Offenständigkeit des Verhaltens), které je otevřené tím, že samo stojí v určité otevřené oblasti (das Offene), jejíž otevřenost (Offenheit) nicméně samo nevytváří, nýbrž pouze přijímá jako oblast svého vztahování. Pravda jako neskrytost pak není pochopena jako pravda existence, nýbrž jako to, co je takto otevřené, takto neskryté, jako oblast odkrytosti (*ta aléthea, hé alétheia*), do níž je pobyt člověka svým bytím otevřen. Tato otevřená oblast je oblastí zjevnosti (das Offenbare), oblastí toho, co jakožto zjevné jest, oblastí jsoucího. Lidské otevřené vztahování k této oblasti, otevřenost člověka do ní vlastně znamená jakési ustoupení před tím, co jest, ustoupení, v němž jsoucí může vystoupit jako jsoucí, vystoupit v tom, čím a jak je, jevit se. Tak člověk ve svém otevřeném vztahování k otevřenosti jsoucího nechává jsoucno být jsoucím, ba je ve svém nejvlastnějším jádře tímto necháváním být (das Seinlassen von Seiendem), ponecháváním odkrytosti jsoucího. To všechno pak jinými slovy znamená, že člověk je k tomuto ponechání, k tomuto nechávání být bytostně *volný* (Freisein), že se ve svém otevřeném vztahování *vydává* (Sich-freigeben) otevřenosti otevřeného, zjevnosti, odkrytosti jsoucího. V této vydávající se volnosti⁴⁸ pak Heidegger spatřuje „dosud nepochopené“ bytostné jádro svobody (Freiheit) jako bytnosti pravdy.⁴⁹

Pojem svobody jako bytostného uvolnění ke zjevnosti toho, co je otevřeno (Freisein zum Offenbaren eines Offenen = Freiheit für das Offenbare eines Offenen), připomíná pojem uvolněnosti pobytu pro jeho nejvlastnější „moci být“ (Freisein für das eigenste Seinkönnen) ze *Sein und Zeit*. Zároveň je však patrné, že se od něho liší a čím: volnost zde není pojata jako uvolněnost pro možnosti svého vlastního bytí, nejvlastnějšího „moci být“ pobytu, nýbrž jako vydanost otevřenosti, která je otevřeností toho, co se ukazuje. V pojednání *Vom Wesen der Wahrheit* již není východiskem Heideggerovy meditace pobyt ve výkonu svého bytí, v uvolněnosti ke svému nejvlastnějšímu „moci být“, nýbrž je jím sama otevřenost, v níž je možné otevřené vztahování ke zjevnosti otevřeného, v níž je možné „zde a nyní“ (das „Da“) pobytu. To však jinými slovy znamená, že člověk jakožto pobyt není původním umožněním možnosti být, nýbrž že

48 V následujícím budeme německé Freiheit překládat častěji jako „volnost“ než jako „svoboda“, neboť české „volnost“ snad lépe vystihuje pojetí svobody charakteristické pro pojednání *Vom Wesen der Wahrheit* a pro Heideggerovo pozdní myšlení. Při překladu výrazu die Freiheit des Freien, s nímž se setkáváme později v přednášce o Nietzscheovi a ve *Vorträge und Aufsätze*, si vypomůžeme oběma českými výrazy a budeme překládat „svoboda volnosti“, srv. níže.

49 Srv. k tomu *Vom Wesen der Wahrheit*, str. 10–13.

otevřenost jsoucího jako jsoucího je umožněním možnosti člověka jakožto pobytu. Svoboda jako uvolněnost ke zjevnosti jsoucího v tomto smyslu není možností člověka (pobytu), nýbrž člověka (pobyt) je možností této svobody. Proto Heidegger opakovaně zdůrazňuje, že svoboda v tomto pojetí není „vlastností“ člověka, nýbrž člověk je „vlastnictvím“ svobody.⁵⁰ Proto jsme v přednášce *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* četli, že svoboda je základ možnosti pobytu, že je ve svém bytostném jádře původnější než člověk, a že je proto jako základ možnosti pobytu základem umožnění porozumění bytí vůbec.⁵¹

