

KNIHOVNA NOVOVĚKÉ TRADICE
A SOUČASNOSTI

Sv. 45

Ostravská univerzita



3212067752

JEAN-PAUL SARTRE

Bytí a nicota

Pokus o fenomenologickou
ontologii

Přeložil O. Kuba

Univerzitní knihovna

Ostravské univerzity

✓ příj. č. B2121067752

signatura: B43893

Praha
2006

OIKOYMENH
Hennerova 223
150 00 PRAHA 5
http://www.oikoymenh.cz

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Sartre, Jean-Paul, 1905–1980

Bytí a nicota : pokus o fenomenologickou ontologii / Jean-Paul Sartre ; [z francouzského originálu ... přeložil Oldřich Kuba]. – Vyd. 1. – Praha : OIKOYMENH, 2006. – 720 s. – (Knihovna novověké tradice a současnosti ; sv. 45)

Název originálu: L'Être et le Néant

111 * 141.32

– ontologie
– existencialismus
– studie

11 – Metafyzika

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme de participation à la publication F. X. Šalda, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Étrangères, de l'Ambassade de France en République Tchèque et de l'Institut Français de Prague.

Toto dílo, zařazené do podpůrného programu F. X. Šalda, vychází s finanční podporou Ministerstva zahraničních věcí Francouzské republiky, Francouzského velvyslanectví v České republice a Francouzského institutu v Praze.

Copyright © Editions Gallimard 1943
Translation © Oldřich Kuba, 2006
© OIKOYMENH, 2006
ISBN 80-7298-097-1

Obsah

Úvod. Výzkum bytí

I. Pojem fenoménu	11
II. Fenomén bytí a bytí fenoménu	14
III. Předreflexivní <i>cogito</i> a bytí <i>percipere</i>	16
IV. Bytí <i>percipi</i>	23
V. Ontologický důkaz	27
VI. Bytí v sobě	30

První část. Problém nicoty

První kapitola. Původ negace.	39
I. Tázání	39
II. Negace	42
III. Dialektické pojetí nicoty	48
IV. Fenomenologické pojetí nicoty	54
V. Původ nicoty	59
Druhá kapitola. Neupřímnost.	87
I. Neupřímnost a lež	87
II. Neupřímné způsoby chování	96
III. „Víra“ špatné víry čili neupřímnosti	110

Druhá část. Bytí pro sebe

První kapitola. Bezprostřední struktury bytí pro sebe.	117
I. Přítomnost u sebe sama	117
II. Fakticita bytí pro sebe.	123

III. Bytí pro sebe a bytí hodnoty	129
IV. Bytí pro sebe a bytí možného	141
V. Já a okruh ipseity	149
Druhá kapitola. Časovost	152
I. Fenomenologie tří časových dimenzí	152
A) <i>Minulost</i>	152
B) <i>Přítomnost</i>	166
C) <i>Budoucnost</i>	170
II. Ontologie časovosti	177
A) <i>Časovost statická</i>	177
B) <i>Dynamika časovosti</i>	190
III. Původní časovost a psychická časovost: reflexe	198
Třetí kapitola. Transcendence	221
I. Poznání jako druh vztahu mezi bytím pro sebe a bytím v sobě	222
II. O určování jako negaci	230
III. Kvalita a kvantita, potencialita, nástrojovost	237
IV. Čas světa	256
A) <i>Minulost</i>	256
B) <i>Přítomnost</i>	261
C) <i>Budoucnost</i>	266
V. Poznání	269

Třetí část. Bytí pro druhého

První kapitola. Existence druhého	275
I. Problém	275
II. Úskalí solipsismu	277
III. Husserl, Hegel a Heidegger	287
IV. Pohled	309
Druhá kapitola. Tělo	364
I. Tělo jako bytí pro sebe: fakticita	367
II. Tělo-pro-druhé	401

III. Třetí ontologický rozměr těla	414
Třetí kapitola. Konkrétní vztahy k druhým	423
I. První postoj k druhému: láska, řeč, masochismus	426
II. Druhý postoj vůči druhým: <i>lhostejnost, touha, nenávisť, sadismus</i>	443
III. Spolubytí (<i>Mit-sein</i>) a „my“	479
A) <i>My jako předmět</i>	481
B) <i>My jako subjekt</i>	490

