

I

Cogito

[§ 1. *Cogito* vyložené jako něco věčného]

Myslím na kartesiánské *Cogito*, chci dokončit tuto práci, cítím svěžest papíru pod svou rukou, oknem vnímám stromy na ulici. Můj život se v každém okamžiku spěšně vrhá do transcendentních věcí. Celý můj život se odehrává venku. *Cogito* je buď myšlenka, jež se před třemi sty lety utvořila v Descartově duchu, nebo smysl textů, které nám zanechal, nebo nakonec věčná pravda, jež jimi prosvítá. V každém případě je to určitá kulturní entita, kterou mé myšlení neobsahuje v sobě, ale spíše se k ní vztahuje, podobně jako se mé tělo orientuje v dobře známém prostředí a nachází svou cestu mezi předměty, aniž bych si je musel výslovně představovat. Tato kniha, již jsem započal, není pouze seskupením myšlenek, nýbrž pro mne představuje otevřenou situaci, již nedokážu úplně vyjádřit jedním obratem, v níž slepě zápolím, dokud se jako zázrakem myšlenky a slova samy neuspořádají. O smysly vnímatelných jsoucnech, jež mne obklopují, o papíru pod mou rukou, či o stromech před mýma očima tím spíše platí, že mi neprozrazují své tajemství. Mé vědomí uniká samo sobě, přebývá v nich a neví o sobě. Právě to je výchozí situace, kterou se realismus snaží vyložit tvrzením, že jak světu, tak ideám přísluší skutečná transcendence a existence o sobě.

Nicméně nepřichází v úvahu, že bychom mohli realismu dát za pravdu. V kartesiánském návratu od věcí a idejí k já je cosi definitivně pravdivého. Sama zkušenost transcendentních věcí by nebyla možná, kdybych v sobě samém nenacházel rozvrh této zkušenosti, jehož jsem nositelem. Když pravím, že věci jsou transcendentní, znamená to, že je nevlastním, že je neznám ze všech stránek. Věci jsou pro mne transcendentní v té míře, v níž nevím, co jsou, a v níž slepě stvrzuji jejich holou existenci. Ale jaký smysl má tvrdit, že něco existuje, když nevíme, co to je? Je-li na mém tvrzení vůbec něco pravdy, pak jen díky tomu, že zahlížím přirozenost či podstatu toho,

k čemu se vztahuje. Například mé vidění stromu jakožto němé, extatické noření se do jednotlivé věci v sobě již nese určitou myšlenku, že vidím, a určitou myšlenku stromu. Nakonec tedy nemohu říci, že strom jednoduše potkávám, že jsem s ním prostě konfrontován, nýbrž to znamená, že v tom, co zde přede mnou existuje, nacházím určitou přirozenost, jejíž pojem sám aktivně utvářím. Věci okolo sebe nacházím nikoli proto, že tu skutečně jsou, neboť vycházím z předpokladu, že o této faktické existenci nic nevím. Faktickou existenci věcí dokážu uznat díky tomu, že skutečný dotyk s věcí ve mně probudí prvotní vědění o všech věcech. Mé konečné a určité vjemy jsou dílčími projevy poznávací schopnosti, která se vztahuje na celý svět a která jej rozvine ve všech jeho částech. Představme si například o sobě jsoucí prostor, s nímž by vnímající subjekt splynul v jedno, představme si třeba, jak má ruka vnímá vzdálenost dvou bodů tím, že se s touto vzdáleností spojí. Jak jinak bych mohl odhadnout úhel, který svírají mé prsty a který je pro danou vzdálenost charakteristický, než za předpokladu, že tento úhel je takřkajíc zevnitř uchopován určitou schopností, která se nenachází ani v jednom, ani ve druhém předmětu, a která právě díky tomu dokáže poznávat jejich vztah, či spíše tento vztah uskutečnit? Pokud mají být „počitek mého palce“ a počitek mého ukazováčku alespoň „znaky“ vzdálenosti, pak tyto počítky jistě neoznačují vzdálenost bodů v prostoru samy o sobě, nýbrž činí tak pouze díky tomu, že se nacházejí na trase, jež vede od jednoho ke druhému, a díky tomu, že tuto trasu nejen prošly mé prsty, když se rozevřely, ale v její inteligibilní struktuře ji postřehlo mé myšlení. „Jak by mohl duch poznat smysl znaku, který nekonstituoval on sám jakožto znak?“¹ Zdá se, že představu o poznání, již jsme si učinili díky popisu subjektu situovaného do jeho světa, je třeba nahradit jinou představou, podle níž subjekt tento svět sám konstruuje či konstituuje a která je pravdivější než předchozí představa, vždyť styk subjektu s okolními věcmi je možný jen tak, že subjekt jim nejprve dává existovat pro sebe samého, rozmísťuje je okolo sebe a vynáší je z hlubin sebe sama. A tím více to platí o aktech spontánního myšlení.

425 Kartesiánské *Cogito*, jež je tématem mých úvah, stále překračuje to,
429 co si aktuálně představuji, má svůj horizont smyslu, do něhož patří

¹ P. Lachièze-Rey, *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, str. 134.

velké množství myšlenek, které mi přišly na mysl, když jsem četl Descarta, a které nejsou aktuálně přítomné, ale patří sem i myšlenky, které tuším a mohl bych je mít, jen jsem je nikdy nerozvinul. Pokud ovšem stačí, aby někdo přede mnou vyslovil tyto tři slabiky, a hned se zorientuji ve vztahu k určitému uspořádání idejí, znamená to, že všechny možné výklady jsou mi nějakým způsobem naráz přítomny. „Kdo by chtěl omezit duchovní světlo na to, co si duch aktuálně představuje, vždy narazí na sókratovský problém: ‚Jak můžeš hledat něco, o čem vůbec nevíš, jaké je to povahy? Kterou z věcí, které neznáš, hodláš nalézt? A pokud na ni narazíš čistě náhodou, jak poznáš, že je to právě ta, kterou jsi hledal? Vždyť jsi ji neznal.‘ (Menón, 80d).“² Myšlení, které by jeho předměty opravdu přesahovaly, by jen přihlíželo, jak se předměty množí, a ono by nikdy nebylo schopno uchopit jejich vztahy a proniknout k jejich pravdě. Právě já sám rekonstruuji historické *Cogito*, já čtu Descartův text, já v něm rozpoznávám nehybnou pravdu. Koneckonců má kartesiánské *Cogito* smysl jen skrze mé vlastní *Cogito*, nemyslel bych si o něm nic, kdybych neměl v sobě samém vše, co je třeba k jeho vynalezení. Právě já určím za cíl svému myšlení, že opět podnikne pohyb *Cogito*, právě já v každém okamžiku ověřuji, zda mé myšlení k tomuto cíli směřuje. Z toho tedy plyne, že v něm mé myšlení předchází samo sebe a že již našlo, co hledá, jinak by to nehledalo. Myšlení bychom měli definovat touto zvláštní schopností předbíhat samo sebe a uvádět se do chodu, zjišťovat, že se všude nachází samo u sebe, jedním slovem autonomií. Kdyby myšlení samo nevkládalo do věci to, co v nich posléze najde, nemělo by se ve věcech čeho přidržet, vůbec by věci nemyslelo, bylo by jen „iluzí myšlení“.³ Jednotlivé smyslové vnímání či jednotlivá rozumová úvaha nemohou být fakta, která se ve mně objevují a jejichž výskyt mohou konstatovat. Když je zpětně pozoruji, rozdělí se a rozptýlí každé na své místo. To je však jen stopa po rozumové úvaze či vnímání. Když byly aktuální, musely naráz obsahovat vše, co bylo nezbytné pro jejich realizaci, neboť by se jinak rozložily, a tedy musely být bez odstupu přítomné sobě samým v nedílné intenci. Každá myšlenka, zaměřující se na něco, je zároveň vědomím sebe, neboť jinak by nemohla mít

² P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, str. 17 n.

³ Tamt., str. 25.

žádný předmět. U kořene všech našich zkušeností a reflexí nacházíme jsoouco, které bezprostředně poznává samo sebe, neboť je svým vědáním o sobě a o všech věcech, jsoouco, které poznává svou vlastní existenci nikoli na základě konstatování, tedy jako dané faktum, ani ji nevyvozuje z nějaké ideje sebe sama, nýbrž ji poznává přímým kontaktem s vlastní existencí. Sebevědomí je samotným bytím ducha, a sice bytím ducha v aktu. Akt, jímž mám vědomí o něčem, nutně musí uchopovat sebe sama v okamžiku, v němž se završuje, neboť jinak by se rozpadl. A proto nelze nahlédnout, jak by mohl být ať už jakýmkoliv způsobem uveden do pohybu či podnícen, musí být naopak *causa sui*.⁴ Když se s Descartem vracíme od věci k myšlení věci, máme dvě možnosti. Můžeme redukovat zkušenost na souhrn psychologických dějů, k nimž se Já vztahuje jen jako společné jméno či hypotetická příčina, ovšem pak nenahlížíme, jak by má existence mohla být jistější než existence jakékoli jiné věci, vždyť není o nic více bezprostřední, leda snad v neuchopitelném okamžiku. Nebo můžeme uznat, že ještě před událostmi existuje pole či systém myšlenek, jenž nepodléhá ani času, ani žádnému jinému omezení, určitý způsob existence, jenž nijak nezávisí na dění, a právě to je existence jakožto vědomí, duchovní akt, který vše, nač se zaměří, uchopí z odstupu a shromáždí v sobě, tedy takové „já myslím“, jež existuje skrze samo sebe bez jakéhokoliv dodatku typu „já jsem“.⁵ „Kartesiánská nauka o *Cogito* tedy logicky musela vést k tvrzení o nečasové povaze ducha a k přijetí vědomí o věčném: *experimur nos aeternos esse*.“⁶ Subjektivitu bychom tím dokonce mohli definovat: je to věčnost pojatá jako schopnost obsáhnout a předjímat to, co se odvíjí v čase, v jedné jediné intenci.⁷

[§ 2. Důsledky: pak není možná ani konečnost, ani druhý]

Tuto interpretaci, která *Cogito* pojímá jako něco věčného, hodláme zpochybnit. Předtím se však podívejme na její důsledky, v jejichž

⁴ Tamt., str. 55.

⁵ Tamt., str. 184.

⁶ Tamt., str. 17 n.

⁷ P. Lachièze-Rey, *Le Moi, le Monde et Dieu*, str. 68.

světle se ukáže, že věci je nezbytné uvést na pravou míru. Pokud platí, že *Cogito* mi odkrývá nový způsob existence, který není v ničem závislý na čase, pokud odhaluji, že jsem universálním zdrojem konstituce veškerého bytí, jež mi je přístupné, že jsem transcendentálním polem bez záhybů a bez vnějšku, pak nestačí říci jen to, že můj duch, „pokud se týká formy všech smyslových předmětů (...) je spinozovským Bohem“.⁸ Rozlišení formy a látky zde totiž ztrácí své poslední opodstatnění. Není jasné, jak může duch, jenž přemýšlí sám o sobě, spojovat vůbec nějaký smysl s pojmem receptivity a mít dobré důvody k tomu, aby sám sebe myslel jako afikovaného. Je-li tomu tak, že sebe jako afikovaného myslí on sám, pak sebe jakožto afikovaného nemyslí, neboť opět stvrzuje svou aktivitu právě ve chvíli, kdy se zdálo, že ji omezuje. Je-li tomu tak, že se on sám umísťuje do světa, znamená to, že ve světě není a že představa o tom, že se do něj sám klade, je iluzí. Musíme tedy bez jakýchkoli omezení říci, že můj duch je Bohem. Není vůbec jasné, jak by se mohl například P. Lachièze-Rey takovému důsledku vyhnout. „Pokud jsem přestal myslet a nyní opět začínám myslet, opět oživuji mnou samým rozvíjený pohyb, opět jej ustavuji v jeho nedělitelnosti a přenáším se ke zdroji, z něhož vyvěrá... Tedy pokaždé když subjekt myslí, nachází oporu v sobě samém, zůstává mimo všechny své představy a v jejich pozadí, umísťuje se do této jednoty, která jako princip každého poznání sama nemusí být rozpoznána; subjekt se opět stává absolutnem, neboť je navěky.“⁹ Může však existovat více absoluten? A mohu vůbec kdy poznat jiná Já? Pokud platí, že jedinou zkušeností se subjektem je taková zkušenost, v níž s ním splývám, a že duch z definice uniká „cizímu pozorovateli“ a může být poznán pouze zevnitř, pak je mé *Cogito* z principu jediné a žádné jiné na něm nemůže „participovat“. Lze na to odpovědět, že mé *Cogito* je „přenositelné“ na jiná *Cogito*?¹⁰ Ale co může být motivem takového přenosu? Jaká podívaná by se mi musela nabízet, abych kdy měl dobré důvody klást mimo sebe tento

⁸ I. Kant, *Übergang*, str. 756, citováno in: P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, str. 464.

⁹ P. Lachièze-Rey, *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, str. 145.

¹⁰ P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, str. 477.

způsob existence, jehož smysl vyžaduje, aby byl uchopován zevnitř? Pokud se neučím v sobě samém rozpoznávat spojení mezi bytím pro sebe a bytím v sobě, žádné z těchto mechanických ústrojí, jimiž jsou
 428 ostatní těla, nikdy nemůže ožít. Pokud nemám vnějšek, druzí nemají
 vnitřek. Mám-li absolutní vědomí sebe sama, pluralita vědomí není
 možná. A dokonce není možné, aby se někde za absolutnem mého
 myšlení rýsovalo božské absolutno. Je-li styk mého myšlení se sebou
 samým dokonalý, uzavírá mne do sebe sama a vylučuje, abych se kdy
 cítil přesahován. Pro takové Já, které konstruuje bytí vcelku i svou
 432 vlastní přítomnost ve světě, které se definuje „vlastněním sebe sama“¹¹
 a které vně sebe nachází jen to, co tam samo vneslo, neexistuje žádná
 otevřenost či „tužba“¹² po Jiném. Toto dobře uzavřené já již není
 konečným já. „Vědomí o universu existuje jen díky tomu, že je tu
 předchozí vědomí o uspořádání v aktivním smyslu slova, a tedy jen
 díky vnitřnímu spojení přímo s božským působením.“¹³ Díky *Cogito*
 tak nakonec splývám s Bohem. Pokud platí, že srozumitelná a identifikovatelná
 struktura mé zkušenosti, již jsem poznal v *Cogito*, mne
 vymaňuje z dění a usídluje ve věčnosti, pak mne zároveň osvobozuje
 ode všech omezení, včetně onoho základního dění, jímž je má soukromá
 existence. Tytéž důvody, na jejichž základě nutně přecházím
 od dění k aktu, od myšlenek k Já, mne vedou od mnohosti jednotlivých
 Já k jednomu osamělému konstituujícímu vědomí a brání mi učinit
 krok, jímž bych *in extremis* zachránil konečnost subjektu, totiž brání
 mi definovat jej jako „monádu“.¹⁴ Konstituující vědomí je z povahy
 věci jediné a universální. Chceme-li však tvrdit, že *Cogito* konstituuje
 v každém z nás pouze jakýsi mikrokosmos, chceme-li s *Cogito*
 i nadále spojovat smysl „existenciální zkušenosti“,¹⁵ má-li platit, že
Cogito mi neodhaluje absolutní průhlednost myšlení, které se cele
 vlastní, nýbrž slepý akt, jímž se chápu svého údělu být myslící bytostí
 a jímž toto určení následuji, pak dospíváme k úplně jiné filosofii,
 která nás nechce *vymanit* z času. Zjišťujeme, že musíme nalézt cestu

¹¹ Tamt., str. 472.

¹² Tamt., str. 477; P. Lachièze-Rey, *Le Moi, le Monde et Dieu*, str. 83.

¹³ P. Lachièze-Rey, *Le Moi, le Monde et Dieu*, str. 33.

¹⁴ Tamt., str. 69 n.