Nové určení bytnosti svobody jako umožnění pobytu má pak za následek záměnu pojmu *existence*, který v *Sein und Zeit* označoval bytí pobytu, pojmem *ekzistence*, který nyní označuje *vystavenost* pobytu do odkrytosti jsoucího (*Aussetzung in die Entborgenheit des Seienden*).⁵² Volnost pro zjevnost toho, co se v otevřené oblasti ukazuje jako jsoucí, se jsoucímu „vy-stavuje“, je to volnost jsoucímu „vy-daná“, jemu se „vy-stavující“, „ek-sistentní“. V tomto vystavování se jsoucímu, které je postaveností každého vztahování do otevřenosti otevřeného, nechává lidské otevřené vztahování být jsoucí jsoucím. Volnost (svoboda) této vystavenosti je „vy-stavující“, „ek-sistentní volnost“.⁵³ „Ek-sistence“, shrnuje Heidegger, „jakožto v pravdě zakořeněná volnost je vy-stavením do odkrytosti jsoucího jako takového.“⁵⁴

K odkrytosti jsoucího však náleží opět skrytost. Skrytost však nikoli jako „nevlastní“ způsob bytí pobytu, jako bytí pobytu v upadlosti, v nepravdě, na níž pobyt dobývá pravdu své existence, nýbrž skrytost jako *skrytost celku jsoucího*, která je odvrácenou tváří veškeré odkrytosti, každého jsoucího jakožto jsoucího. Celek jsoucího vykazuje Heidegger jako celkovou „určenost“ či „náladu“ (*Gestimmtheit, Stimmung*) ukazujícího se jsoucna, jako určitý celkový ráz jeho odhalenosti, který je zároveň rázem ponechávání odhalenosti, rázem vystavující volnosti. Tato celková určenost, celkový ráz, celková naladěnost odhalování se právě pro svoji

50 Srv. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, str. 135: Menschliche Freiheit heißt jetzt nicht mehr: Freiheit als Eigenschaft des Menschen, sondern umgekehrt: *der Mensch als eine Möglichkeit der Freiheit*. Srv. vedle toho *Vom Wesen der Wahrheit*, str. 17: Weil aber die ek-sistente Freiheit als Wesen der Wahrheit nicht eine Eigenschaft des Menschen ist, sondern der Mensch nur als Eigentum dieser Freiheit ek-sistiert...

51 Srv. shora, str. ??? (pozn. 36).

52 Srv. *Vom Wesen der Wahrheit*, str. 14 nn.

53 Tamt.: Das Sein-lassen, d.h. die Freiheit, ist in sich aus-setzend, ek-sistent.

54 Tamt.: Die in der Wahrheit als Freiheit gewurzelte Ek-sistenz ist die Aus-setzung in die Entborgenheit des Seienden als eines solchen.

celkovost nemůže stát předmětem jednotlivého vztahu, nemůže vystoupit jako taková (neboť by musela vystoupit opět v rámci jiného celku, který by určoval způsob její jsoucnosti), nemůže se sama odkrýt, protože všechno se odkrývá v ní, a zůstává proto trvalým *tajemstvím* celku odkrytosti, zůstává skrytostí celku jsoucího.

Tak je odkrytost jsoucího jako jsoucího zároveň skrytostí jsoucího v celku, tak je odkrývání zároveň skrývání. Neboť v každém jednotlivém „nechávat jsoucí být, čím a jak je“, je obsaženo skrývání se celku. Volnost vystavenosti (*die ek-sistente Freiheit*) je tak nejenom volnost odkrývající, nýbrž zároveň volnost skrývající: „V eksistentní volnosti pobytu se odehrává skrývání, je skrytost.“⁵⁵ Je-li volnost jako odkrývání bytností (*das Wesen*) pravdy, je volnost jako skrývání její bytností utajenou (*das Un-wesen, das Geheimnis der Verbergung des Verborgenen im Ganzen*), kterou Heidegger nazývá „vlastní ne-pravdou“ (*die eigentliche Unwahrheit*).⁵⁶ Protože pobyt stojí v odhalenosti jsoucího jako takového zároveň jako ve skrytosti celku jsoucího, je jeho ek-sistence zároveň in-sistencí, jeho vystavení je zároveň zastavením, neboť se u odkrytosti jsoucího zastavuje, obrací se do ní a u ní zůstává, necháváje tajemství skrytosti jsoucího v celku upadnout do zapomenutosti, do skrytu, v němž tajemství, „zapomenutá“ bytnost pravdy, nicméně nadále vládne vši odkrytosti (určuje ji, udává její ráz).⁵⁷ V přivracení k tomu, co je v odkrytosti zjevné, a v odvrácení od tajemství skrytosti je pak člověk bytostí, která ve svém otevřeném vztahování ke jsoucímu nicméně *bloudí* (jako Oidipus *bloudí* právě tam, kde nalézá, je slepý právě tam, kde vidí), neboť odkrytost jsoucího jí zakrývá skrytou vládu tajemství (skrytosti jsoucího v celku) nad touto odkrytostí. Tak k otevřenému vztahování, k jeho ponechávání být..., náleží *bloudění* a k nejpůvodnější bytnosti pravdy jako současného odkrývání (jsoucího jako takového) a skrývání (jsoucího v celku) náleží *blud* (*die Irre*).⁵⁸ Proto má-li být rovněž možné nechat být jsoucí jako