Čtvrtá část. Mít, konat a být

Mít, konat a být	501
První kapitola. Být a konat: svoboda	502
I. První podmínkou jednání je svoboda	502
II. Svoboda a fakticita: situace	555
A) <i>Moje místo</i>	564
B) <i>Moje minulost</i>	570
C) <i>Moje okolí</i>	579
D) <i>Můj bližní</i>	585
E) <i>Moje smrt</i>	609
III. Svoboda a odpovědnost	629
Druhá kapitola. Konat a mít	634
I. Existenciální psychoanalýza	634
II. Dělat a mít: vlastnění	654
III. Kvalita jako vyjevování bytí	681

Závěr

I. Bytí v sobě a bytí pro sebe: Metafyzické poznámky	701
II. Morální perspektivy	710
Jmenný rejstřík	713
Ediční poznámka	716

Kastorovi

Úvod
Výzkum bytí

I Pojem fenoménu

Modernímu myšlení se podařil významný krok vpřed, protože převedlo existující na řadu jevů, jimiž se projevuje. Mělo se tak odstranit několik dualismů, přivádějících filosofii do rozpaků, a nahradit je monismem fenoménu. Podařilo se to?

Na prvním místě byl nepochybně odstraněn dualismus, který u existujícího klade vnitřek proti vnějšku. Už není žádný vnějšek existujícího, chápeme-li jej jako slupku, zahalující pohledům pravou povahu předmětu. Neexistuje ani tato pravá povaha, pokud by měla být skrytou realitou věcí, kterou lze tušit nebo předpokládat, ale již není možno uchopit, protože je „vnitřním aspektem“ zkoumaného předmětu. Jevy, podávající svědectví o existujícím, nejsou ani vnitřní, ani vnější: jsou všechny rovnocenné, všechny odkazují na jiné jevy, ale žádný z nich nemá větší význam než ostatní. Síla například není metafyzický *conatus* neznámého druhu, skrývající se za svými účinky (za zrychlením, odchylkami atd.): je souhrnem těchto účinků. Elektrický proud nemá rovněž skrytý rub a není nic jiného než úhrn fyzikálně-chemických pochodů (elektrolýz, žhavení uhlíkového vlákna, pohybu střelky galvanometru atd.), jimiž se projevuje. Žádný z těchto pochodů ho sám o sobě není s to odhalit. Žádný z nich však neodkazuje na nic, co by bylo *za ním*: každý pochod poukazuje na sebe sama a zároveň na celistvou řadu. Z toho vyplývá, že dualismus bytí a jevení už nemá ve filosofii domovské právo. Jev odkazuje na celistvou sérii jevů, a nikoli na skryté reálno, jež by na sebe strhlo veškeré *bytí* existujícího. A jev není nikterak nespolehlivým svědectvím tohoto bytí. Pokud bylo možno věřit v noumenální skutečnosti, dotud byl jev chápán jako čisté negativno. Jev byl „tím, co není bytí“; neměl jiné bytí než bytí iluze a omylu. Ale i toto bytí bylo vypůjčené a bylo samo klamným zdáním a největší potíž, na niž bylo možno narazit, spočívala pak v tom, že se jevu muselo přiznat dosti soudržnosti a existence, neměl-li být sám od sebe vstřebán v nitru nefenomenálního bytí. Jakmile jsme se však zbavili toho, co Nietzsche nazýval „iluzí zásvětí“, a nevěříme-li už na „bytí za jevem“, pak se jev naopak stává něčím, co je zcela pozitivní, jeho podstatou je „jevit se“, a není v protikladu k bytí, nýbrž právě naopak je

jeho mírou. Vždyť bytí určitého existujícího je právě to, že *se jeví*. Dostáváme se tak k pojmu „fenomén“, jak se s ním setkáváme například ve „fenomenologii“ u Husserla nebo Heideggera, kde fenomén je relativním absolutnem. Fenomén zůstává relativní, protože „jevit se“ předpokládá už svou povahou někoho, komu se jeví. Fenomén však nemá dvojí relativitu kantovské *Erscheinung*. Neodkazuje totiž na pravé bytí někde za zády, jež by mělo být absolutním. Tím, čím je, je absolutně, neboť se odhaluje *tak, jak je*. Fenomén je možno zkoumat a popsat tak, jak je, protože *absolutně označuje sebe sama*.