¹⁵ Tamt., str. 72.

mezi věčnostmi a empiristicky rozkouskovaným časem, že se musíme
 opět pustit do výkladu *Cogito* i času. Jednou provždy jsme poznali,
 že naše vztahy k věcem nemohou mít povahu vnějších vztahů a že
 naše vědomí nás samých nemůže být prostým záznamem psychických
 429 dějů. Svět vnímáme jen díky tomu, že tento svět i toto vnímání již jsou
 našimi myšlenkami dříve, než jsme je konstatovali jako fakta. Zbývá
 však přesně pochopit, jak patří svět k subjektu a jak patří subjekt
 sobě samému, zbývá pochopit tuto *cogitatio*, která vůbec umožňuje,
 že něco zakoušíme, že máme přístup k věcem i ke svým „stavům vědomí“.
 Uvidíme, že tato *cogitatio* není indiferentní vůči dění a času,
 že je naopak zásadním typem dění i *Geschichte*, tedy dějin, jejichž
 433 objektivní a neosobní události jsou až odvozenými útvary, a nakonec
 uvidíme, že obrat k věčnosti je nutný pouze tehdy, když vycházíme
 z objektivistického pojetí času.

[§ 3. Návrat ke *Cogito*. *Cogito* a vnímání]

Je tedy nepochybné, že myslím. Nejsm si jist, zda tu popelník či
 dýmka jest, avšak tím, že si myslím, že vidím popelník či dýmku,
 si jsem jist. Je opravdu tak snadné, jak se obecně soudí, oddělit tato
 dvě tvrzení a nezávisle na jakémkoli soudu ohledně vnímané věci
 trvat na evidenci mé „myšlenky, že vidím“? Nikoli, je to nemožné.
 Vnímání je právě takový typ aktu, u něhož nelze ani pomyslet na to,
 že bychom oddělili samotný akt od toho, k čemu se vztahuje. Vnímání
 a vnímaná věc se nutně vyznačují stejnou modalitou existence,
 neboť není možné od vnímání oddělit vědomí, které má, či spíše
 jímž jest, totiž vědomí, že dosahuje na věc samu. Nemůže být řeči
 o tom, že zachováme jistotu vnímání, a přitom zamítneme jistotu
 vnímané věci. Pokud vidím popelník *v plném smyslu slova vidět*,
 nutně tam popelník je, a toto tvrzení nemohu popřít. Vidět znamená
 vidět něco. Vidět červenou barvu znamená vidět aktuálně existující
 červeň. Vidění můžeme převést na prostou domněnku, že vidím, jen
 tehdy, když si je představíme jako pohlížení na neurčité *quale*, jež
 se vznáší bez jakéhokoli ukotvení. Pokud však platí, jak jsme výše
 pravili, že kvalita sama svou specifickou tkání představuje návrh
 určitého způsobu existence, návrh, jenž je nám předložen a na nějž
 odpovídáme díky tomu, že máme smyslová pole, a pokud platí, že
 vnímání barvy, která vykazuje určitou strukturu – je povrchovou

barvou či plošnou barvou, barvou na daném místě či v určité nebo nejasné vzdálenosti –, předpokládá naši otevřenost vůči skutečnosti či světu, jak bychom vůbec mohli oddělit jistotu o naší vnímající existenci od jistoty o jejím vnějším partnerovi? Pro mé vidění je podstatné, že se vztahuje nejen k tomu, o čem se domnívám, že vidím, nýbrž ke jsovcnu, jež aktuálně vidím. A opačně platí, že pokud zpochybním přítomnost věci, pak se tato pochybnost vztahuje i na vidění samo. Pokud přede mnou není červená či modrá barva, pak nemohu říci, že jsem ji *skutečně viděl*, nýbrž připustím, že se v žádném okamžiku nevytvořila ona adekvace mezi mými vizuálními intencemi a tím, co je viditelné, a právě tato adekvace je aktuálním viděním. Ze dvou možností může platit jen jedna: buď si vůbec nejsem jist věcmi samými, ale pak si nemohu být o nic více jist svým vlastním vnímáním, jež je pojímáno jako pouhá myšlenka, neboť i když je pojímáme tímto způsobem, je v něm zahrnuto tvrzení určité věci; anebo s jistotou uchopuji svou myšlenku, což však předpokládá, že zároveň s tím považuji věci, na něž se zaměřuje, za existující. Když nám Descartes říká, že existence vnějších věcí je pochybná, že však naše vidění nahlížené jako myšlenka, že vidím, pochybné není, hájí stanovisko, které je neudržitelné. „Myslet, že vidím“, totiž může znamenat dvojí. Můžeme to zaprvé chápat v restriktivním smyslu domnělého vidění, tj. „mám dojem, že vidím“, a pak máme ve vidění dānu pouze jistotu, že je něco pravděpodobné či možné, a „myslím, že vidím“ implikuje, že jsme v jistých případech učinili zkušenost autentického či skutečného vidění, jemuž se „myslím, že vidím“ podobá a v níž byla zahrnuta jistota o věci. Jistota, že něco je možné, je totéž, co možnost, že něco je jisté. „Myslím, že vidím“, to je jen myšlené vidění, a takové vidění bychom neměli, pokud bychom odjinud neměli vidění skutečné. Ovšem pod obratem „myslím, že vidím“ můžeme chápat vědomí konstituující moci. Ať už se to má s našimi empirickými vjemy, které mohou být pravdivé či mylné, jakkoli, tyto vjemy jsou vůbec možné jen díky tomu, že v nich žije duch, jenž umí rozpoznat, identifikovat a udržet v našem pohledu jejich intencionální předmět. Pokud ovšem tato konstituující moc není čirý mýtus, pokud je vnímání skutečně jen pokračováním vnitřní dynamiky, s níž mohu splynout vjedno, pak se jistota, kterou mám o transcendentálních premisách světa, musí vztahovat i na svět sám. Je-li pak mé vidění beze zbytku „myšlenkou, že vidím“, pak je

viděná věc sama o sobě tím, co si o ní myslím, a transcendentální idealismus je absolutním realismem. Pokud bychom zároveň tvrdili,¹⁶ že svět je konstituován mnou, nicméně že z tohoto konstituujícího výkonu dokážu zachytit pouze obrys a základní struktury, dopouštěli bychom se protimlůvu. Je třeba, abych na konci konstituujícího procesu viděl, jak se jeví existující svět, a nikoli jen svět myšlený. Jinak bych měl pouze abstraktní konstrukci, a nikoli konkrétní vědomí světa. Ať už tedy chápeme „myšlenku, že vidím“ jakkoli, je jistá pouze tehdy, když je skutečné vidění rovněž jisté. Když nám Descartes říká, že omezíme-li se pouze na smyslový počitek, je takový počitek vždy pravdivý, a že omyl vzniká až tehdy, když úsudek nabízí transcendující výklad počitku, ustavuje klamně rozlišení: není pro mne o nic méně obtížné vědět, zda jsem něco pocítil, než vědět, zda zde něco existuje. Hysterická osoba pocítuje, aniž by věděla, co pocítuje, stejně jako vnímá vnější předměty, aniž by si toto vnímání uvědomovala. Když jsem si naopak jist, že jsem něco pocítil, je ve způsobu, jímž se tento počitek artikuluje a přede mnou odvíjí, zahrnuta jistota vnější věci: je to bolest *nohy*, či je to *cosi červeného*, například neprůhledná červeň na povrchu, či naopak načervenalá atmosféra o třech rozměrech. „Interpretace“, již vykládám své počítky, musí být motivována. Čím jiným může být motivována než samotnou strukturou těchto počitků, takže můžeme říci, že neexistuje transcendující interpretace, neexistuje úsudek, který by nevyvěřal z konfigurace fenoménů, a stejně tak můžeme říci, že neexistuje sféra imanence, oblast, v níž by mé vědomí bylo u sebe a zajištěno proti každému nebezpečí omylu. Akty Já jsou takové povahy, že přesahují samy sebe, a proto neexistuje intimní oblast vědomí. Vědomí je beze zbytku transcendencí, nikoli transcendencí trpěnou – řekli jsme, že taková transcendence by znamenala konec vědomí –, nýbrž aktivní transcendencí. Vědomí, že vidím nebo že smyslově pocítuji, není

¹⁶ Jak činí například Husserl, když připouští, že každá transcendentální redukce je zároveň redukcí eidetickou. Není možné považovat nutnost, která velí postupovat přes uchopování podstat, a nezrušitelnou neprůhlednost všeho, co existuje, za samozřejmé fakty. Přispívají k určení smyslu *Cogito* a poslední subjektivity. Nejsem konstituujícím myšlením. Pokud se svým myšlením nemohu rovnat konkrétnímu bohatství světa, pokud nemohu do myšlení zahrnout fakticitu, pak mé „já myslím“ není totéž co „já jsem“.

pasivním záznamem duševního dění, které je uzavřeno samo do sebe a které by mne nechávalo v nejistotě, zda viděná či smysly pocíťovaná věc je skutečná. Není to ani rozvinutí konstituující potence, jež by obsahovala výlučně v sobě samé, a sice jednou provždy, veškeré možné vnímání a smyslové pocíťování a dospívala by k předmětu, 432 aniž by musela opustit samu sebe. Vědomí, že vidím, je samotným výkonem vidění. O tom, že vidím, se ujišťuji tím, že vidím toto a tamto, či alespoň tak, že kolem sebe oživím vizuální okolí, viditelný svět, jenž může být stvrzen jedině viděním jedné určité věci. Vidění je čin, to jest není to věčný výkon – již tento výraz je protimluv –, nýbrž výkon, který dodrží více, než slíbil, který vždy překračuje své premisy a který je uvnitř mne přichystán právě a jen mou primární otevřeností vůči poli transcendentních věcí, jinak řečeno mou extasí. Vidění dosahuje samo na sebe, dostihuje se ve viděné věci. Jistě je pro ně podstatné, že se uchopuje, a kdyby to nedělalo, nebylo by viděním něčeho. Ovšem je pro ně podstatné, že se uchopuje v ja- 436 kési dvojnáčnosti a nejasnosti, neboť se nevlastní, a naopak uniká sobě ve viděné věci. Myšlenkou *Cogito* tedy odkrývám a poznávám nikoli duševní imanenci, obsažení všech fenoménů v „soukromých stavech vědomí“, slepý kontakt počítka se sebou samým – a dokonce ani imanenci transcendentální, příslušnost všech fenoménů ke konstituujícímu vědomí, vlastnický vztah, v němž jasná myšlenka má sebe samu. *Cogito* je hluboký pohyb transcendence. Tento pohyb je mé bytí samo. *Cogito* je současně styk s mým bytím i s bytím světa.

[§ 4. *Cogito* a afektivní intencionalita]

Není však vnímání zvláštním případem? Otevírá mne vůči určitému světu, což může činit jen tak, že mne přesahuje a překračuje samo sebe. Perceptivní „syntéza“ je nutně nezavršená, může mi poskytnout něco „skutečného“ jen tehdy, když se vystavuje nebezpečí omylu. Je naprosto nutné, aby věc, má-li být věcí, měla pro mne skryté strany. Proto pak má rozdíl mezi jevem a realitou v perceptivní „syntéze“ od počátku své místo. Nicméně zaměřím-li se na své vědomí „duševních faktů“, zdá se naopak, že vědomí opět získává svá práva i plné vlastnictví sebe sama. Například láska a vůle jsou vnitřní úkony. Vytvářejí si své předměty. Snadno nahlédneme, že se přitom mohou odvrátit od skutečnosti a v tomto smyslu nás klamat, nicméně se zdá

nemožné, že by nás klamaly o sobě samých. Od okamžiku, kdy zakusím lásku, radost, smutek, je pravda, že miluji, že mám radost či jsem smutný, i když předmět nemá *de facto*, tj. pro druhé či pro mne samotného v jiném okamžiku, hodnotu, kterou mu teď propůjčuji. Jev je ve mně samotném skutečností, bytí vědomí tkví v tom, že se samo sobě jeví. Co jiného znamená chtít než mít vědomí o určitém předmětu jako o hodnotném (či – v případě zvrhlé vůle – jako o hodnotném právě proto, že hodnotný není), co jiného znamená milovat než mít vědomí o určitém předmětu jako předmětu hodném lásky? A protože vědomí určitého předmětu nutně zahrnuje vědění o sobě samém, jinak by si unikalo a neuchopovalo by ani svůj předmět, pak chtít a vědět, že chci, milovat a vědět, že miluji, tvoří jeden jediný akt. Láska je vědomí, že miluji, vůle je vědomí, že chci. Taková láska či vůle, která by si nebyla sama sebe vědoma, by byla láskou, která nemiluje, vůlí, která nechce, stejně jako by nevědomá myšlenka byla myšlenkou, která nemyslí. Vůle či láska by byly stejně bez ohledu na to, zda je jejich předmět fiktivní či skutečný, a nahlížené bez vztahu k předmětu, na něž se *de facto* zaměřují, konstituovaly by sféru absolutní jistoty, 437 v níž nám pravda nemůže uniknout. Vše ve vědomí by bylo pravda. Iluze by byla myslitelná pouze ve vztahu k vnějšímu předmětu. Cít uvažovaný sám o sobě by byl od chvíle, kdy jej pocítíme, vždy pravdivý. Leč prozkoumejme to podrobněji.

[§ 5. Nepravé či klamné city. Cit jako závazek]

Především je zjevné, že sami v sobě dokážeme odlišit „pravé“ a „nepravé“ city, že ne vše, co sami v sobě cítíme, se proto ještě musí nacházet na téže rovině existence či pravdivosti a že podobně, jako se vně nás nacházejí „odrazy“, „přeludy“ a „věci“, existují i v nás stupně reality. Vedle opravdové lásky existuje nepravá či klamná láska. Tu je pak třeba odlišit od chybných výkladů či od případů, kdy jsem na základě vlastní neupřímnosti označil jako lásku takové emoce, které si to nezasloužily. V takových případech se totiž nikdy neobjevilo ani zdání lásky, ani na okamžik jsem nevěřil, že by můj život byl vpleten do tohoto citu, pokradmu jsem sám uhýbal před otázkou, abych se vyhnul odpovědi, kterou jsem již znal, vždyť má „láska“ byla vytvořem marnivosti a neupřímnosti. Naopak v nepravé či iluzorní lásce jsem se vlastní vůlí spojil s milovanou osobou. Tato osoba skutečně

byla po určitou dobu prostředníkem mých vztahů se světem. Když jsem říkal, že ji miluji, nebylo to tak, že bych „interpretoval“, můj život se skutečně zapletl do útvaru, jenž si podobně jako melodie vyžadoval pokračování. Je pravda, že po rozpoznání iluze (po odhalení iluze, kterou jsem měl *o sobě samém*) a ve snaze pochopit, co se mi 434 přihodilo, nalezu pod touto domnělou láskou *něco jiného* než lásku: podobnost „milované“ ženy s jinou osobou, nudu, zvyk, společné zájmy či sdílená přesvědčení, a právě to mi umožní mluvit o iluzi. Miloval jsem pouze *vlastnosti* (tento úsměv, který se podobá jinému úsměvu, tuto krásu, která je nepopíratelným faktem, tento mladistvý charakter posunků a postoje), a nikoli jedinečný způsob existování, jímž je daná osoba sama. A korelativně s tím jsem nebyl láskou zachvácen celý, jisté oblasti mého minulého i mého budoucího života unikaly tomuto vpádu, uchovával jsem si v sobě místa vyhrazená něčemu jinému. Na to se nám dostane odpovědi: buď jsem to nevěděl, a v takovém případě se nejedná o iluzi lásky, nýbrž jde o opravdovou lásku, která končí – nebo jsem to věděl, a v takovém případě to nikdy nebyla láska, ani láska „nepravá“. Jenomže to není tak ani tak. Nelze říci, že v době, kdy tato láska existovala, byla neodlišitelná od opravdové lásky a že se stala „nepravou láskou“, když jsem ji zamítnul. 438 Nelze říci, že mystická krize, již jsem prožil v patnácti letech, byla sama o sobě bez jakéhokoli smyslu a že se v závislosti na tom, jak ji v pozdějším sledu svého života svobodně hodnotím, *stane* pubertální příhodou či prvním znamením mého náboženského povolání. I když založím celý svůj život na pubertální příhodě, uchová si tato příhoda svou nahodilou povahu, a tím, co je „nepravé“, je celý můj život. Je třeba nalézt přímo v mystické krizi, jak jsem ji prožil, určitý rys, který odliší povolání od příhody. V prvním případě se mystický postoj vkládá do mého zásadního vztahu ke světu a ke druhým. Ve druhém případě tvoří uvnitř subjektu neosobní chování bez jakékoli vnitřní nutnosti, totiž „pubertu“. Podobně opravdová láska si žádá všechny vlohy, které subjekt má, a týká se celého subjektu, zatímco nepravá láska se týká jen jedné z jeho postav, „muže čtyřicátníka“, když jde o pozdní lásku, „cestovatele“, když jde o lásku exotickou, „vdovce“, jde-li o lásku živenou vzpomínkou, „dítěte“, jde-li o lásku nesenou vzpomínkou na matku. Opravdová láska končí tehdy, když jsem se změnil já nebo milovaná osoba. Nepravá láska se odhaluje jako nepravá tehdy, když se navracím k sobě. Jedná se o vnitřní rozdíl. Protože se však týká