55 Srv. cit. d., str. 18: In der ek-sistenten Freiheit des Da-seins ereignet sich die Verbergung des Seienden im Ganzen, *ist* die Verborgenheit.

56 Srv. cit. d., str. 19. Fräntzki cituje z původní verze přednášky: Wenn das Wesen der Wahrheit als Freiheit wesentlich wird, kann dann die Unwahrheit als das Unwesentliche weggelassen werden? Gehört zum Wesen der Wahrheit nicht gerade das Un-wesen? Muß aber dann die Wesensermächtigung, in der wir stehen, nicht gerade das bisher auch in der Philosophie weggelassene Unwesen, die Unwahrheit, zurückholen und ausdrücklich in das Wesen der Wahrheit, als ihm zugehörig, einlassen?

57 Tamt.

58 Srv. cit. d., str. 23: Die Entbergung des Seienden als eines solchen ist in sich zugleich die Verbergung des Seienden im Ganzen. Im zugleich der Entbergung und Verbergung waltet die Irre. Die Verbergung des Verborgenen und die Irre gehören

takové v celku, tj. zaměřit pohled na tajemství jeho skrytosti samo, pak bude třeba vydat se na cestu do bludu jako takového. To pak je podle Heideggera cesta tázání „ve smyslu jediné otázky, co je to jsoucí jako takové v celku“.⁵⁹

Naznačený Heideggerův výklad, jak je obsažen v pojednání *Vom Wesen der Wahrheit*, nezůstává prost určitých dvojznačností.⁶⁰ Dvojznačný je především sám statut svobody – volnosti. Tato volnost je na jedné straně volností ve smyslu otevřeného, vystaveného vztahování pobytu, volností ve smyslu ponechávání být..., v němž pobyt ek-sistuje, v němž je mu poskytnuto (v němž si poskytuje?) jeho (svě?) zde a nyní.⁶¹ Volnost je tedy v tomto smyslu volností *pobytu*. Je-li pak tato volnost určena jako bytnost pravdy, znamená to, že pravda nachází svoji bytnost ve volnosti pobytu. Ale na druhé straně je výslovně řečeno, že svoboda není „vlastností“ člověka, nýbrž že člověk ek-sistuje pouze jako „vlastnictví“ této svobody, a dále že volnost může být bytností pravdy jenom proto, že má sama svůj kořen ve vládě tajemství, které jakožto blud náleží k počáteční bytnosti pravdy.⁶² Pravda jako odkrytost jsoucího tak nejprve nachází svoji bytnost ve volnosti pobytu, tato volnost však posléze nachází svoje

in das anfängliche Wesen der Wahrheit.

⁵⁹ Tamt. Zde pak se stává plně srozumitelnou Frantzkiho teze, podle níž nejvlastnější pohnutkou Heideggerovy Kehre byla zkušenost skrytosti, „zapomenutosti“ bytí. Neboť byl-li rozvrh *Sein und Zeit* vypracováním otázky smyslu bytí, pak tento rozvrh předpokládal, že lze odhalit horizont porozumění tomuto smyslu, předpokládal, že lze v otázce bytí dospět k odhalení určitého základu, z něhož je bytí člověku srozumitelné. Kehre pak spočívá ve zkušenosti, že tomu tak není, že bytí nelze tímto způsobem zakládat, neboť bytí se takovému pokusu o založení *samo vymyká*, že se ve svém nejvlastnějším jádře skrývá. Proto jediné – a je to málo a mnoho zároveň – čeho je možno v oblasti myšlení bytí dosáhnout, je přijmout tuto skrytost jako takovou, pochopit, že bytí je nejenom odhaleností, nýbrž že se právě v této odhalenosti zároveň skrývá. Tolik asi se chce říci citovaným enigmatem, podle něhož je třeba „vydat se na cestu do bludu jako takového“.