Rázem padá i dualita potence a aktu. Vše je obsaženo v aktu. Za aktem není ani potence, ani *hexis*, ani schopnost. Odmítáme například v „genialitě“ – chápané v tom smyslu, v němž se říká, že Proust „měl genialitu“ nebo že byl géniem – spatřovat zvláštní schopnost vytvářet určitá díla, schopnost, jež se však vytvořením takových děl nevyčerpá. Proustova genialita není ani izolovaně posuzované dílo, ani jen subjektivní schopnost takové dílo vytvářet: genialita je spíše dílo považované za souhrn projevů určité osoby. Můžeme proto odvrhnout i dualitu jevu a podstaty. Jev neskrývá podstatu, nýbrž ji odhaluje: je sám podstatou. Podstata určitého existujícího už není nějakou mohutností, skrytou v jeho hloubce, nýbrž je to viditelný zákon, podle něhož se řídí sled jevů, je to důvod řady jevů. Proti nominalismu Poincarého, který definuje fyzikální realitu (např. elektrický proud) jako *souhrn* různých jejích projevů, postavil Duhem oprávněně svou vlastní teorii, která z pojmu učinila *syntetickou jednotu* takových projevů. A zajisté fenomenologie je jen určitý nominalismus. Esence jako důvod řady není nakonec nic jiného než pouto spojující jevy, což znamená, že sama je jevem. Jen tak je možné vysvětlit, že je možné přímé nazření podstat (např. Husserlova *Wesenschau*). Fenomenální bytí se totiž projevuje tak, že vyjevuje svou esenci i svou existenci a není nic jiného než řada těchto navzájem spjatých projevů.

Lze říci, že se nám podařilo odstranit *všechny* dualismy tím, že jsme redukovali existující na jeho projevy? Spíše se zdá, že jsme je všechny proměnili v nový dualismus: v dualismus konečna a nekonečna. Existující totiž nelze omezit na *konečnou* řadu projevů, protože každá tato jeho manifestace je vztahem k subjektu, který je v neustálé proměně. I kdyby se předmět nabízel jen jediným odstínem, skrze jedinou *Abschattung*, nic to nemění na skutečnosti, že být *sub-*

jektem implikuje možnost zaujímat vůči této *Abschattung* mnoho rozdílných stanovisek. A tak je možno zkoumanou *Abschattung* násobit do nekonečna. Kdyby řada jevů byla kromě toho konečná, znamenalo by to, že nejdříve se objevivší jevy by neměly možnost se *zjevit ještě jednou*, což je absurdní, anebo že by se mohly objevit *na jednou*, což je ještě absurdnější. Musíme si totiž zcela jednoznačně ujasnit, že naše teorie fenoménu nahradila *realitu* věci *objektivitou* fenoménu, kterou zdůvodnila odvoláním na nekonečno. Realita tohoto šálku tkví v tom, že *je tu* a že *není tím, čím jsem já*. Vyjádříme to tak, že řekneme: řada jevů je spjata *důvodem*, který nezávisí na mém mínění a na mém uznání. Avšak jev, omezený na sebe sama a bez sepětí s řadou, k níž náleží, by byl jen bezprostředně (intuitivně) poznatelnou a subjektivní dokonalostí: způsobem, jímž je subjekt afikován. Měl-li by se fenomén objevit jako *transcendentní*, pak by subjekt sám musel překročit jev k vyčerpávající řadě, jejímž je jev článkem. *Konkrétní červeň* musí uchopit prostřednictvím *vjemu* červně. Konkrétní červeň je důvodem řady. Je to totéž, jako postihnout elektrický proud pomocí elektrolýzy atd. Jestliže se však transcendence objektu zakládá na nutnosti, aby se jev nechal vždycky transcendovat, pak z toho plyne, že objekt klade principiálně řadu svých jevů do nekonečna. Jev, který je *konečný*, se ukazuje sám ve své konečnosti, avšak současně požaduje, aby byl překročen k nekonečnu, má-li být uchopen jako „jev toho, co se jeví“. Tento nový protiklad „nekonečna a konečna“ nebo spíše „nekonečna v konečnu“ nahrazuje dualismus bytí a jevu: co se jeví, je totiž jen *aspekt* předmětu, a předmět je celý v tomto aspektu a celý je vně něho; je celý *uvnitř*, pokud se tímto aspektem manifestuje: ukazuje sebe sama jako strukturu jevu, jež je současně důvodem řady. Je celý *vně*, neboť řada sama se nikdy nezjeví, a ani nemůže zjevit. Vnějšíšek se tedy znovu staví proti vnitřku a „bytí, jež se nejeví“, stojí proti jevu. Obdobně se do fenoménu navrácí určitá „potence“, jež mu propůjčuje jeho vlastní transcendenci: totiž schopnost rozvíjet se řadou reálných nebo možných jevů. Kdybychom Proustovu genialitu omezili na jeho vyprodukovaná díla, byla by přesto rovna nekonečnému množství možných hledisek, jež lze zaujmout k tomuto dílu a jež jsou obvykle nazývána „nevyčerpatelností“ Proustova díla. Není však tato nevyčerpatelnost, implikující transcendenci a rekurs k nekonečnu, jakousi *hexis* právě v okamžiku, kdy se jí zmocňujeme u objektu?