místa citu v mém celém bytí ke světu, protože se nepravá láska týká osoby, o níž se domnívám, že jí jsem ve chvíli, kdy ji prožívám, a protože bych k odhalení její nepravosti potřeboval vědomí sebe sama, jež získám právě skrze desiluzi, dvojznačnost přetrvává, a proto je 435 iluze možná. Podívejme se ještě na případ hysterického člověka. Bývá rychle oceňován jako simulant, leč ten, koho klame, je v první řadě on sám, a tato nestálost před nás opět staví problém, jemuž jsme se chtěli vyhnout: jak může hysterický člověk necítit, co cítí, a cítit, co necítí? Není tomu tak, že by *předstíral* bolest, smutek, hněv, a přece se jeho „bolesti“, „smutky“ a „hněvy“ liší od „skutečné“ bolesti, smutku a hněvu, neboť on v nich není celý. Uprostřed něj samotného zůstává zachována oblast klidu. Je jisté pravda, že prožíváme iluzorní či imaginární city, ale prožíváme je takřkajíc periferií sebe sama.¹⁷ Dětem i mnoha dospělým vládnu „situační hodnoty“, které jim skrývají jejich skutečné city. Jsou spokojeni, když dostanou dárek, jsou zarmoucení, když se účastní pohřbu, veselí či smutní v závislosti 439 na okolní krajině, a kromě těchto citů jsou indiferentní a prázdní. „Zde skutečně pociťujeme cit sám, ale neautentickým způsobem. Je jakoby stínem autentického citu.“ Na základě svého přirozeného postoje nezakoušíme své vlastní city, nelpíme na svých vlastních rozkoších, nýbrž žijeme podle citových kategorií našeho prostředí. „Mladá dívka, kterou někdo miluje, nepromítá své city do Isoldy či Julie, zakouší city těchto poetických přeludů a vpouští je do svého života. Snad až někdy později ukončí osobní a skutečný cit tuto intriku neosobních přeludů.“¹⁸ Ale dokud se takový cit nezrodí, nemá mladá dívka žádný prostředek, jak odhalit, kolik iluzí a literatury je obsaženo v její lásce. Pravda jejich budoucích citů ukáže nepravost jejich citů přítomných. Ty zajisté jsou prožívané, dívka se v nich „de-realizuje“,¹⁹ podobně jako herec ve své roli. Zde se nám ukazují nikoli představy či ideje, které uvedou do chodu skutečné emoce, nýbrž tu máme nepravé emoce a smyšlené city. Není tomu tak, že bychom v každém okamžiku byli vlastníky sebe sama v celé své skutečnosti. Právem lze tedy mluvit o vnitřním vnímání, o vnitřním smyslu, o „analytikovi“, jenž

¹⁷ M. Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis*, str. 63 nn.

¹⁸ Tamt., str. 89–95.

¹⁹ J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, str. 243.

prostředkuje mezi mnou a mnou samým a zachází v každém jednotlivém okamžiku více či méně daleko při poznávání mého života a mého bytí. To, co zůstává pod úrovní vnitřního vnímání a nezanechává žádné dojmy ve vnitřním smyslu, není nevědomí. „Můj život“, mé „bytí vcelku“ zde nejsou pochybnými konstrukcemi, jako Bergsonovo „hluboké já“, nýbrž fenomény, které se v reflexi dávají s evidencí. Nejedná se o nic jiného než o to, co sami *konáme*. Odhaluji, že jsem zamilován. Z těch faktů, které mi nyní slouží jako důkaz, mi patrně nic neuniklo: ani onen živější pohyb mé přítomnosti směrem k mé budoucnosti, ani tato emoce, v níž mi docházela slova, ani tato nedočkavost, s níž jsem vyhlížel schůzku. Ale koneckonců jsem si to vše nedal dohromady, anebo i když jsem tak učinil, nedomníval jsem se, že jde o natolik významný cit, a nyní odhaluji, že si svůj život již nepředstavuji bez této lásky. Když se vracím k předchozím dnům a měsícům, zjišťuji, že se mé činy i myšlenky pohybovaly mezi dvěma póly, nacházím stopy uspořádání, syntézy, která *se utvářela*. Není možné předstírat, že jsem vždy věděl, co vím nyní, a sebepoznání, jež jsem právě získal, vkládat jako již skutečné do předchozích měsíců. 440 Obecně vzato nelze popřít, že existuje mnoho věcí, které se o sobě samém mohu dozvědět, a stejně tak nelze předem do samého středu mne sama klást nějaké sebepoznání, v němž by bylo již obsaženo vše, co se o sobě dozvím později, až si přečtu knihy a projdu událostmi, o nichž nyní nemám ani potuchy. Myšlenka vědomí, které by bylo samo pro sebe průzračné a jehož existence by se odvozovala od jeho vědomí, že existuje, se příliš neliší od pojmu nevědomí: v obou případech se jedná o retrospektivní iluzi, jež do mne vkládá jako nějaký explicitní předmět vše, co se o sobě mohu postupně dozvědět. Lásky, která skrze mne sledovala svou dialektiku a kterou jsem právě objevil, není věcí, jež by byla od počátku skryta v nevědomí. Není ani předmětem před mým vědomím. Je to pohyb, jímž jsem se k někomu přivrátil, úplný obrat v mých myšlenkách a v mém chování. Není pravda, že jsem o ní nevěděl, vždyť jsem zažíval hodiny úzkosti před setkáním, vždyť jsem zakoušel radost, když se přiblížilo, tuto lásku jsem plně prožíval, ale nebyla něčím, co bych znal. Zamilovaný člověk se podobá snilkovi. Jak „latentní obsah“, tak „sexuální smysl“ snu jsou snícímu člověku plně přítomné, neboť je to právě on, kdo sní svůj sen. Leč právě proto, že sexualita je obecnou atmosférou snu, 437 nestává se obsah a smysl tématem jako něco sexuálního, neboť schází

ne-sexuální pozadí, na němž by mohly kontrastně vystupovat. Ptáme-li se, zda si je snící člověk vědom sexuálního obsahu svého snu či nikoli, klademe celou otázku špatně. Pokud platí, co jsme vyložili výše, že sexualita je jedním ze způsobů, jak se vztahujeme ke světu, pak tehdy, když se naše meta-sexuální já vytratí, což se děje ve snu, je sexualita všude a nikde, je sama o sobě dvojnásobná a nemůže se blíže určit jakožto sexualita. Požár, který vystupuje ve snu, není pro snící osobu způsobem, jak zahalit sexuální puzení do přijatelného symbolu. Symbolem se stává teprve pro probuzeného člověka. V jazyce snu je požár znamením sexuálního pudu proto, že snící člověk, který je oproštěn od hmotného světa a přísného kontextu plně probuzeného života, používá obrazy jen kvůli jejich afektivní hodnotě. Sexuální význam snu není nevědomý, ale není o nic více „vědomý“, neboť to není tak, že by sen něco „znamenal“ tak, jak to známe z probuzeného života, kde se jeden řád faktů vztahuje k jinému. A stejně tak bychom se mýlili, kdybychom tvrdili, že sexualita krystalizuje v „nevědomých představách“, a kdybychom do hlubin snícího člověka umísťovali vědomí, jež pojmenovává sexualitu jejím pravým jménem. 441 Podobně pro zamilovaného člověka, který láskou žije, nemá láska jméno, není věcí, již je možné vymezit a označit, není to táž láska, o jaké se mluví v knihách a v novinách, neboť láska je způsob, jímž ustavuje své vztahy ke světu, je to existenciální význam. Zločinec nevidí svůj zločin, zrádce nevidí svou zradu. Nikoli proto, že by existovaly v jejich nitru jako představy či nevědomé tendence, nýbrž proto, že jsou to relativně uzavřené světy, situace. Jsme-li v situaci, jsme obelstěni, nemůžeme být sami pro sebe průhlední. Naše setkávání se sebou samými se odehrává jen v nejednoznačném modu.

[§ 6. Víím, že myslím, a sice proto, že nejprve myslím]

Ovšem nezašli jsme příliš daleko? Pokud je iluze ve vědomí někdy možná, nebude v něm možná vždy? Řekli jsme, že existují imaginární city, do nichž jsme zapojeni dost na to, abychom je prožívali, leč nikoli dost na to, aby se jednalo o city autentické. Existují však absolutní způsoby citového angažování? Není pro angažování právě zásadní, že ponechává v platnosti autonomii toho, kdo se angažuje, v tom smyslu, že angažování nikdy není úplné? Z toho by pak plynulo, že postrádáme jakýkoli prostředek, jímž bychom mohli charakterizovat určité

438 city jako autentické. Definujeme-li subjekt existencí, tedy pohybem, jímž se překračuje, neznamená to zároveň, že jej předurčujeme k iluzi, vždyť subjekt nebude moci ničím *být*? Když jsem odmítl definovat ve vědomí realitu jevem, neodstranil jsem spojení mezi mnou a mnou samotným, neredukoval jsem vědomí na podmínku pouhého jevení skutečnosti, která je však neuchopitelná? Nestojíme před alternativou: buď absolutní vědomí, nebo pochybování bez konce? A když jsme odmítli první řešení, nezrušili jsme tím možnost samotného *Cogito*? – Díky této námitce se dostáváme k zásadnímu bodu. Není pravda, že by má existence byla svým vlastním majetkem, ani že by byla sobě samé cizí, a sice proto, že je aktem či konáním, a akt je z definice násilným přechodem od toho, co mám, k tomu, co sleduji, od toho, čím jsem, k tomu, čím mám v úmyslu být. Mohu vykonat *Cogito* a mít jednou provždy jistotu, že chci, že miluji či věřím, pod podmínkou, že nejprve skutečně chci, miluji či věřím a vykonávám svou vlastní existenci. Pokud bych to nečinil, celý svět by zahalila nepřekonatelná pochybnost, ovšem zahalila by i mé vlastní myšlenky. Stále bych se bez konce ptal, zda mé „záliby“, má „chtění“, má „přání“, mé „příhody“ jsou skutečně mé, stále by mi připadalo, že jsou umělé,

442 neskutečné, že jsem se s nimi minul. Ale ani sama tato pochybnost by nebyla skutečnou pochybností, a tedy by nemohla vést k jistotě, že pochybuji.²⁰ Z toho lze uniknout a dospět k „upřímnosti“ jen tak, že těmto nejistotám předejdeme a se zavřenýma očima se vrhneme do „konání“. Jistotu, že existuji, tedy mám nikoli *proto*, že si myslím, že jsem. Docela naopak, jistota, již mám o svých myšlenkách, se odvozuje z jejich skutečné existence. Má láska, má nenávisť, má vůle nejsou jisté čistě jako myšlenky, že miluji, že nenávidím či chci. Naopak, veškerá jistota těchto myšlenek pochází z jistoty aktů lásky, nenávisti či vůle. Jsem si těmito akty jist proto, že je *konám*. Veškeré vnitřní vnímání je neadekvátní proto, že já nejsem předmětem, který by bylo možné vnímat, tedy proto, že vytvářím svou realitu a k sobě

439 samému se dostávám až v aktu. „Já pochybuji“: neexistuje jiný způsob,

jak ukončit veškerou pochybnost ohledně tohoto výroku, než skutečně pochybovat, angažovat se ve zkušenosti pochybování, a tím tuto pochybnost učinit jsooucí jakožto jistotu pochybování. Pochybovat vždy znamená pochybovat o něčem, třebaže snad „pochybujeme o všem“. Pochybováním jsem si jist proto, že pojmám tu či onu věc – či snad všechny věci i svou vlastní existenci – právě jako pochybné. Sebe sama poznávám právě ve svém vztahu k „věcem“. Vnitřní vnímání přichází až následně. Pokud bych nevstoupil do svého pochybování, neprožil je cele i v jeho předmětu, nebylo by vnitřní vnímání možné. O vnitřním vnímání lze říci totéž, co jsme řekli o vnímání vnějším: že v sobě zahrnuje nekonečno, že je nikdy nezavršenou syntézou, která se navzdory své nezavršenosti stvrzuje. Když si chci ověřit své vnímání popelníku, nikdy s tím neskončím, neboť toto vnímání předpokládá víc, než co explicitně vím. A stejně, když si chci ověřit skutečnost svého pochybování, nikdy s tím neskončím, bude třeba zpochybnit mou myšlenku, že pochybuji, pak myšlenku na tuto myšlenku a tak dále. Jistota pramení z pochybování samotného jakožto aktu, a nikoli z těchto myšlenek. Tato jistota – podobně jako jistota věci a světa – předchází thetickému poznání jejich vlastností. Skutečně platí, co bylo řečeno, totiž že vědět znamená vědět, že vím, leč to neznamená, že by toto vědění na druhou zakládalo první vědění, ale právě naopak: je jím zakládáno. Nedokážu plně rekonstruovat věc, a přece jsou přede mnou vnímané věci, stejně jako nikdy nedokážu splynout se svým životem, který sám sobě stále uniká, a přece existují vnitřní vjemy. Ve vztahu k sobě samému mohu žít v iluzi či v pravdě z jednoho a téhož důvodu, a sice proto, že existují akty, v nichž se soustředuji, abych překročil sebe sama. *Cogito* je uznáním tohoto zásadního faktu. Ve větě „Myslím, jsem“ jsou oba výroky ekvivalentní, jinak by *Cogito* nebylo možné. Je však třeba ještě vyjasnit smysl této ekvivalence: není pravda, že „já myslím“ svrchovaně obsahuje „já jsem“, není pravda, že má existence se odvozuje z vědomí, jež o ní mám. Naopak: „já myslím“ je začleněno do pohybu transcendence „já jsem“, vědomí je začleněno do existence.

443

²⁰ „... leč bylo i toto provedeno schválně, toto cynické zhnusení z vlastní osoby? Nebylo i toto opovržení nad tímto zhnusením, které si právě vytvářela, též komedií? A dokonce i tato pochybnost, kterou nad opovržením pocítovala... celé to bylo k zbláznění. Pokud chtěla být upřímná, nemohla se už nikde zastavit.“ S. de Beauvoir, *L'invitée*, str. 232.