⁶⁰ Stranou v tomto výkladu ponecháváme obtížnou a neméně dvojznačnou interpretaci dějinnosti lidské ek-sistence a „počátku“ dějin na str. 15–16. Poznamenejme nicméně, že právě na tyto pasáže, které se zdají obsahovat určité residuum autonomistického pojetí lidské svobody z období *Sein und Zeit*, navazuje zřetelně Patočkova filosofie dějin, jak je koncipována v *Kaciřských esejích*.

⁶¹ Srv. cit. d. str. 14 nn.: Freiheit enthüllt sich... als das Seinlassen von Seiendem. (...) Das Seinlassen, d.h. die Freiheit, ist in sich aus-setzend, ek-sistent. Das auf das Wesen der Wahrheit hin erblickte Wesen der Freiheit zeigt sich als die Aussetzung in die Entborgenheit des Seienden. (...) Die Entborgenheit selbst wird verwahrt in dem ek-sistenten Sicheinlassen, durch das die Offenheit des Offenen, d.h. das „Da“ ist, was es ist.

⁶² Srv. cit. d., str. 23: Die Freiheit, aus der in-sistenten Ek-sistenz des Daseins begriffen, ist das Wesen der Wahrheit (...) nur deshalb, weil die Freiheit selbst dem anfänglichen Wesen der Wahrheit, dem Walten des Geheimnisses in der Irre entstammt...

vlastní umožnění v bludu, v utajené bytnosti pravdy jako skrytosti jsoucího v celku.⁶³ Volnost, v níž ek-sistuje pobyt, je tak vposledku umožněna diferencí odkrytosti jsoucího jako jsoucího a skrytosti jsoucího v celku, tajemstvím skrytosti v odkrytosti, touto utajenou bytností pravdy, která je „starší než každá zjevnost toho a onoho jsoucího..., starší i než samo nechávání být...“.⁶⁴

Zůstává-li Heideggerovo pojetí svobody (volnosti) v přednášce *Vom Wesen der Wahrheit* do jisté míry dvojznačné, totiž potud, pokud z myslitelových slov nelze rozhodnout, zda volnost, kterou má na mysli, je dosud především volností člověka nebo volností, která již náleží spíše na stranu samotného odkrývání a skrývání jako vlastního děje bytí, pak sporé zmínky o svobodě, které lze nalézt v Heideggerových pozdějších spisech,⁶⁵ jsou této dvojznačnosti již zcela prosty a ukazují, že není neoprávněná interpretace, která bude již ve spise *Vom Wesen der Wahrheit* spatřovat myšlenku, že svoboda je v nejpůvodnějším slova smyslu volností bytí, volností, kterou poskytuje – kterou „uvolňuje“ – samo bytí v diferencí mezi neskrytostí a skrytostí. V okamžiku, kdy dá Heidegger tomuto pojetí svobody jednoznačný výraz, nebude o ní již hovořit pouze jako o *Freiheit* (svoboda = volnost), nýbrž jako o *Freiheit des Freien*, jako o „svobodě volnosti“.⁶⁶ Tak v přednášce o Nietzsche čteme: „Bytí bytuje tím, že – jakožto svoboda volnosti sama – osvobozuje (uvolňuje) všechno jsoucí k němu samému...“⁶⁷ A ve sborníku *Vorträge und Aufsätze* čteme obšírněji a ve vší potřebné jasnosti: „Bytnost svobody nenáleží *původně* k vůli či dokonce ke kauzalitě lidské vůle. svoboda spravuje, co je volné (das Freie) ve smyslu toho, co je prosvětleno, tj. odkryto. Dějství odkrývání, tj. pravdy, je tím, s čím je svoboda nejtěsněji a nejnvtitněji

⁶³ Srv. k tomu Frantzki, cit. d., str. 71: Nicht die Wahrheit entstammt der Freiheit, sondern Freiheit entstammt der Wahrheit, wobei Wahrheit (...) zunächst als Entborgenheit und schließlich als Verborgenheit des Seienden zu denken ist. In der Kehre hat sich also auch die frühere These, daß die Freiheit das Wesen der Wahrheit sei, umgekehrt.

⁶⁴ Srv. *Vom Wesen der Wahrheit*, str. 19: Die Verborgenheit des Seienden im Ganzen, die eigentliche Unwahrheit, ist älter als jede Offenbarkeit von diesem und jenem Seienden. Sie ist älter auch als das Seinlassen selbst, das entbergend schon verborgen hält und zu Verbergung sich verhält.

⁶⁵ Opíráme se zde o heslo Freiheit in H. Feick, *Index zu Heideggers „Sein und Zeit“*, 2. Aufl., Tübingen 1968.