Esence je nakonec radikálně odříznuta od individuálního jevu, který o ní podává svědectví, neboť podstata je principiálně to, co musí být projevitelné nekonečnou řadou individuálních projevů.

Získali jsme nebo ztratili, když jsme bohatou rozmanitost protikladů nahradili jediným dualismem, který je všechny zakládá? Ihned se o tom přesvědčíme. Prozatím „teorie fenoménu“ přináší první důsledek v tom, že jev neodkazuje na bytí tak, jak odkazoval kantovský jev na *noumenon*. Poněvadž za jevem není nic, ukazuje jev jen sebe sama (odkazuje na úplnou řadu jevů) a nemůže být *nesen* žádným jiným bytím než svým vlastním. Plyne z toho, že nemůže být tenoučkou blankou nicoty, dělicí bytí subjektu od absolutního bytí. Je-li podstatou jevu jevit se, aniž je toto jevení protikladem *bytí*, vyvstává oprávněný problém *bytí tohoto jevení se*. Právě tento problém nás zajímá a stane se východiskem našich úvah o bytí a nicotě.

II

Fenomén bytí a bytí fenoménu

Jev není nesen žádným od něho rozdílným existujícím: má své vlastní *bytí*. První bytí, s nímž se setkáváme při ontologických zkoumáních, je tedy bytí jevu. Je bytí samo jevem? Zprvu se zdá, že tomu tak je. Fenomén je to, co se manifestuje, a bytí se manifestuje nějak všem, neboť o něm můžeme mluvit a do určité míry je chápeme. Musí proto existovat *fenomén bytí*, jev bytí, popsatelný tak, jak je. Bytí se nám odhalí, přistoupíme-li k němu některou z přímých metod, např. v nudě, při hnusu atd., kdy ontologie je popisem fenoménu bytí tak, jak se projevuje, tj. bez jakýchkoli zprostředkovatelů. Nicméně je účelné položit každé ontologii tuto předběžnou otázku: je takto uchopený fenomén bytí totožný s bytím fenoménu? Nebo jinak: je bytí, jež se mi odhaluje, jež *se mi jeví*, téže povahy jako bytí existujících, která se mi zjevují? Na první pohled tu nejsou žádné poříze: Husserl ukázal, že eidetická redukce je vždycky možná, tj. vždycky můžeme překonat konkrétní fenomén směrem k jeho esenci, a u Heideggera je „lidská realita“ onticko-ontologická, což znamená, že vždycky může překonat fenomén k jeho bytí. Přejít od jednotlivého konkrétního předmětu k podstatě je přechod od homogenity k homogenitě. Je tomu tak stejně při přechodu od existujícího

k fenoménu bytí? Znamená překonat existující směrem k fenoménu bytí překonat je směrem k *jeho* bytí existujícího, jako překonáváme specifickou červeň k *její* esenci? Prozkoumejme blíže tuto otázku.