[§ 7. *Cogito* a idea: geometrická idea
a perceptivní vědomí]

Pravda, zdá se nutné, že přinejmenším v případě aktů „čistého myšlení“ je třeba připustit absolutní shodu mne se sebou samým, když už jsme ji upřeli vůli a citu. Ovšem pokud bychom ji připustili, bylo by vše, co jsme právě řekli, znovu zpochybněno. Myšlení by se pak 440 nejevilo jako jeden ze způsobů existence, ba co více: sami bychom byli právě a jen myšlením. Je tedy nezbytné, abychom se nyní zaměřili na rozumové chápání. Myslím trojúhelník, myslím prostor o třech rozměrech, do něhož trojúhelník podle všeho náleží. Prodloužím jednu z jeho stran, protilehlým vrcholem vedu rovnoběžku s ní a všimnu si, že tento vrchol a tyto přímky tvoří součet úhlů, který je roven součtu úhlů v trojúhelníku, jakož i součtu dvou pravých úhlů. Výsledek považuji za dokázaný a jsem si jím jist. To znamená, že má grafická konstrukce není shlukem čar, který se nahodile rodí pod mýma rukama, jako když dítě bez důvodu přidává další tahy ke své kresbě, a ty pak vždy zcela promění její význam („je to dům, ne, je to loď, ale ne, vždyť je to člověk“). Od počátku až do konce celého úkonu se jedná o trojúhelník. Vznik této konstrukce není jen reálným vznikem, nýbrž inteligibilní genezí. Postupuji podle pravidel, na obrazech ukazují 444 *vlastnosti*, tedy vztahy, jež jsou spjaty s podstatou trojúhelníka, a nikoli všechny vztahy, které dítěti vnukává ještě neurčitý tvar, který je fakticky přítomen na papíře. Mám vědomí, že jsem výsledek dokázal, neboť mezi souborem dat, která jsou předpokládána, a závěrem, který z nich vyvozují, spatřuji nutné spojení. Tato nutnost mi dává jistotu, že 444 mohu tutéž operaci zopakovat na jakémkoli počtu empirických tvarů. Sama pochází z toho, že jsem si při každém ze svých důkazů a pokaždé, když jsem vytvářel nové vztahy, stále byl vědom trojúhelníka jako stabilní struktury, kterou nijak neruší, nýbrž blíže určují. Proto pak můžeme říci, že důkaz tkví v tom, že necháme vystupovat zkonstruovaný součet úhlů ve dvou různých konstelacích, přičemž jej jednou vidíme jako roven součtu úhlů v trojúhelníku, podruhé jako roven dvěma pravým úhlům.²¹ Je však třeba dodat,²² že před sebou nemáme

21 M. Wertheimer, *Die Schlußprozesse im produktiven Denken*.

22 A. Gurwitsch, *Quelques aspects et quelques développements de la psychologie de la forme*, str. 460.

jen dvě konfigurace, jež nastupují jedna po druhé, a tedy se nahrazují (jako to bylo v případě kresby zasněného dítěte). První konfigurace pro mne trvá, zatímco se druhá ustavuje, součet úhlů, který ztotožňuji s dvěma pravými úhly, je stejný jako součet, který nadto ještě 441 ztotožňuji se součtem úhlů trojúhelníka. To je možné jen tehdy, když překročím řád fenoménů či jevů a postoupím k řádu *eidos* či k řádu bytí. Zdá se, že pravda je nemyslitelná bez absolutního sebevlastnění v aktivním myšlení, vždyť jinak by se nedokázala rozvinout do řady posloupných operací a konstruovat jednou provždy platný výsledek.

Myšlení a pravda by neexistovaly bez aktu, jímž překonávám časové rozptýlení jednotlivých fází myšlení a prostou faktickou existenci svých psychických dějů. Je však důležité, abychom tento akt správně pochopili. Nutnost důkazu není analytická nutnost: konstrukce, která nám umožní vyvodit závěr, není reálně obsažena v podstatě trojúhelníka, nýbrž je na základě této podstaty jen možná. Neexistuje taková definice trojúhelníka, která by předem zahrnovala jak vlastnosti, které posléze dokážeme, tak prostředkující kroky, jimiž lze k tomuto důkazu dospět. Prodloužit jednu stranu, vést vrcholem rovnoběžku k opačné straně, využít teoremu o rovnoběžkách a je protínající přímce – to je možné, jen když si prohlížím trojúhelník samotný nakreslený na papíře, na tabuli či si jej představuji, tj. když si prohlížím jeho fyziognomii, konkrétní uspořádání jeho úseček, jeho *Gestalt*. A není právě toto podstata trojúhelníka? – Začněme tím, že odmítneme myšlenku formální podstaty trojúhelníka. Ať už si o pokusech o formalizaci 445 máme myslet cokoli, je v každém případě jisté, že neusilují o vytvoření logiky vynalézání a že není možné konstruovat logickou definici trojúhelníka, která by se co do plodnosti mohla rovnat vidění jeho tvaru a která by nám umožnila řadou formálních operací dospět k závěrům, k nimž bychom již předtím nedospěli pomocí názoru. Na to se nám dostane odpovědi, že se to týká pouze psychologických podmínek tohoto objevu. Je-li pak možné dodatečně mezi východiskem a závěrem nalézt spojení, které se v ničem neodvolává na názor, znamená to, že názor není nezbytným prostředkem myšlení a že v logice nemá žádné místo. Ale skutečnost, že formalizace je vždy retrospektivní, dokazuje, že je úplná vždy jen zdánlivě a že formální myšlení se živí z myšlení názorného. Formalizace odkrývá nezformulované axiomy, o nichž se říká, že se na nich zakládá rozumové usuzování. Zdá se, že obohacuje názorné myšlení o přesnost, že odkrývá základy naší

442 jistoty, ale ve skutečnosti místem, v němž se vytváří jistoty a v němž se jeví pravda, je vždy názorné myšlení, třebaže jsou v něm implicitně přijaty principy, či *právě z tohoto důvodu*. Pokud bychom mysleli *vi formae* a pokud bychom formální vztahy nenacházeli nejprve v krystalizované podobě v nějaké jednotlivině, neměli bychom zkušenost pravdy a nic by nezastavilo „přelétavost našeho ducha“. Pokud bychom určitou hypotézu nepovažovali za pravdivou, nedokázali bychom ji ani zachytit, abychom z ní vyvodili důsledky. Hypotéza je něco, o čem předpokládáme, že je to pravdivé. Myšlení vycházející z hypotéz předpokládá faktickou zkušenost pravdy. Konstrukce se tedy vztahuje ke konfiguraci trojúhelníka, ke způsobu, jak zaujímá prostor, ke vztahům, které jsou vyjádřeny slovy „na“, „skrz“, „vrchol“, „protáhnout“. Znamená to, že tyto vztahy utvářejí svého druhu materiální podstatu trojúhelníka? Slova „na“, „skrz“ atd. vůbec mají nějaký smysl jen díky tomu, že svou operaci provádím na smysly vnímaném či představovaném trojúhelníku, to jest na trojúhelníku, který je alespoň virtuálně umístěn v mém perceptivním poli, který je orientován vůči „nahore“ a „dole“, „napravo“ a „nalevo“, a který tedy je, jak jsme ukázali výše, zahrnut v mém celkovém způsobu, jak se chápu světa. Konstrukce pak explikuje možnosti trojúhelníka, na něž pohlížím nikoli na základě jeho definice a jako na ideu, nýbrž na základě jeho konfigurace a jako na pól svých pohybů. Závěr nutně plyne z hypotézy právě proto, že při aktu konstruování geometr zakusil možnost tohoto přechodu. Pokusme se tento akt lépe popsat. Viděli jsme, že tu zjevně 446

nejde jen o manuální úkon, o skutečné přemístění ruky a pera po papíře, neboť pak by mezi konstrukcí a jakoukoli kresbou nebyl žádný rozdíl. Z konstrukce by neplynul žádný důkaz. Konstrukce je gestem. Skutečný náčrt tedy navenek vyjadřuje nějakou intenci. Ale co je tato intence? „Pohlížím“ na trojúhelník, je pro mne systémem orientovaných čar. Slova „úhel“ či „směr“ pro mne mají smysl díky tomu, že se umísťuji do jednoho bodu a z něj se napřahuji k jinému bodu, díky tomu, že systém prostorových poloh je pro mne polem možných pohybů. A právě takto uchopuji konkrétní podstatu trojúhelníka. Jeho podstata není soubor objektivních „rysů“, nýbrž vzorec určitého postoje, určitá modalita, jak se chápu světa, určitá struktura. Při konstrukci ji zapojuji do jiné struktury, totiž do struktury „rovnoběžky a je protínající přímkou“. Jak je něco takového možné? Díky tomu, že 443

mé vnímání trojúhelníka nebylo takřikajíc ztuhlé a mrtvé, že náčrtek

trojúhelníka na papíře je jen jeho zevnějškem, že trojúhelníkem procházely silové čáry, ve všech jeho částech klíčily nenakreslené a možné směry. V té míře, v níž byl trojúhelník zahrnut ve způsobu, jak se chápu světa, byl pln neurčitých možností, z nichž je právě realizovaná konstrukce jen zvláštním případem. Svou hodnotu důkazu má proto, že jsem umožnil, aby vyvstala z hybného vzorce trojúhelníka. Vyjadřuje mou schopnost dát určitému způsobu, jak se chápu věcí, to jest mému vnímání struktury trojúhelníka, zjevnou podobu smysly vnímatelného symbolu. Je to akt tvůrčí představivosti, a nikoli návrat k věčné ideji trojúhelníka. Podobně, jako je lokalizace předmětů v prostoru i pro samotného Kanta nejen duchovní orientací, nýbrž využívá motoriku těla,²³ neboť pohyb rozmísťuje počítky do těch míst dráhy, v nichž se tělo nachází, když počítky vyvstaly, stejně tak i geometr, který zkoumá objektivní zákony lokalizace, poznává vztahy, o které se zajímá, jen díky tomu, že je přinejmenším virtuálně opisuje svým tělem. Subjekt geometrie je motorický subjekt. To znamená zaprvé, že naše tělo není předmět, a že ani jeho pohyb není prostým přemístěním v objektivním prostoru, neboť jinak bychom problém pouze posunuli a pohyb vlastního těla by nijak nepřispěl k vyjasnění problému lokalizace věcí, vždyť jednou z nich by bylo samo tělo. Je třeba 447

spolu s Kantem připustit, že existuje „pohyb utvářející prostor“,²⁴ což je náš intencionální pohyb, a od něj odlišný „pohyb v prostoru“, což je pohyb věcí a pohyb našeho pasivního těla. Ba co více: pokud pohyb utváří prostor, je vyloučené, aby motorika těla byla jen „nástrojem“²⁵ pro konstituující vědomí. Pokud konstituující vědomí existuje, pak je 444

tělesný pohyb pohybem jen v té míře, v níž jej vědomí jako pohyb myslí.²⁶ Konstituující schopnost v něm najde jen to, co do něj sama

²³ P. Lachièze-Rey, *Utilisation possible du schématisme kantien pour une théorie de la perception*; viz též P. Lachièze-Rey, *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*.

²⁴ P. Lachièze-Rey, *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, str. 132.

²⁵ P. Lachièze-Rey, *Utilisation possible du schématisme kantien pour une théorie de la perception*, str. 7.

²⁶ „Musí v sobě vnitřně obsahovat imanenci prostorové dráhy, a jen díky ní je možné jej myslet jako pohyb“; tamt., str. 6.

vložila, a tělo z jejího hlediska není dokonce ani nástrojem: je předmětem mezi předměty. Pro filosofii konstituujícího vědomí neexistuje žádná psychologie, či přinejmenším v ní psychologie nemůže nic zásadního říci, neboť se má omezit na aplikaci výsledků reflexivní analýzy na jednotlivé, konkrétní obsahy, čímž je ostatně deformuje, neboť jim odnímá jejich transcendentální význam. Pohyb těla může hrát při vnímání světa určitou úlohu jen tehdy, když je sám původní intencionalitou, určitým nikoli poznávajícím způsobem, jak se můžeme vztahovat k předmětu. Je třeba vycházet z toho, že svět není okolo nás jako systém předmětů, jehož syntézu sami vykonáváme, nýbrž jako otevřený celek věcí, k nimž se rozvrhujeme. „Pohyb, který vytváří prostor“, netkví v tom, že by rozvinul trajektorii od nějakého metafyzického bodu, jenž ve světě nemá žádné místo, nýbrž od určitého „zde“ směrem k nějakému „tam“, které jsou ostatně v principu záměnné. Rozvrh pohybu je akt, což znamená, že načrtává prostoro-časový rozestup tím, jak jím prochází. Myšlení geometra v té míře, v níž se nutně o tento akt opírá, tedy netvoří jednotu se sebou samým: toto myšlení je transcendencí. S pomocí konstrukce mohu ukázat vlastnosti trojúhelníka, obrazec, který jsem takto proměnil, nepřestává být stejným obrazcem, od něhož jsem vyšel, a tak mohu nakonec vykonat syntézu, která má povahu nutnosti – avšak nikoli proto, že by základem mé konstrukce byl pojem trojúhelníka, v němž by byly zahrnuty všechny jeho vlastnosti, proto, že bych 448 opustil perceptivní vědomí a dospěl k *eidos*. Naopak je to vše možné, protože uskutečňuji syntézu nové vlastnosti prostřednictvím těla, které mne jedním rázem zasazuje do prostoru a jehož autonomní pohyb mi umožňuje, abych řadou přesně vymezených kroků dospěl k tomuto celkovému pohledu na prostor. Není pravda, že by geometrické myšlení transcendovalo perceptivní vědomí. Pojem podstaty si vypůjčuji právě od světa vnímání. Jsem přesvědčen, že součet úhlů trojúhelníka vždy byl a vždy bude roven dvěma pravým úhlům, a jsem přesvědčen, že má i všechny ostatní, méně viditelné vlastnosti, které mu geometrie přisuzuje, ale mé přesvědčení je založeno 445 na zkušenosti se skutečným trojúhelníkem, který jakožto hmotná věc v sobě samém nutně má vše, čím se mohl či bude moci projevit. Kdyby nám vnímaná věc nevnikla jednou provždy ideál bytí, které jest tím, čím je, neexistoval by fenomén bytí a matematické myšlení by se nám jevílo jako volná tvorba. Podstatou trojúhelníka

nazývám právě tento předpoklad završené syntézy, jímž jsme definovali věc.

[§ 8. Idea a promluva. Co je vyjádřeno ve výrazu]

Naše tělo v té míře, v níž hýbe samo sebou, a je tedy neoddělitelné od určitého pohledu na svět, ba je realizací tohoto pohledu, je nejen podmínkou možnosti geometrické syntézy, ale všech výrazových operací a všech výtvarných, které tvoří kulturní svět. Když se říká, že myšlení je spontánní, neznamená to, že by splývalo samo se sebou, právě naopak se tím má říci, že přesahuje samo sebe. Promluva je pak právě tím aktem, kterým se myšlení zvětňuje v podobě pravdy. Je totiž zjevné, že na mluvu nelze pohlížet jako na pouhý šat myšlenky, na výraz jako na překlad významu, který je sám pro sebe jasný, do arbitrárního systému znaků. Často se dokonce opakuje, že zvuky a fonémy nic neznamenají, že naše vědomí může v řeči nalézt jen to, co do ní vložilo. Z toho by ovšem plynulo, že řeč nás nemůže o ničem poučit a může v nás nanejvýš probudit nové kombinace významů, které již máme ve svém vlastnictví. Zkušenost řeči však svědčí o opaku. Je pravda, že komunikace předpokládá systém korespondencí, jaký je dán třeba ve slovníku, ale překračuje jej. Teprve věta dává smysl každému slovu. Právě proto, že se slovo používalo v různých kontextech, může na sebe postupně brát smysl, který však není možné stanovit absolutně napevno. Důležitá promluva či dobrá 449 kniha nám vnucují svůj smysl. Znamená to tedy, že jej jistým způsobem nesou v sobě. A pokud jde o mluvící subjekt, je třeba přijmout, že výrazový akt umožňuje i jemu překročit, co si předtím myslel, je třeba připustit, že ve svých vlastních slovech nachází více, než co do nich podle sebe sám vložil. Jinak bychom nikdy nepřihlíželi tomu, jak myšlení, i myšlení osamělé, hledá výraz s takovou vytrvalostí. Promluva je tedy paradoxním úkonem, jímž se snažíme prostřednictvím slov, jejichž smysl je již dán, a významů, které již jsou k dispozici, dospět k intenci, která jde z principu dál a v poslední instanci 446 právě ona mění i zpevňuje smysl slov, jimiž se vyjadřuje. Konstituovaná řeč hraje ve výrazové operaci pouze takovou roli, jakou hrají barvy v malířství: kdybychom neměli oči či obecně smysly, malířství by pro nás neexistovalo, a přece obraz „říká“ mnohem více, než co nám o něm může sdělit pouhá aktivace našich smyslů. Obraz musí

mít sám od sebe označující schopnost, která přesahuje danosti smyslu, stejně jako ji má promluva, která přesahuje danosti konstituované řeči. Tato schopnost se nijak nevztahuje k nějakému pro sebe existujícímu významu v duchu pozorovatele či posluchače. „Pomocí slov chceme, tak jako malíř pomocí barev či hudebník pomocí not, vytvořit takřkajíc v duchu rozpustný ekvivalent či *druh* nějaké podívané, emoce, či dokonce abstraktní ideje. Vyjádření se zde stává zásadní věcí. Zpravujeme čtenáře, činíme z něj účastníka našeho tvůrčího či poetického činu, vkládáme do skrytých úst jeho ducha vyslovení toho či onoho předmětu či citu.“²⁷ Malířův obraz či promluva mluvícího subjektu nejsou ilustracemi již vytvořené myšlenky, nýbrž to jsou způsoby, jak si tuto myšlenku samu osvojuje. To nás přivedlo k rozlišení sekundární mluvy, která vyjadřuje již získanou myšlenku, a mluvy původní, jež dává existovat myšlence jak pro nás, tak pro druhé. Všechna slova, která se stala prostými značkami jednoznačných myšlenek, nejprve fungovala jako původní promluvy. Díky tomu se mohla stát značkami. Ještě si dokážeme vzpomenout, že měla, podobně jako neznámá krajina, tak vzácné vzežření, když jsme si je „osvojovali“ a když ještě vykonávala prvotní funkci výrazu. Myšlení tedy nelze definovat tím, že samo sebe vlastní a tvoří jednotu se sebou: tato jednotu je naopak výsledkem výrazu a v jisté 450 míře je vždy iluzí, totiž v té míře, v níž se jas získaného vědění zakládá na hluboce temné operaci, jíž jsme v sobě samých zvětšili určitý okamžik unikavého života. To nás vybízí, abychom pod myšlením, které se těší ze svých zisků a je jen zastávkou v nekonečném procesu vyjadřování, našli myšlení, jež se snaží ustavit a jemuž se to zdaří jen tím, že zdroje konstituované řeči vychýlí směrem k dosud 447 neslychanému způsobu užití. Tento úkon je třeba považovat za poslední faktum. Ať už bychom jej chtěli vysvětlit jakýmkoli způsobem – empirickým výkladem, který převádí nové významy na významy již dané, či výkladem idealistickým, který do prvních forem vědění klade imanentní absolutní vědění –, v podstatě bychom jej tím popřeli. Řeč nás překračuje nejen proto, že promlouvání vždy předpokládá velké množství neaktuálních myšlenek, které jsou shrnuty v každém slovu, ale ještě z jiného, mnohem hlubšího důvodu:

²⁷ P. Claudel, *Réflexions sur le vers français. Positions et propositions*, str. 11 n.

ani tyto myšlenky samy ve své aktualitě totiž nikdy nebyly „čistými“ myšlenkami, vždy se v nich nacházel přebytek označovaného nad označujícím a totéž úsilí již myšleného myšlení vyrovnat se myšlení myslícímu, totéž provizorní spojení obou, které vytváří celou záhadu výrazu. To, čemu se říká idea, je nutně spjato s aktem vyjádření a jemu vděčí za svou zdánlivou autonomii. Je to kulturní předmět, jako je jím kostel, ulice, tužka či Devátá symfonie. Na to se nám dostane odpovědi, že kostel může shořet, ulice i tužka mohou podlehnout zániku, že pokud by se všechny partitury Deváté symfonie i všechny hudební nástroje obrátily v prach, pak by Devátá existovala již jen nemnoho let v paměti těch, kdo ji slyšeli, zatímco idea trojúhelníka a jeho vlastnosti naopak zániku nepodléhají. Ve skutečnosti má idea trojúhelníka i s jeho vlastnostmi, podobně jako idea rovnice druhého řádu, svůj dějinný a zeměpisný prostor. Pokud by zanikla tradice, od níž jsme je přijali, i kulturní nástroje, které jsou jejich nositeli, pak by k tomu, aby se tyto ideje opět objevily na světě, bylo zapotřebí nových aktů tvůrčího vyjádření. Pravdou je právě a jen to, že poté, co se rovnice druhého řádu poprvé objevila, nepřidávají 451 další „objevení“ nic nového, pokud jsou zdařilé, ani jí nic neubírají v případě, že zdařilé nejsou. Tato rovnost tak mezi námi trvá jako nevyčerpatelný statek. Totéž však lze říci o Deváté symfonii, která – řečeno s Proustem – trvá na svém inteligibilním místě, ať už je provedena dobře či špatně, lépe řečeno Devátá vede svou existenci v tajemnějším čase, než jakým je přírodní čas. Čas idejí se nekryje s časem, v němž se objevují a mizí knihy, v němž jsou psány a ztrá- 451 ceny hudební skladby: kniha, která byla stále znovu tištěna, se jednoho dne přestane číst, skladba, z níž zbylo jen několik exemplářů, je najednou vyhledávána, existence ideje se nekryje s empirickou existencí výrazových prostředků, nicméně ideje trvají a míjejí, 448 inteligibilní nebe získává jiné zbarvení. Již jsme rozlišili empirickou mluvu, slovo jako akustický fenomén, skutečnost, že určité slovo je danou osobou vysloveno v této chvíli, mluvu, která se může utvářet bez myšlenky – a mluvu transcendentální či autentickou, skrze níž určitá idea začíná existovat. Ale pokud by neexistoval člověk s fonačními či artikulačními orgány a dýchacím ústrojím, či přinejmenším s tělem a schopností pohybovat sebou, neexistovala by mluva ani ideje. Pravdou také je, že, jak se zdá, myšlení se může v mluvě více než v hudbě či malířství odpoutat od svých materiálních nástrojů

a platit věčně. V jistém smyslu platí, že všechny trojúhelníky, které kdy budou na základě souběhu fyzikální kauzality existovat, budou vždy mít součet úhlů roven dvěma úhlům pravým, i kdyby se lidé odnaučili geometrii a nezůstal by jediný člověk, který by ji uměl. Důvodem je však to, že v tomto případě se mluva aplikuje na přírodu, zatímco hudba a malířství si stejně jako poezie vytvářejí svůj vlastní předmět, a jakmile jsou si dostatečně vědomy sebe samých, záměrně se uzavírají do kulturního světa. Mluva prozaická, a především mluva vědecká jsou kulturním útvarům s nárokem vyjádřit pravdu o přírodě, jaká je sama o sobě. Je známo, že v tom se mýlí. Moderní kritika věd dobře ukázala, v čem jsou vědy konstruktivní. Pokud je pravda, že prožívaný prostor se vymyká eukleidovské geometrii stejně jako geometriím neeukleidovským, pak „skutečné“ trojúhelníky, to jest trojúhelníky vnímané, nemají nutně od věčnosti součet úhlů roven dvěma úhlům pravým. Pak neexistuje zásadní rozdíl mezi různými způsoby vyjádření a není možné upřednostnit jeden z nich, jako by vyjadřoval pravdu o sobě. Mluva je stejně nemá jako hudba, hudba umí promluvit stejně jako mluva. Výraz je všude tvůrčí a to, co vyjadřuje, je od něj vždy neoddělitelné. Neexistuje takový rozbor, který by učinil řeč plně jasnou a rozložil ji před nás jako nějaký předmět. Akt promlouvání je jasný jen tomu, kdo skutečně promlouvá či naslouchá. Jakmile chceme vysvětlit důvody, díky nimž jej chápeme takto a ne jinak, je najednou temný. Můžeme o něm prohlásit

452 to, co jsme řekli o vnímání a co Pascal pravil o domněnkách: ve všech třech případech máme co činit s tímž zázrakem, v němž je nám něco na první pohled jasné, ale jakmile chceme tento jas rozložit na to, co považujeme za jeho stavební prvky, vytratí se. Když mluvím,

449 rozumím zcela nedvojznačně a stejně tak mi rozumí i druzí, uchopují svůj život a uchopují jej i druzí. Říkám třeba, že „čekám už dlouho“ nebo že někdo „je mrtvý“, a myslím si, že vím, co říkám. Jakmile se však táži, co je čas nebo co je zkušenost smrti, což jsou věci, které byly implicitně přítomné v mé řeči, nacházím ve svém duchu jen a jen nejasnosti. Chtěl jsem totiž mluvit o mluvě, zopakovat výrazový akt, který dal smysl slovu smrt i slovu čas. Tato slova jsou mi oporou, když se ve zkratce chápu své existence, a já jsem tuto oporu chtěl rozšířit. Mé sekundární či terciální výrazové akty jsou jako všechny výrazové akty v každém případě přesvědčivé a jasné, ale to neznamená, že bych kdy mohl rozptýlit zásadní temnost toho, co

vyjadřuji, a zcela odstranit rozestup, který dělí mé myšlení od něj samého. Máme z toho vyvodit,²⁸ že řeč, která se rodí a vyvíjí v temnotách, a přece je schopna dospět k jasným výrazům, je nakonec jen obrácenou stránkou nekonečného Myšlení, jehož sdělením jsme pověřeni? To bychom se však vzdálili od rozboru, který jsme právě provedli, a předběžný výsledek, k němuž jsme na svém postupu dospěli, bychom prohlásili za závěr. Řeč nás transcenduje, a přece mluvíme. Pokud z toho vyvodíme, že existuje transcendentní myšlení, které naše slova slabikují, předpokládáme, že pokus o nalezení výrazu je završen. Přitom jsme však právě řekli, že takový pokus nikdy završen není. Jinak řečeno, dovolávali bychom se absolutního myšlení právě ve chvíli, kdy jsme ukázali, že je pro nás nemyslitelné. To je princip pascalovské apologetiky. Leč čím více ukazujeme, že člověk nedisponuje žádnou absolutní schopností, tím více je pro nás tvrzení o nějakém absolutnu nikoli pravděpodobné, ale naopak podezřelé. Náš rozbor ve skutečnosti neprokázal, že se za řečí nachází transcendentní myšlení, ale ukázal, že myšlení transcenduje samo sebe v mluvě, že právě mluva *utváří* onu souvztažnost mezi mnou a mnou samým i mezi mnou a druhými, tedy souvztažnost, na níž se údajně má zakládat. Fenomén řeči ve dvojm smyslu primárního faktu a zázraku nijak nevysvětlíme, nýbrž vytěsníme, když vedle něho postavíme transcendentní myšlení. Fenomén řeči totiž tkví v tom, že určitý myšlenkový akt tím, že byl vyjádřen, má od nynějška možnost přežít sama sebe. Často se mylně říká, že slovní formulace nám slouží jako mnemotechnická pomůcka. Formulace napsaná

453 na papír či svěřená paměti by nám nebyla k ničemu, kdybychom si jednou provždy neosvojili vnitřní schopnost ji interpretovat. Vyjádřit něco neznamená nahradit novou myšlenku systémem pevných znaků, s nimiž jsou spojeny spolehlivě platné myšlenky, nýbrž užitím již

450 opotřebovaných slov zajistit, aby se nová intence ujala dědictví minulosti. Něco vyjádřit znamená vtělit jedním jediným pohybem minulost do přítomnosti a těsně spojit tuto přítomnost s určitou budoucností, otevřít celý časový okruh, v němž zůstane „získaná“ myšlenka přítomná jakožto dimenze, aniž bychom ji od nynějška museli evokovat či reprodukovat. To, čemu se říká nečasový rozměr

²⁸ Jak to činí B. Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, kap. XI.

myšlení, je to, čemu se podařilo do sebe převzít minulost a zavázat si budoucnost. Vystupuje proto s nárokem něčeho, co tu již bylo po všechny časy, leč vůbec není vůči času transcendentní. Nečasové je výdobytek.

[§ 9. Nečasové jako výdobytek]

První příklad něčeho, co je jednou provždy vydobyto, nám nabízí sám čas. Je-li čas dimenzí, v souladu s ním se události vzájemně vytlačují, je též dimenzí, v souladu s ním každá z nich získává nezczizitelné místo. Když řekneme, že událost *se stala*,²⁹ pak tím pravíme: vždy bude pravda, že se stala. Patří k podstatě každého okamžiku času, že okamžik klade nějakou existenci, a další časové okamžiky proti ní nic nezmohou. Po provedené konstrukci je geometrický vztah vydobyto. I když zapomenou podrobnosti důkazu, matematické gesto zakládá nějakou tradici. Van Goghova malba se ve mně jednou provždy usídlila, byl skutečně krok, který nemohu vrátit, a třebaže nemám žádnou zřetelnou vzpomínku na obrazy, které jsem viděl, celá má estetická zkušenost bude od nynějška zkušeností někoho, kdo poznal van Goghovu malbu. Přesně stejným způsobem zůstane buržoa, který se stal dělníkem, právě buržoou, který se stal dělníkem, a bude to patrné i v jeho způsobu, jak je dělníkem. A stejně tak nás určitý čin jednou provždy charakterizuje, třebaže jej poté odmítáme a měníme své názory. Existence vždy bere svou minulost na sebe, ať už ji přijímá či odmítá. Jak pravil Proust, sedíme na pyramidě minulosti. Nevidíme to jen díky své posedlosti objektivním myšlením. Domníváme se, že naše minulost se pro nás samotné omezuje na explicitní vzpomínky, o nichž můžeme přemítat. Svou existenci oddělujeme od minulosti samé a dovolíme jí, aby uchopovala jen přítomné stopy této minulosti. Ale mohli bychom tyto stopy rozpoznat jako stopy minulosti, kdybychom neměli k této minulosti nějaký jiný, přímý přístup? Je třeba přistoupit na to, že výdobytek je neredukovatelný 454 fenomén. To, co jsme prožili, pro nás ustavičně jest a trvá, stařec se 451 dotýká svého dětství. Každá přítomnost, která vyvstane, je jako klín

²⁹ Merleau-Ponty zde používá obrat „avoir lieu“, který odkazuje k tomu, že událost může mít své místo (lieu) v čase. V češtině to nelze napodobit. – Pozn. překl.

vražený do času a aspiruje na věčnost. Věčnost není nějaký jiný řád, který se nachází nad řádem času, nýbrž je to atmosféra času. Jak chybná myšlenka, tak myšlenka pravdivá se bezpochyby vyznačuje tímto typem věčnosti: pokud se nyní mýlím, je provždy pravda, že jsem se jednou mýlil. Pravdivá myšlenka tedy musí být plodná ještě v nějakém jiném smyslu, musí zůstat pravdivá nejen jako minulost, kterou jsme opravdu zažili, ale i jako neustávající přítomnost, která je v časovém sledu stále přejímána. To však neznamená, že by mezi faktickými pravdami a pravdami rozumu byl podstatný rozdíl. Neboť mezi mými akcemi a mými myšlenkami, a to i mylnými myšlenkami, nelze najít jedinou, která by od chvíle, kdy jsem se k ní přihlásil, nesledovala nějakou hodnotu či pravdu a která by si následkem toho neuchovávala svou aktualitu v dalším sledu mého života, přičemž tuto aktualitu má nejen jako nesmazatelný fakt, nýbrž jako nutnou etapu na cestě k úplnějším pravdám či hodnotám, které jsem poznal později. Mé pravdy byly utvořeny i s těmito chybami a uvádějí je do své věčnosti. A opačně platí, že neexistuje jedna jediná rozumová pravda, která by si neuchovávala koeficient fakticity: domnělá transparentnost eukleidovské geometrie se jednoho dne ukáže jako transparentnost pro určitou dějinnou epochu lidského ducha. Znamená jen tolik, že lidé mohli po určitou dobu považovat homogenní prostor o třech rozměrech za „půdu“ svých myšlenek a mohli bez velkého tázání přijmout něco, co bude věda z obecnějšího stanoviska považovat za nahodilou specifikaci prostoru. Každá faktická pravda je tedy pravdou rozumovou a každá rozumová pravda je pravdou faktickou. Vztah mezi rozumem a faktem, mezi věčností a časem, je stejně jako vztah mezi reflexí a nereflektovaným, mezi myšlením a řečí či mezi myšlením a vnímáním oním obousměrným vztahem, který fenomenologie nazvala *Fundierung*: zakládající člen vztahu – čas, nereflektované, fakt, řeč, vnímání –, je první v tom smyslu, že to, co je založené, se dává jako určení či explikace zakládajícího, a díky tomu je v sobě nikdy nemůže pohlit, nicméně zakládající není první v empiristickém smyslu a založené není jednoduše odvozené, neboť zakládající se manifestuje právě skrze založené. Proto pak můžeme se stejným oprávněním říci, že přítomnost je počátkem věčnosti, i že věčnost nějaké pravdy je jen sublimací přítomnosti. Tuto dvojznačnost nepřekonáme, nýbrž ji pochopíme jako definitivní, a sice tehdy, až dospějeme k názoru opravdového času, který vše uchovává a který je v samém nitru každého 455

452 důkazu i vyjádření. Brunschvicg praví: „Zamyšlení nad tvůrčí schopností ducha zahrnuje v každé zkušenostní jistotě i pocit, že v jedné určité pravdě, kterou se nám podařilo prokázat, existuje duše pravdy, která ji přesahuje a odpoutává se od ní, duše, která se může oddělit od zvláštního vyjádření této pravdy a spěje k úplnějšímu a hlubšímu výrazu, aniž by tento pokrok nějak uškodil věčnosti pravdy.“³⁰ Co je tato věčná pravda, kterou nikdo nemá? Co zde znamená, že vyjádřené je nad jakýmkoli vyjádřením? A jsme-li oprávněni něco takového postulovat, proč se neustále snažíme získat přesnější vyjádření? Co je toto Jedno, kolem něhož mají kroužit duchové a pravdy, jako by k němu špeli, když se přitom praví, že nesměřují k žádnému předem stanovenému cíli? Výhoda ideje transcendentního Bytí tkvěla přinejmenším v tom, že činy, jimiž každé vědomí a intersubjektivita samy utvářejí svou jednotu ve vždy nesebném přejímání, nejsou zbytečné. Ovšem jsou-li tyto činy tím, co můžeme uchopit jako nejniternejší část sebe sama, pak po pravdě řečeno předpoklad Boha ničím nepřispěje k vyjasnění našeho života. Nemáme zkušenost věčné pravdy a účasti na Jednu, máme však zkušenost konkrétních aktů převzetí, skrze něž v nahodilosti času navazujeme vztahy se sebou samými i s druhými, jedním slovem: máme zkušenost *účasti na světě*, vždyť „bytí k pravdě“ se neliší od bytí ke světu.