⁶⁶ S obdobou tohoto sousloví jsme se setkali již v přednášce *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, str. 134, kde byla řeč o Freiheit von Freien.

⁶⁷ Srv. M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen 1961, Zw. Bd., str. 398: Das Sein west, indem es – die Freiheit des Freien selbst – alles Seiende zu ihm selbst befreit...

spřízněna. Veškeré odkrývání náleží do určitého skrytu a skrývání. Skryto a stále se skrývající je však to, co osvobozuje (das Befreiende), tajemství. Všechno odkrývání přichází z volnosti, jde do volnosti a uvádí do volnosti. Svoboda volnosti nespočívá ani v nevázanosti libovůle ani ve vázanosti pouhými zákony. Svoboda je to, co prosvětluje skrývá, v čeho světlině věje onen závoj, který zahaluje bytování vši pravdy a nechává závoj, aby se jevil jako zahalující. Svoboda je oblast sudby (Geschick), která vždy vysílá na cestu určité odhalování.⁶⁸

*

Pokusili jsme se v hrubých rysech nastínit, jak se vyvíjelo pojetí svobody v myšlení Martina Heideggera: od konečné svobody člověka, která zůstávala v jistém, byť velmi zvláštním smyslu svobodou lidské autonomie, totiž svobodou člověka přijmout svoji vlastní konečnost, přes otázku metafyzického umožnění lidské svobody až k pojetí svobody jako počáteční volnosti, kterou poskytuje bytí ve svém odhalujícím skrývání. V úvodu této studie jsme zdůraznili, že Heideggerovo původní pojetí lidské svobody vycházelo ze stanoviska radikální lidské konečnosti, kde konečné lidské bytí není vtaženo k žádnému bytí ne-konečnému, nýbrž vztahuje se pouze ke své konečnosti samotné. Jestliže Heidegger toto své původní pojetí konečné lidské svobody posléze opustil ve jménu požadavku myslet bytí, které se samo vymyká lidskému myšlení a rovněž tak jakémukoli dosahu lidské vůle, a pojal svobodu jako svobodu volnosti tohoto bytí samého, znamená to, že opustil rovněž své původní stanovisko radikální konečnosti lidského bytí a postavil se na stanovisko jiné, konečnému lidskému bytí vnější?

V Heideggerových očích jistě nikoli. Neboť Heideggerova Kehre měla být jen dalším krokem v myšlení konečnosti lidského bytí, prohloubením této myšlenky. Vždyť člověk je ve svém bytí o to konečnější, o méně je ve vztahu k němu bytostí autonomní: skutečně konečný je tam, kde

68 Srv. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze...*, str. 32–33: Das Wesen der Freiheit ist *ursprünglich* nicht dem Willen oder gar der Kausalität des menschlichen Willens zugeordnet. Die Freiheit verwaltet das Freie im Sinne des Gelichteten, d.h. des Entborgenen. Das Geschehnis des Entbergens, d.h. der Wahrheit, ist es, zu dem die Freiheit in der nächsten und innigsten Verwandtschaft steht. Alles Entbergen gehört in ein Bergen und Verbergen. Verborgener aber ist und immer verbergend der Willkür noch in der Bindung durch bloße Gesetze. Die Freiheit ist das lichter Verbergende, in dessen Lichtung jener Schleier weht, der das Wesende aller Wahrheit und den Schleier als dem Verhüllenden erscheinen läßt. Die Freiheit ist der Bereich des Geschickes, das jeweils eine Entbergung auf den Weg bringt.

v tomto vztahu autonomní není. Z tohoto hlediska je pochopitelné, že spolu s myšlenkou fundamentální analytiky pobytu jako odhalení horizontu porozumění bytí opustil Heidegger i myšlenku lidské autonomie ve vztahu k bytí, obsaženou v rozlišení mezi vlastním a nevlastním způsobem bytí pobytu, a je právě tak pochopitelné, že spolu s ní opouští i pojem svobody, který se o myšlenku lidské autonomie – byť ve fundamentálně-ontologickém vydání – opírá. Pozdější a pozdní Heidegger je tak původní intenci svého myšlení více než věrný. Jeho myšlení bytí jako odhalující skrytosti nechce být ničím jiným než prohloubenou formulací *konečné zkušenosti bytí*.