[§ 10. Evidence je stejně jako vnímání faktem. Apodiktická a historická evidence. Proti psychologismu i skepticizmu]

Nyní již můžeme zaujmout stanovisko v otázce evidence a popsat zkušenost pravdy. Pravdy existují, podobně jako existují vjemy. Příčinou není to, že před sebou nikdy nemůžeme úplně rozvinout důvody jakéhokoli tvrzení – jsou to jen motivy, čas sice uchopujeme, ale nestáváme se jeho vlastníky –, nýbrž to, že čas se ze své podstaty stále znovu sám usebírá v té míře, v níž opouští sebe sama, že se zhušťuje do viditelných věcí, do toho, co je na prvním pohled evidentní. Každé vědomí je do určité míry perceptivním vědomím. V tom, co nazýváme

³⁰ L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, str. 794.

„můj rozum“ či „mé ideje“, bychom v každém okamžiku, pokud bychom mohli ukázat všechny předpoklady, vždy našli zkušenosti, jež 453
nebyly vyloženy, masivní vklad minulosti a přítomnosti, celé „sedi- 456
mentované dějiny“,³¹ jež se netýkají pouze *geneze* mého myšlení, ale určují jeho *smysl*. K tomu, aby byla možná absolutní evidence, která by nepředpokládala nic dalšího, aby mé myšlení mohlo proniknout samo sebe, dospět k sobě samému a k čistému „souhlasu sebe se sebou“, by – řečeno s kantovci – již nesmělo být dějem a muselo by se stát skrz naskrz aktem, či vyjádřeno jazykem scholastiků by jeho formální realita musela být zahrnuta v realitě objektivní, anebo, řečeno s Malebranchem, by již nemohlo být „vjemem“, „pocitem“ či „dotykem“ pravdy a muselo by se stát „ideou“ či „viděním“ pravdy. Jinak řečeno bych se musel stát nikoli sebou samým, nýbrž znalcem sebe sama. Svět by nesměl existovat okolo mne, a musel by se stát čistým předmětem přede mnou. Skrze vše, co jsme postupně získali, a skrze tento preexistující svět, jsme se něčím stali. Nicméně disponujeme mocí toto vše přerušit, což stačí k tomu, abychom nebyli determinováni. Mohu zavřít oči, zacpat si uši, ale nemohu přestat vidět, byť bych viděl jen temnotu svých očí, nemohu přestat slyšet, byť bych slyšel jen ticho, a stejně tak mohu dát do závorcky své získané názory a domněnky, ale ať už si myslím cokoli, ať už se rozhoduji jakkoli, vždy tak činím na pozadí toho, co jsem se předtím domníval nebo co jsem předtím činil. *Habemus ideam veram*, uchopili jsme nějakou pravdu. Taková zkušenost pravdy může být absolutním věděním jen za předpokladu, že můžeme učinit tématem všechny její motivy, tedy za předpokladu, že přestaneme být situováni. Pokud skutečně máme nějakou pravdivou ideu, ještě nás to neopravňuje tvrdit, že existuje inteligibilní místo, v němž se nachází adekvátní myšlení a absolutní produktivita, jen to zakládá „teleologii“³² vědomí, které si díky tomuto prvnímu nástroji vytvoří nástroje dokonalejší, a s jejich pomocí nástroje opět dokonalejší a tak dále bez konce. „Podstata eidetického nazření může být osvětlena jen eidetickým nazřením,“ praví Husserl.³³ Názor nějaké jednotlivé podstaty v naší zkušenosti nutně předchází podstatě

³¹ E. Husserl, *Formální a transcendentální logika*, str. 248.

³² Tento pojem se opakovaně objevuje v posledních Husserlových spisech.

³³ E. Husserl, *Formální a transcendentální logika*, str. 247.

názoru. Jediný způsob, jak myslet myšlení, tkví v tom, že něco myslíme, a pro toto myšlení je tedy podstatné, že za svůj předmět nebere samo sebe. Když myslíme myšlení, zaujímáme ve vztahu k myšlení 454 postoj, který jsme se naučili zaujímat vzhledem k „věcem“. Neprůhlednost myšlení pro myšlení samotné tím neodstraňujeme, pouze ji 457 pozvedáme na vyšší úroveň. Vždy, když se pohyb vědomí zastaví, když se zaměří na předmět, vždy když se objeví „něco“ či nějaká idea, předpokládá to, že subjekt přestane přinejmenším v tomto ohledu zkoumat sebe sama. A proto platí, co řekl Descartes: je zároveň pravda, že jisté ideje se mi představují s neodolatelnou faktickou evidencí, a že toto faktum nikdy nemůže platit *de iure*. Evidence neruší možnost pochybovat, jakmile nám tato idea přestane být přítomná. Není žádná náhoda, že i sama evidence může být zpochybněna, protože *jistota je pochybnost*, je totiž převzata z myšlenkové tradice, která se může zhutnit do evidentní „pravdy“ pouze tehdy, když ji odmítnu explikovat. Ze stejných důvodů je určitá evidence fakticky neodolatelná, a zároveň vždy popíratelná. Jde jen o dva způsoby, jak říci totéž: evidence je neodolatelná proto, že přijímám určitý zkušenostní zisk jako něco, co se rozumí samo sebou, přijímám určité myšlenkové pole, a právě proto se mi jeví jako něco, co je pro určitou myslící přirozenost evidentní. Jakkoli sám využívám tento status myslící přirozenosti a rozvíjím jej, je něčím, co je kontingentní a co je daností vůči ní samé. Soudržnost vnímané věci, geometrického vztahu či ideje mohu získat jen tím, že v nich spočinu a přestanu všude hledat explicitní výklad. Jakmile přistoupím na hru, zapojím se do určitého myšlenkového řádu, ať už je jím eukleidovský prostor či podmínky umožňující danou společnost, nacházím evidence, ale nejsou to evidence neodvolatelné, neboť toto není jediný možný prostor či jediná možná společnost. Každé ustavení jistoty si tedy zásadně vyhrazuje možnost dalšího ověření. Patří k němu *mínění*, které není provizorní podobou vědění, jež by mělo být nahrazeno věděním absolutním, nýbrž je naopak takovou podobou vědění, která je zároveň nejstarší či nejzákladnější i nejvíce vědomá či nejvíce zralá – je to původní mínění v dvojím smyslu: „originální“ a „fundamentální“. Právě toto mínění umožňuje, aby před námi *vůbec něco* vyvstalo, něco, k čemu se poté thetické myšlení může v pochybování či dokazování vztáhnout, aby je buď stvrdilo či popřelo. Máme zde nějaký smysl, něco a nikoli nic, neurčité sřetězení navzájem souhlasných zkušeností, jak o tom svědčí popelník, který je zde přede

mnou ve své setrvalosti, či pravda, kterou jsem včera postřehнул a o níž se domnívám, že se k ní mohu dnes vrátit. Tato evidence fenoménu či „světa“ nám může uniknout, pokud se snažíme uchopit bytí, aniž bychom k němu přistupovali skrze fenomény, tedy pokud z něj činíme nutné bytí, a stejně tak dobře nám může uniknout, pokud oddělíme fenomén od bytí, pokud jej degradujeme na úroveň prostého jevu či něčeho, co je pouze možné. První koncepci zastával Spinoza. Původní mínění je v ní podřazeno absolutní evidenci, tedy zjištění, že „zde cosi je“, jakási směs bytí a nicoty, je podřazeno tezi „Bytí jest“. Každé tázání, které se týká bytí, je odmítáno jako smysluprázdňé: je nemožné se tázat, proč je spíše něco nežli nic a proč je spíše tento svět než nějaký jiný, protože podoba tohoto světa a vůbec existence jednoho světa – to jsou jen následky nutného bytí. Druhá koncepce pak redukuje evidenci na jev: všechny mé pravdy jsou koneckonců jen něčím, co je evidentní pro mne a pro myšlení stejně uzpůsobené jako mé, jsou nedílně spjaté s mou psychofyziologickou konstitucí a s existencí tohoto světa. Lze uvažovat o tom, že existují jiná myšlení, která fungují podle jiných pravidel, a jiné světy, které jsou zrovna tak možné jako tento svět. Otázka, proč je spíše něco nežli nic a proč byl uskutečněn právě tento svět, se zde připouští, ale odpověď není v našem dosahu, neboť jsme uzavřeni do své psychofyziologické konstituce, která je prostým faktem v úplně stejném smyslu, jako jím je podoba naší tváře či počet našich zubů. Tato druhá koncepce se od té první liší méně, než by se zdálo: předpokládá implicitní poukaz k absolutnímu vědění a k absolutnímu bytí, ve vztahu k němuž se naše faktické evidence považují za neadekvátní. Fenomenologická koncepce překračuje jak uvedený dogmatismus, tak uvedený skepticizmus. Zákony našeho myšlení a naše evidence jsou zajisté fakta, ale jsou od nás neoddělitelné, jsou zahrnuty v každém pojetí bytí a možného, jaké můžeme vytvořit. Nechceme se omezit na fenomény, nehodláme uzavřít vědomí do jeho vlastních stavů, a přitom uchovat možnost, že existuje něco nad tímto zdánlivým bytím, ani nechceme své myšlení považovat za jeden z faktů mezi jinými fakty, nýbrž chceme definovat bytí jako to, co se nám jeví, a vědomí jako universální fakt. Myslím, a přitom se mi ta či ona myšlenka jeví jako pravdivá. Dobře vím, že není bezpodmínečně pravdivá a že úplná explikace by představovala nekonečný úkol. To mi však nebrání, abych v okamžiku, kdy myslím, myslel něco, a aby se každá jiná pravda, jejímž jménem bych snad

456 chtěl znehodnotit tuto pravdu, musela k tomu, abych ji nazýval pravdou, shodovat s „pravdivou“ myšlenkou, o níž mám zkušenost. Když si zkusím představit Marťany, anděly či božské myšlení, jejichž logika není mou logikou, je třeba, aby toto marťanské, andělské či božské
459 myšlení vystupovalo v mém universu a nezpůsobilo, že exploduje.³⁴ Mé myšlení, má evidence není jedním faktem mezi jinými, nýbrž je faktem platnosti, který zahrnuje a podmiňuje vše, co je dále možné. Neexistuje jiný svět, který by byl možný v podobném smyslu, v jakém je můj svět možný. Nikoli proto, že by byl nutný, jak se domníval Spinoza, nýbrž proto, že každý „jiný svět“, který bych si chtěl představit, by omezoval můj svět, setkával by se s ním na jeho hranici, a tedy by s ním tvořil jednotu. Vědomí sice není absolutní pravda či *a-létheia*, ale přinejmenším vylučuje jakýkoli absolutní klam. Naše chyby, iluze a otázky jistě jsou chybami, iluzemi a otázkami. Omyl není vědomí omylu, a dokonce takové vědomí vylučuje. Není pravda, že by naše otázky v sobě vždy obsahovaly odpovědi, a kdybychom s Marxem prohlásili, že člověk formuluje jen takové problémy, které dokáže vyřešit, vrátili bychom se tím k teologickému optimismu a postulovali svět jako završený. Naše omyly se stanou pravdami, až je rozpoznáme. Mezi jejich zjevným obsahem a jejich latentním pravdivostním obsahem je rozdíl, stejně jako je rozdíl mezi jejich domnělým a skutečným významem. Pravdou ovšem je, že ani omyl, ani pochybnost nás nikdy nadobro nevzdálí pravdě. Obklopuje je totiž horizont světa, v němž nás teleologie vědomí vyzývá k hledání řešení. A nakonec je třeba kontingenci světa chápat nikoli jako nižší bytí, jako mezeru v tkáni nutného bytí, jako ohrožení racionality či jako problém, který je třeba co nejdříve vyřešit objevením nějaké hlubší nutnosti. To by se jednalo o ontickou kontingenci, o kontingenci uvnitř světa. Ale ontologická kontingence, radikální kontingence světa samotného, je naopak něčím, co jednou provždy zakládá naši ideu pravdy. Svět je skutečnost, k níž se nutné i možné vztahují jako její provincie.

³⁴ Viz E. Husserl, *Logická zkoumání*, I: *Prolegomena k čisté logice*, str. 112 (A/B 117). To, čemu se někdy říká Husserlův racionalismus, je ve skutečnosti uznáním, že subjektivita je nezczitelný fakt a že svět, na který se zaměřuje, je *omnitudo realitatis*.

Vcelku vzato, vracíme *Cogito* jeho časovou hutnost. Pokud má
457 pochybování nějaký konec a pokud „já myslím“, pak díky tomu, že se
vrhám do provizorních myšlenek a činem překonávám časové diskontinuity. Vidění tedy naráží do viděné věci, která mu předchází a která je přetrvává. Dostali jsme se tím z nesnázi? Připustili jsme, že jistota
460 vidění a jistota viděné věci jsou spolu těsně spjaté. Co z toho máme
vyvodit? Vzhledem k tomu, že viděná věc nikdy není absolutně jistá, což víme díky iluzím, máme dojít k závěru, že vidění je vtaženo
do této nejistoty? Anebo máme naopak z toho, že vidění je absolutně jisté, usoudit, že viděná věc je rovněž absolutně jistá, a tedy se
nikdy opravdu nemýlíme? Druhý závěr by v podstatě znovu ustavil imanenci, kterou jsme zamítli. Leč kdybychom přistoupili na první
závěr, myšlení by bylo odříznuto samo od sebe. Měli bychom pouze
„fakty vědomí“, které bychom na základě nominální definice mohli nazývat vnitřní, ale které by pro mne byly stejně neprůhledné jako
věci. Neexistovala by již ani niternost, ani vědomí, a zkušenost *Cogito*
by byla opět zapomenuta. Když popisujeme vědomí, které je svým
tělem vevázáno do prostoru, které je svým jazykem zapleteno do dějin
a svými předsudky do konkrétního typu myšlení, vůbec nepřichází
v úvahu, že bychom je umístili do řady objektivních dějů, byť by se
jednalo o děje „psychické“, a do kauzality světa. Ten, kdo pochybuje,
nemůže při svém pochybování pochybovat, že pochybuje. Ani zobecněná
pochybnost není anihilací mého myšlení, nýbrž jen zdánlivou nicotou. Nemohu uniknout z bytí, samotný můj akt pochybování
vytváří možnost jistoty, pro mne je zde, zaměstnává mne, jsem do něj
zapojen a nemohu předstírat, že ve chvíli, kdy jej vykonávám, ničím
nejsem. Reflexe, jež všechny věci vzdaluje, zjišťuje, že je sama pro
sebe daností přinejmenším v tom smyslu, že nemůže myslet sebe samu
jako zrušenou, že nemůže zaujmout odstup od sebe samé. To však
neznamená, že reflexe a myšlení by byly jednoduché fakty, jež prostě
konstatujeme. Jak správně postřehl Montaigne, i tuto myšlenku, která
je zatížena historickými sedimenty a zahlcená svým vlastním bytím,
můžeme problematizovat. Můžeme pochybovat o samotném pochybování,
pojatém jako určitá modalita myšlení a jako vědomí pochybného předmětu.
Formulace radikální reflexe by pak nezněla: „Nevím nic“, což je formulace,
již až příliš snadno přistihneme při tom, že si protirečí. Měla by znít
„Co já vím?“. Descartes na to nezapomněl. Často se mu přičítá ke cti, že
překonal skeptickou pochybnost, která

je jen stavem, díky tomu, že z pochybování učinil metodu, akt, a že tímto způsobem našel pro vědomí pevný bod a obnovil jistotu. Ale po pravdě řečeno, Descartes nezastavil pochybování před jistotou, že pochybuji, jako by samotný akt pochybování stačil k setření pochyb a vedl k jistotě. Descartes dovedl pochybování dále. Neříká „pochybuji, jsem“, nýbrž „myslím, jsem“. To znamená, že samo pochybování je jisté nikoli jako skutečné pochybování, nýbrž jako prostá myšlenka, že pochybuji, a protože bychom mohli opět totéž prohlásit o této myšlence, je jediným naprosto platným výrokem, výrokem, před nímž se i pochybnost zastaví, neboť je v ní implikován, věta: „já myslím“ či též „něco se mi jeví“. Žádný akt, žádné zvláštní vědomí nemůže přesně vyplnit mé vědomí a uvěznit mou svobodu, „neexistuje myšlenka, která by vymazala moc myslet a uzavřela ji tak, jako západka v určité poloze definitivně uzavře zámek. Neexistuje myšlenka, která by byla pro myšlení jeho vyřešením, která by se zrodila v jeho průběhu a tvořila by finální akord jeho permanentní disonance“.³⁵ Žádná zvláštní myšlenka nás nezasáhne v samém středu našeho myšlení, je nemyslitelná bez jiné možné myšlenky, jež je jejím svědkem. To není nějaká nedokonalost. Nemůžeme si představovat vědomí, jež by od ní bylo oproštěno. Má-li existovat vědomí, má-li se něco někomu jevit, je nezbytné, aby se za všemi našimi zvláštními myšlenkami prostíral výklenek ne-bytí, nějaké Já. Není třeba předpokládat, že se redukuji na řadu „vědomí“. Každé z nich se i se svými historickými sedimentacemi a smyslovými poukazy, jimiž je nabité, představuje před jedním setrvalým nepřítomnem. Naše situace tedy vypadá následovně: abychom věděli, že myslíme, je nejprve zapotřebí, abychom skutečně mysleli. A přece toto angažování neodstraňuje všechny pochyby, mé myšlenky neumlčují mou schopnost klást otázky. Určité slovo či idea, pohlížím-li na ně jako na události ve své historii, pro mne mají smysl jen tehdy, když tento smysl uchopím zevnitř. Víím, že myslím prostřednictvím těch či oněch zvláštních myšlenek, a víím, že tyto myšlenky mám proto, že je beru na sebe, to jest proto, že víím, že vůbec myslím. Zaměření na transcendentní předmět a pohled na mne samotného, jak se naň zaměřuji, vědomí o tom, co je spojováno, a vědomí toho, kdo spojuje, se nacházejí v kruhovém poměru. Problém, který se pak

³⁵ P. Valéry, *Introduction à la Méthode de Léonard de Vinci*, in: *Variété*, str. 194.

klade, zní: jak mohu být ve vztahu ke svému myšlení obecně konstituující – vždyť jinak by toto myšlení nikdo nemyslel, probíhalo by bez povšimnutí a žádné myšlení by to tedy nebylo –, aniž bych byl konstituující vzhledem k jakékoli z mých zvláštních myšlenek, vždyť nikdy nevidím, že by se rodily dokonale jasné a sama sebe poznávám jen jejich prostřednictvím. Je třeba pochopit, jak může být subjektivita zároveň závislá i nesklonná.

[§ 11. Subjekt závislý i nesklonný]

Pokusme se to pochopit na příkladu řeči. Existuje takové vědomí sebe, které používá řeč a které je naplněno lomozem slov. Čtu *Druhou meditaci*. Tázání se zaměřuje na mne, ovšem je to idea já, tedy já, které není ve vlastním smyslu ani mé, a ostatně ani Descartovo, nýbrž je to já každého přemýšlejícího člověka. Když jdu po směru slov a po myšlenkové souvislosti, dospívám k závěru, že já skutečně jsem, protože myslím. Avšak to je *Cogito*, za něž ručí slova. Svě myšlení a svou vlastní existenci jsem zde uchopil pouze díky médiu řeči. Skutečná formulace *Cogito* by zněla: „Myslí se, tedy se existuje.“ Div řeči spočívá v tom, že dává na sebe zapomenout: očima sleduji čáry na papíře a od chvíle, kdy jsem zaujat tím, co znamenají, už je nevidím. Papír, písmena na papíru, mé oči a mé tělo zde jsou takřkajíc minimální režií, která je nezbytná k jakémusi neviditelnému úkonu. Výraz ustupuje před tím, co vyjadřuje, a právě proto může jeho prostředkovatelská úloha zůstat nepovšimnuta. Proto jej Descartes nikde nezmiňuje. Descartes, a zejména pak jeho čtenář zahajují své rozjímání v již mluvícím universu. Tuto jistotu, že překračujeme výraz a dosahujeme na pravdu, která je od něj oddělitelná a k níž se má jen jako háv a nahodilý projev, do nás vsadila právě řeč. Řeč se jeví jako prostý znak až poté, co si dala určitý význam. Máme-li si plně uvědomit, co se zde odehrává, musíme nalézt jednotu výrazu, v níž se zprvu jevíly znaky i významy. Když dítě neumí mluvit nebo ještě neumí mluvit jazykem dospělých, lingvistický ceremoniál, který se kolem něj odvíjí, se jej netýká. Je blízko nás, podobně jako může být blízko špatně sedící divák v divadle. Dobře vidí, že se smějeme, že gestikulujeme, slyší slova pronášená nosovým tónem, ale tato gesta se k ničemu nevztahují a za těmito slovy nic není, nic se pro něj *neděje*. Jazyk získává pro dítě smysl tehdy, když pro ně *vytváří situaci*.

460 V jedné knížce pro děti čteme o zklamání chlapce, který si vzal brýle a knihu své babičky v domnění, že sám najde příběhy, které vyprávěla. Vyprávění končí těmito slovy:

Kam zmizel příběh? Čekal jsem víc.

Krom černé a bílé nevidím nic.

463 Pro dítě nepředstavuje „příběh“ a to, co se v něm vyjadřuje, „ideje“ či „významy“. Mluva ani čtení nejsou „intelektuálními operacemi“. Příběh je světem a musí existovat způsob, jak jej magicky přivést ke zjevu tím, že si nasadíme brýle a skloníme se nad knihu. Moc řeči udílet existenci tomu, co vyjadřuje, otevírat našemu myšlení cesty, nové dimenze a nové kraje je pro dospělého nakonec stejně záhadná jako pro dítě. O každém zdařilém díle platí, že smysl, který dílo vnáší do ducha čtenáře, překračuje již konstituovaný jazyk a myšlení, že se v průběhu lingvistického zařikávání odhaluje, podobně jako příběh vystupoval z babiččiny knihy. Pokud se domníváme, že svým myšlením komunikujeme přímo s universem pravdy a v něm se sekáváme s ostatními, pokud se nám zdá, že v nás Descartův text jen probudil již utvořené myšlenky a že se nikdy neučíme nic zvnějšku, a pokud nakonec filosof v meditaci, kterou prohlásil za radikální, nezmínil řeč ani jako podmínku možnosti *čteného Cogito* a nevybídł nás zřetelněji, abychom přešli od ideje *Cogito* k jeho praktikování, mohl tak učinit díky tomu, že výrazová operace se pro nás rozumí sama sebou a patří mezi naše výdobytky. *Cogito*, k němuž dospějeme, když čteme Descarta (a dokonce i *Cogito*, které Descartes vykonává proto, aby je mohl vyjádřit, a které zachycuje, zpředměťňuje a „charakterizuje“ jako nepochybné, když se obrací ke svému vlastnímu životu), je tedy vyřčené *Cogito*, je to *Cogito* oděné do slov, pochopené na základě slov. Z tohoto důvodu toto *Cogito* nedosahuje svého cíle, neboť určitá část naší existence, totiž ta část, která se snaží náš život pojmově zachytit a myslet jej jako nepochybný, uniká zachycení i myšlení. Máme z toho vyvodit, že nás řeč zahrnuje, že nás vede, podobně jako se realista domnívá, že je determinován vnějším světem, či teolog, že je řízen Prozřetelností? To bychom zapomněli na polovinu pravdy. Slova, například slovo „Cogito“ či „sum“, skutečně mohou mít empirický a statistický význam. Je pravda, že se na mou zkušenost nezaměřuji přímo a tvoří základ anonymního a obecného myšlení, leč pokud bych nebyl před veškerým promlouváním ve styku se svým vlastním

životem a se svým vlastním myšlením, pokud by se vyřčené *Cogito* ve mně nesetkávalo s mlčenlivým *Cogito*, nedokázal bych pro tato slova nalézt žádný smysl, ani smysl odvozený a neautentický, a nemohl bych si ani přečíst Descartův text. Když Descartes psal *Meditace*, měl na zřeteli právě toto tiché *Cogito*. Podněcovalo a řídilo všechny známé výrazové úkony, které se z definice vždy minou cílem, neboť mezi Descartovu existenci a poznání této existence vkládají tlustou vrstvu kulturních výdobytků. Leč pokud by Descartes předem nedisponoval určitým pohledem na svou existenci, ani by se o tyto výrazové operace nepokusil. Vše nyní záleží na tom, abychom správně pochopili mlčenlivé *Cogito*, abychom do něj kladli to, co se v něm skutečně nachází, a abychom pod záminkou, že vědomí není výtvořem řeči, nečinili z řeči výtvoř vědomí. 461 464

[§ 12. *Cogito* mlčenlivé a *Cogito* vyřčené. Vědomí nekonstituuje řeč, nýbrž ji přejímá]

Ani slovo, ani smysl slova nejsou totiž *konstituovány* vědomím. Vyjasněme to. Jisté je, že slovo se nikdy neredukuje na jedno ze svých vtělení, ať už by bylo jakékoli. Například slovo „kroupa“ není značkou, již jsem právě napsal na papír, ani tento jiný znak, který jsem kdysi poprvé četl v nějakém textu, a není to ani tento zvuk, který se nese vzduchem, když vyslovuji „kroupa“. To vše jsou jen reprodukce slova. Rozpoznám je v každé z nich a slovo se v nich nevyčerpává. Mám tedy říci, že slovo kroupa je ideální jednotou těchto projevů, že tedy existuje pouze pro mé vědomí a na základě syntézy identifikace? Ale to bychom zapomněli, co nás o jazyce naučila psychologie. Viděli jsme, že mluvení netkví v tom, že bychom si vybavovali verbální obrazy a podle představovaného modelu artikulovali slova. Moderní psychologie kritizuje teorii verbálního obrazu a ukazuje, že mluvící subjekt se vrhá do promluv, aniž by si představoval slova, která záhy vysloví. Tím vylučuje, že by slovo mohlo být představou, předmětem pro vědomí, a odhaluje motorickou přítomnost slova, která není poznáním slova. Když znám slovo „kroupa“, není předmětem, který bych poznal na základě syntézy identifikace, nýbrž je určitým způsobem, jak používám své hlasové ústrojí, určitou modulací mého těla jakožto bytí ke světu. Obecnost slova není obecností ideje, nýbrž obecností

462 stylu chování, který mé tělo „chápe“ v té míře, v níž je schopností vytvářet chování, a zejména fonémy. Jednoho dne jsem „pochytil“ slovo kroupa, podobně jako se napodobuje nějaké gesto, tedy ne tak, že bych je rozložil a ke každé části slyšeného slova vztáhnul jeden pohyb artikulace či fonace, nýbrž tak, že jsem je poslouchal jako jed-
 465 nu jedinou modulaci akustického světa a díky tomu, že tato akustická entita se nabízela jako „něco k vyslovení“ na základě celkové korespondence, která existuje mezi mými perceptivními a mými hybnými možnostmi, což jsou prvky mé nedílné a otevřené existence. Slovo nikdy nebylo zkoumáno, analyzováno, poznáváno a konstituováno, nýbrž zachyceno a převzato schopností mluvit, a koneckonců schopností pohybovat se, která mi je dána zároveň s první zkušeností s mým tělem a s jeho perceptivními a praktickými poli. A pokud jde o smysl slova: učím se jej, podobně jako se učím používat nějaký nástroj, tedy
 465 tím, že vidím, jak je používáno v kontextu určité situace. Smysl slova nesestává z jistého počtu fyzikálních vlastností předmětu. Je to především vzhled, který získává v určité lidské zkušenosti, je to například můj údiv, který ve mně vyvolala tato tvrdá, drolivá a tající zrna, která padají již hotová z nebe. Je to setkání lidského s nelidským, je to jako určité chování světa, jistý stylistický obrat světa. A obecnost smyslu, stejně jako obecnost slova, není obecností pojmu, nýbrž obecností světa jakožto typického. Řeč tedy opravdu předpokládá vědomí řeči, totiž mlčení vědomí, které obemyká mluvící svět a v němž teprve slova získávají konfiguraci a smysl. Právě díky tomu není vědomí nikdy podmaněno dané empirické řeči, právě díky tomu je možné řeči překládat a učit se jim, a nakonec právě díky tomu lze říci, že řeč není vnějším vkladem ve smyslu sociologů. Kromě vyřčeného *Cogito*, které je obráceno do podoby výroku a pravdy o nějaké podstatě, existuje mlčenlivé *Cogito*, zakoušení mne sama mnou samým. Ale této nesklonné subjektivitě se nedaří uchopit sebe samu a svět. Ihned jí vyklouznou. Tato subjektivita nekonstituuje svět, nýbrž se dohaduje, že svět je kolem ní jako pole, které si nedala. Nekonstituuje slovo, nýbrž mluví tak, jako když radostí zpíváme. Nekonstituuje smysl slova. Smysl pro ni tryská v jejím styku se světem a s druhými lidmi, kteří jej obývají, nachází se v místě, v němž se pronikají různá chování, a i když si jej „osvojíme“, je zhruba stejně přesný a obtížně definovatelný jako smysl nějakého posunku. Mlčenlivé *Cogito*, jež je přítomností sebe pro sebe sama, je existencí samou, a proto

předchází vší filosofii. Avšak poznává samo sebe jen v mezních situacích, v nichž je ohroženo: například v úzkosti ze smrti či v úzkosti z pohledu, který na mne zaměřuje druhý člověk. To, co považujeme za myšlenku myšlenky, se jakožto čisté sebepocitování ještě nemyslí
 463 a musí teprve být odhaleno. Vědomí, které je podmínkou řeči, je jen celkovým a neartikulovaným uchopením světa, asi jako když se dítě poprvé nadechne nebo když se tonoucí člověk upíná k životu. Je sice pravda, že každé zvláštní vědění se zakládá na tomto prvním pohledu, ale je také pravda, že tento pohled musí být teprve vydobyt, zachycen a vyložen perceptivním zkoumáním a mluvou. Tiché vědomí uchopuje samo sebe jen jako obecné „já myslím“, stojící tváří v tvář spleťitému světu, který „je třeba myslet“. Každé zvláštní pochopení, a zejména pak filosofické znovuzískání tohoto obecného rozvrhu, vyžaduje, aby
 466 subjekt rozvinul schopnosti, jejichž tajemství nezná, a především, aby se stal mluvčím subjektem. Mlčenlivé *Cogito* je *Cogito* teprve tehdy, když se samo vyjádřilo.