Z hlediska otázky svobody a její konečnosti je nicméně podstatné, že Heideggerovo myšlení není filosofií lidské konečné zkušenosti vůbec, nýbrž že chce být výslovně právě jen meditací nad lidsky konečnou zkušeností *bytí*. Proto rovněž na otázku lidské svobody pohlíží Heidegger výhradně pod zorným úhlem „otázky bytí“. V této perspektivě pro něho fenomén – či problém – lidské svobody posléze ztrácí na zajímavosti. Jeho tradiční pojmové uchopení ve smyslu svobody vůle Heidegger viní z metafyzického voluntarismu a odsouvá je s řadou jiných tradičních pojmů mezi metafyzické haraburdí představující pouhý výraz prohlubující se „zapomenutosti bytí“. Otázka lidské svobody tak jako by byla v diferenci odkrytosti (jsoucího) a skrytosti (bytí) nakonec „zrušena“.

Jestliže se otázka lidské svobody z Heideggerova pozdního myšlení tímto způsobem vytrácí, děje se tak především právě proto, že toto myšlení se upíná výlučně k otázce bytí. Že je sverepost Heideggerovy *vůle k otázce bytí* zároveň vlastní mezi jeho myšlení, ukázaly z různých stránek práce některých myslitelů, kteří vyšli, alespoň částečně, z Heideggerovy myslitelské školy: tak E. Lévinas, H. Arendtová, P. Ricoeur, J. Patočka aj. Tito myslitelé ukazují, ať přímo či nepřímě, že Heideggerova „otázka bytí“, jakkoli nesporné je její obnovné dílo na poli myšlení, ponechává nepovšimnuty a přeskakuje nebo naopak desinterpretuje podstatné fenomény lidské existence, jistě její způsoby a jistě její vrstvy (např. fenomén lidské smrti podle Lévinase, specifikum *politické* existence u H. Arendtové, fenomén zla a význam symbolu jako média *náboženské* zkušenosti u P. Ricoeura, celistvost „pohybů“ lidské existence a její konkrétní dějinnost u J. Patočky...). V naší souvislosti přitom není bez zajímavosti, že u všech těchto myslitelů, z nichž žádný nepodlehli zcela imperativu Heideggerovy „otázky bytí“, nabývá téma lidské svobody znovu a nově na významu.

V navázání na tyto poheideggerovské podněty k tématu lidské svobody by snad bylo možné uvažovat rovněž o jiné perspektivě či perspektivách pro otázku *konečnosti* lidské svobody, než jakou poskytovala Heidegge-

rova „otázka bytí“. Pojem specificky lidské svobody by snad potom nemusel být nutně obětován na oltář konečné zkušenosti bytí.

Zusammenfassung

Es wird in der vorliegenden Studie versucht, den Wandlungen nachzugehen, die der Freiheitsbegriff bei M. Heidegger im Laufe seiner philosophischen Entwicklung erfahren hat. Im ersten Teil wird der Begriff der „endlichen Freiheit“ des menschlichen Daseins in *Sein und Zeit* erörtert. Es wird nachgewiesen, daß er auf der Wahlstruktur des Daseins beruht und daß ihm der Gedanke der Selbstbestimmung zugrundeliegt. Die „endliche Freiheit“ erscheint in *Sein und Zeit* somit als eine in die absolute Endlichkeit gestürzte Metamorphose des herkömmlichen Begriffes der Willensfreiheit. Im zweiten Teil wird die Umwandlung des Begriffes der menschlichen Freiheit in die Freiheit des Seins in der Zeit nach *Sein und Zeit* behandelt (anhand der Vorlesung *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* und des Vortrages *Vom Wesen der Wahrheit*). Schliesslich wird die Auflösung des Freiheitsbegriffes im Denken des späten Heidegger angesprochen.

Resumé

La présente étude poursuit des transformations qu'a subies le concept de liberté chez M. Heidegger au cours de sa carrière philosophique. On étudie d'abord le concept de «liberté finie» du *Sein und Zeit* pour montrer comment il repose sur une structure de choix propre au *Dasein* et comment il se fonde sur l'idée de détermination de soi. C'est ainsi que la liberté finie du *Sein und Zeit* apparaît comme un avatar »radicalement fini« du concept traditionnel de libre arbitre. Ensuite, on tente une analyse de la transformation de la liberté finie de l'homme du *Sein und Zeit* en la liberté de l'être de la période ultérieure du penseur allemand (l'analyse se rapporte au cours *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* et la conférence *Vom Wesen der Wahrheit*). Enfin, on montre comment Heidegger, dans sa dernière philosophie, fait disparaître le concept de liberté humaine.