[§ 13. Subjekt jako rozvrh světa, jako pole, časovost, souvislost života]

Tyto formulace mohou působit záhadně: pokud poslední subjektivita, jakmile jest, nemyslí sebe samu, bude kdy vůbec moci myslet sebe? Jak může to, co nemyslí, začít myslet? Nesnížili jsme tím subjektivitu na úroveň věci či síly, která vytváří své účinky mimo sebe a nikdy se to nemůže dozvědět? – Nechceme tvrdit, že prvotní Já o sobě neví. Pokud by o sobě nevědělo, bylo by skutečně věcí. Nic by nemohlo způsobit, aby se posléze stalo vědomím. Upřeli jsme mu pouze objektivní myšlení, thetické vědomí světa a sebe sama. Co si pod tím představujeme? Bud' tato slova neznamenaají nic, nebo znamenají tolik, že si zakazujeme předpokládat, že souběžně s vágním způsobem, jímž původní subjektivita chápe sebe samu i svůj svět, existuje explicitní vědomí, které je jeho základem. Například mé vidění jistě je „myšlenkou, že vidím“, pokud se tím má říci, že není jednoduše funkcí jako trávení či dýchání, svazkem procesů, které jsou vyděleny z obsáhlejšího celku a jakýmsi způsobem dávají smysl, nýbrž pokud se tím má říci, že mé vidění je samo tímto celkem a tímto smyslem, touto předchůdností budoucnosti vzhledem k přítomnosti, celku vzhledem

k částem. Vidění se uskutečňuje jen skrze předjímání a intenci. A protože žádná intence by nemohla skutečně být intencí, kdyby předmět, na který se zaměřuje, jí byl dán zcela hotový a bez motivace, pak je pravda, že každé vidění koneckonců v nitru subjektivity předpokládá celkový rozvrh či logiku světa, kterou empirické vjemy blíže určují a již by nedokázaly vytvořit. Ale vidění není „myšlenkou, že vidím“, pokud pod tím chápeme, že vidění samo vytváří svazek se svým předmětem, že postřehuje samo sebe v naprosté transparentci a jako původce své vlastní přítomnosti ve viditelném světě. Je zcela zásadní 464 správně uchopit rozvrh světa, jímž jsme. To, co jsme výše řekli o světě jako neoddělitelném od pohledů na svět, by nám nyní mělo pomoci pochopit subjektivitu jako náležením ke světu. Neexistuje žádná *hylé*, neexistují počítky bez dotyku s jinými počítky nebo s počítky druhých lidí, a právě z tohoto důvodu neexistuje ani žádná *morfé*, uchopování či apercpece, která by měla za úkol udělit smysl smysluprosté látce a zajistit *apriorní* jednotu mé zkušenosti a intersubjektívni zkušenosti. Právě v této chvíli pozoruji se svým přítelem Pavlem krajinu. Co se 467 přítom přesně odehrává? Je na místě říci, že jak jeden, tak druhý máme soukromé počítky, naprosto nesdělitelnou látku poznání – že z hlediska čistého prožívání jsme uzavřeni do oddělených perspektiv –, že krajina pro nás dva není *idem numero* a že se jedná jen o druhovou identitu? Když se zaměřím na své vnímání samotné, před jakoukoli zpředmětující reflexí, nenacházím v žádném okamžiku vědomí, že bych byl uzavřen do svých počítků. S přítelem Pavlem si prstem ukazujeme na určité podrobnosti krajiny a Pavlův prst, který mi ukazuje zvonici, není pro mne existujícím prstem, který já *myslím* jako prst namířený k pro mne jsoucí zvonici, nýbrž je to Pavlův prst a tento prst sám mi ukazuje zvonici, již Pavel vidí, stejně jako když já v opačném smyslu posunkem ukážu na určitý bod v krajině, nepřipadá mi, že bych na základě předzjednané harmonie uváděl u Pavla do chodu niterná vidění, která by byla pouze analogiemi mých vidění: naopak mi připadá, že mé posunky pronikají do Pavlova světa a řídí jeho pohled. Když myslím na Pavla, nemyslím na proud soukromých počítků, jenž se díky vsunutým znakům dostává do zprostředkovaného vztahu s mým proudem, nýbrž myslím na někoho, kdo žije stejným světem a stejnými dějinami jako já a s nímž komunikuji prostřednictvím tohoto světa a těchto dějin. Řekneme tedy, že jde o ideální jednotu, že můj svět je tentýž jako Pavlův svět, podobně jako rovnice druhého řádu, o níž se

mluví v Tokiu, je táž jako rovnice, o níž se mluví v Paříži, a že nakonec idealita světa zaručuje jeho intersubjektívni platnost? Ale ideální jednota nás neuspokojí o nic více, neboť existuje stejně tak dobře mezi Hymettem, jak jej viděli Řekové, a Hymettem, jak jej vidím já. Když však pozoruji tyto rezavé svahy, mohu si sebevíce říkat, že Řekové je viděli také, a přesto nedokážu přesvědčit sebe sama, že jsou tytéž. Naopak já a Pavel „spolu“ vidíme krajinu, jsme jí spolu-přítomni, je 465 táž pro nás oba nejen jako inteligibilní význam, ale jako určitý akcent ve stylu světa, je táž i ve své *haecceitas*. Jednota světa se vytrácí a rozkládá s rostoucí časovou a prostorovou vzdáleností, zatímco ideální jednota jí (v principu) prochází bez jakékoli ztráty. Krajina se mi dává jako ona sama, jako krajina pro Pavla stejně tak jako pro mne právě díky tomu, že se mne dotýká a afektivně na mne působí, právě proto, že mne zasahuje v mém naprosto jedinečném bytí, právě proto, že je mým pohledem na krajinu. Universalita a svět se nacházejí v samém nitru individuality a subjektu. Dokud budeme ze světa dělat před-mět, nikdy to nepochopíme. Vyjdeme-li z toho, že svět je *polem* 468 naší zkušenosti a že my sami jsme právě a jen hlediskem na svět, vše se vyjasní. Za takového předpokladu totiž i ten nejskrytější záchvěv našeho psychofyzického bytí již ohlašuje svět, kvalita je nástinem věci a věc je nástinem světa. Takový svět, který je, jak praví Malebranche, „nezavršené dílo“, či který „nikdy není plně konstituován“, což je obrat, který Husserl užívá o těle, tedy takový svět nejenže nepředpokládá konstituující subjekt, nýbrž jej dokonce vylučuje. Tomuto nártu bytí, jenž prosvítá ve shodách mé vlastní a intersubjektívni zkušenosti a jehož možné završení předjímám díky neurčitým horizontům na základě prostého faktu, že mé fenomény se zpevňují do věci a že ve svém odvíjení dodržují určitý konstantní styl – této otevřené jednotě světa musí odpovídat otevřená a neurčitá jednota subjektivity. Pokaždé, když uskutečním nějaký vjem, když získám nějakou evidenci, je tato jednota Já, podobně jako jednota světa, spíše něčím, čeho se dovolávám, než něčím, co zakouším. Universální Já je pozadím, na němž se rýsují tyto zářivé tvary. Jednotu svých myšlenek vytvářím právě skrze přítomnou myšlenku. Ale sestoupíme-li pod úroveň jednotlivých myšlenek, co zůstane, aby konstitovalo mlčenlivé *Cogito* a původní rozvrh světa? Čím tedy v poslední instanci jsem v té míře, v níž mohu zahlédnout sebe sama mimo jakýkoli zvláštní akt? Jsem polem, jsem zkušeností. Jednoho dne bylo jednou provždy cosi

uvedeno do chodu a nemůže již ani ve spánku zastavit to, že vidí nebo nevidí, že cítí nebo necítí, že trpí či je šťastné, že myslí či odpočívá, zkrátka má si se světem co „vysvětlovat“. Objevila se nikoli nová řada počítků či stavů vědomí, a dokonce ani nová monáda či perspektiva, 466 neboť nejsem připoután k žádné perspektivě, mohu měnit hledisko, podléhám pouze nutnosti zaujímat vždy nějaké hledisko a zaujímat naráz vždy jen jedno – řekněme spíše, že se objevila nová *možnost situací*. Událost mého narození neminula, neupadla do nebytí, podobně jako nějaká událost objektivního světa, zavázala si určitou budoucnost, ovšem nikoli tak, jako příčina určuje svůj účinek, nýbrž tak, jako situace poté, co vznikla, nevyhnutelně spěje k nějakému rozuzlení. Od této chvíle zde bylo nové „prostředí“, svět získal novou vrstvu významů. V domě, v němž se narodí dítě, všechny předměty mění smysl, nyní očekávají, že s nimi začne nějak zacházet – jak, to se ještě neví. Někdo jiný, někdo další je zde. Právě začal nový příběh, krátký či dlouhý, otevřela se nová kniha záznamů. Můj první vjem je i s 469 horizonty, které jej obklopovaly, stále přítomnou událostí, nezapomenutelnou tradicí. I jako myslící subjekt jsem stále ještě tímto prvním vjemem, sledem téhož života, který jím byl započat. V jistém smyslu lze říci, že akty vědomí či Erlebnisse jsou v jednom životě zrovna tak málo odlišené, jak málo jsou oddělené věci ve světě. A jak jsme viděli, stejně jako když obcházím okolo předmětu a nezískávám přitom řadu perspektivních pohledů, které bych poté uváděl do vztahu s ideou jediného geometrického útvaru, nýbrž mám jen trochu „chvění“ ve věci, která sama od sebe prochází časem, stejně tak já sám nejsem řadou psychických aktů, a ostatně ani ústředním Já, které je všechny shromažďuje v syntetické jednotě, nýbrž jednou jedinou zkušeností, neoddelitelnou od sebe samé, jedinou „souvislostí života“,³⁶ jedinou časovostí, která vykládá samu sebe od okamžiku svého zrození a v každé přítomnosti to stvrzuje. *Cogito* odkrývá toto transcendentální nastávání, či spíše transcendentální dění. První pravdou jistě je „já myslím“, ale pouze pokud pod tím chápeme, že jakožto jsoucí ve světě „jsem k sobě samému“³⁷. Chceme-li sestoupit hlouběji do subjektivity,

³⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 387 n.: „Zusammenhang des Lebens“; M. Heidegger, *Bytí a čas*, str. 420 n.

³⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 124 n.; M. Heidegger, *Bytí a čas*, str. 150.

zpochybníme-li všechny věci a suspendujeme-li všechna svá přesvědčení, podaří se nám zahlédnout nelidský základ, skrze který, jak pravil Rimbaud, „nejsme ve světě“,³⁸ leč podaří se nám jej zahlédnout jen jako horizont našich jednotlivých angažování a jako obecnou potenci 467 čehosi, co je preludem světa. Vnitřek a vnějšek jsou neoddelitelné. Svět je celý uvnitř a já jsem cele mimo sebe. Když vnímám tento stůl, vjem jeho horní plochy nemůže nevědět o vjemu noh stolu, neboť jinak by se předmět rozložil. Když slyším melodii, je každý okamžik nezbytně svázán s následujícím, neboť jinak by tu žádná melodie nebyla. Nicméně stůl je zde i se svými navzájem vnějšími částmi. Sled je pro melodii zásadní. Shrnující akt zároveň vzdaluje i drží v odstupu. Sebe sama se dotýkám jen tak, že sobě unikám. V jedné slavné myšlence Pascal ukazuje, že z jistého pohledu já obsahují svět a z jiného pohledu svět obsahuje mne. Je třeba dodat, že obojí platí z téhož pohledu: obsahují svět proto, že pro mne existuje blízkost a dálka, popředí i horizonty, tedy proto, že svět tvoří scenerii a získává smysl přede mnou, tedy nakonec proto, že v něm jsem situován a on mne obsahuje. Netvrdíme, že *pojmem* světa je neoddelitelný od pojmu 470 subjektu, že subjekt *myslí sebe sama* jako neoddelitelného od ideje těla a od ideje světa, neboť pokud by se jednalo pouze o myšlený vztah, zůstala by v platnosti absolutní nezávislost subjektu jakožto myslícího a subjekt by nebyl situován. Platí-li, že subjekt je v situaci, že dokonce není ničím jiným než možností situací, znamená to, že uskutečňuje své bytí sebou jen tak, že skutečně je tělem a vstupuje tímto tělem do světa. Pokud při přemýšlení o podstatě subjektivity zjistím, že je spojena s podstatou těla i světa, znamená to, že má existence jakožto subjektivita tvoří jednotu s mou existencí jakožto tělem i s existencí světa, a že nakonec subjekt, jímž jsem, je konkrétně vzato neoddelitelný od tohoto těla a od tohoto světa. Ontologický svět a ontologické tělo, jež nacházíme v samém nitru subjektu, to není idea světa či idea těla, nýbrž je to svět sám, shrnutý v jednom celkovém uchopování, je to tělo samo jakožto poznávající tělo.

Lze však namítnout: pokud se jednota světa nezakládá na jednotě vědomí, pokud svět není výsledkem konstitutivní práce, jak je možné, že se jevy mezi sebou shodují, že se uspořádávají do věcí, idejí

³⁸ A. Rimbaud, *Sezóna v pekle. Illuminace. Dopisy vidoucího*, str. 21.

468 a pravd? Jak to, že naše bloudící myšlenky, události našeho života i kolektivních dějin, přinejmenším v některých okamžicích, získávají společný smysl a směr, jak to, že je pak můžeme uchopit pomocí jedné ideje? Jak je možné, že můj život se zdarem uchopuje sám sebe, aby se 468 rozvrhoval do promluv, do intencí a aktů? To je problém racionality. Je známo, že klasické myšlení se pokouší vysvětlit uvedené shody pomocí o sobě jsoucího světa či absolutního ducha. Podobná vysvětlení si od fenoménu racionality vypůjčují vše, čím mohou působit přesvědčivě, a tedy jej nevysvětlují a nejsou nikdy o nic jasnější než tento fenomén. Absolutní Myšlení není pro mne o nic jasnější než můj konečný duch, neboť je myslím právě na jeho základě. Jsme bytím ke světu, to jest: načrtávají se věci, jakési nesmírné individuum se stvrzuje, každá existence obsahuje samu sebe i všechny ostatní existence. Stačí jen uznat tyto fenomény, které jsou základem všech našich jistot. Víra v absolutního ducha a v o sobě existující svět, který je od nás odloučený, je právě a jen racionalizací této prvotní víry.

II Časovost

Le temps est le *sens* de la vie (*sens*: comme on dit le sens d'un cours d'eau, le sens d'une phrase, le sens d'une étoffe, le sens de l'odorat).

469/471

P. Claudel, *Art Poétique*

Der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit.

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 331.

[§ 14. Čas není ve věcech]

Na předcházejících stránkách jsme se již s časem setkali, a sice na cestě, která nás vedla k subjektivitě. Důvodem je především to, že všechny naše zkušenosti se v té míře, v níž jsou zkušenostmi našimi, člení podle „před“ a „po“. Časovost je totiž – řečeno s Kantem – formou vnitřního smyslu a nejobecnějším rysem „duševních faktů“. Aniž bychom chtěli předjímat cokoli, co nám přinese rozbor času, lze říci, že jsme již ve skutečnosti našli mezi časem a subjektivitou mnohem těsnější vztah. Právě jsme viděli, že subjekt sice nemůže být řadou duševních událostí, ale nemůže být ani věčný. Je tedy časový nikoli kvůli jakési nahodilosti lidské konstituce, nýbrž na základě vnitřní nutnosti. To nás vybízí, abychom subjekt a čas pojali takovým způsobem, že spolu budou vnitřně spojeny. Nyní můžeme o časovosti říci to, co jsme výše řekli například o sexualitě či o prostorovosti: existence nemůže mít vnější či nahodilé atributy. Ať už je jakákoli – prostorová, sexuální, časová –, je taková skrz naskrz, chápe se svých „atributů“ a bere je na sebe, činí z nich dimenze svého bytí, takže alespoň trochu pečlivý rozbor každého z nich se ve skutečnosti vztahuje na subjektivitu samu. Neexistují nadřazené a podřazené problémy: všechny problémy jsou soustředné. Když analyzujeme čas, nevyvozujeme závěry z předem vytvořeného pojetí subjektivity, nýbrž skrze čas získáváme přístup k její konkrétní struktuře. Zdařilé porozumění subjektu jej neuchopuje 472 470