U jednotlivého předmětu je vždycky možno rozlišit jeho vlastnosti jako barvu, vůni apod. A na základě těchto vlastností lze vždycky určit podstatu, již obsahují tak, jak znak implikuje význam. Soubor „předmět – podstata“ tvoří organizovaný celek: esence není v předmětu, nýbrž je smyslem předmětu, důvodem řady jevů, jež ho odhalují. Bytí není však ani vlastností předmětu, postižitelnou jako ostatní jeho vlastnosti, ani není jeho smyslem. Předmět neodkazuje k bytí jako k nějakému významu: nebylo by například možné definovat bytí jako *přítomnost* – protože nepřítomnost také odhaluje bytí, vždyť nebýt tady znamená stále ještě být. Předmět není *držitelem* bytí a jeho existence není účastí na bytí ani jiným druhem relace. Předmět *je*, a to je jediný způsob, jak lze definovat jeho způsob bytí. Předmět totiž bytí neskrývá, ale ani je neodhaluje: neskrývá je, a bylo by marné pokoušet se o odstranění některých vlastností z existujícího k získání bytí, skrytého za ním; bytí je bytím všech vlastností ve stejné míře, ale předmět neodkrývá bytí, a bylo by zbytečné obracet se na něj, abychom postihli bytí. Existující je fenomén, a to znamená, že samo sebe označuje jako členěný soubor vlastností. Označuje sebe samo, a ne své bytí. Bytí je jen podmínkou každého odhalení: je to bytí odhalující, a ne bytí odhalené. Co tedy znamená ono překonávání směrem k ontologičnu, o němž mluví Heidegger? Zajisté mohu překonat tento stůl nebo tuto židli směrem k jejich bytí a položit otázku o bytí stolu nebo o bytí židle. V takovém okamžiku však odvracím pohled od fenoménu stolu a obracím ho k fenoménu bytí; ten už není podmínkou jakéhokoli odhalení, je však sám něčím, co je odhaleno, je jevem, který rovněž potřebuje určité bytí, na jehož základě by se mohl odhalit.

Jestliže se bytí fenoménu nerozplyne ve fenoménech bytí, a nedovedeme-li přesto nic *řici* o bytí, nedotážíme-li se tohoto fenoménu bytí, pak je především nutno zjistit přesný vztah mezi fenoménem bytí a bytím fenoménu. Ulehčíme si to, jestliže si uvědomíme, že všechny dosavadní poznámky byly vyvolány objevným nazřením fenoménu bytí. Považujeme-li za podmínku odhalení *nikoli bytí*, nýbrž bytí jako jev, který lze fixovat v pojmech, pak pochopíme především to, že poznání samo o sobě není s to vydat svědectví o bytí,

což znamená, že bytí fenoménu nelze převést na fenomén bytí. Stručně řečeno: fenomén bytí je „ontologický“ v tom smyslu, v jakém nazýváme Anselmův a Descartův důkaz *ontologickým*. Dovolává se bytí. Fenomén jako takový vyžaduje transfenomenální základ. Fenomén bytí vyžaduje transfenomenalitu bytí. Nechceme tím říci, že bytí je skryto za fenomény (už jsme viděli, že fenomén nemůže ukryvat bytí), ani to, že by fenomén byl tím jevem, který odkazuje na určité konkrétní bytí (vždyť fenomén je jen potud, *pokud je jevem*, což znamená, že se objevuje na základě bytí). Z našeho dosavadního zamyšlení vyplývá, že bytí fenoménu, jakkoli je koextenzivní s fenoménem, musí uniknout fenomenální podmíněnosti – spočívající v tom, že existuje jen potud, pokud se vyjevuje –, a v důsledku toho překonává a zakládá poznání, jež o něm získáváme.

III

Předreflexivní *cogito* a bytí *percipere*

Proti výše uvedeným těžkostem se nepochybně nabízí námitka, že jsou vesměs způsobeny určitou koncepcí bytí, určitým druhem ontologického realismu, zcela neslučitelného se samým pojmem *jevu*. Bytí jevu spočívá fakticky v tom, že *se jeví*. A poněvadž jsme realitu omezili na fenomén, můžeme o fenoménu říci, že *jest*, jak *se jeví*. Proč bychom neměli tuto myšlenku dovést až do konce a říci, že bytí jevu spočívá v jeho jevení? Zvolili jsme tu jen jiná slova k vyjádření staré Berkeleyovy zásady *esse est percipi*. A to právě fakticky učiní Husserl, když po provedené fenomenologické redukci naloží s noematem jako s *ireálnem* a prohlásí, že jeho *esse* je *percipi*.

Nelze říci, že by nás proslulá Berkeleyova formule uspokojila. Nevyhovuje nám ze dvou zásadních důvodů, z nichž jeden je spjat s povahou *percipi*, druhý s povahou *percipere*.

Povaha *percipere* – předpokládá-li každá metafyzika vskutku určitou teorii poznání, pak obráceně každá teorie poznání předpokládá určitou metafyziku. Kromě jiného to znamená, že každý idealismus snažící se omezit bytí na poznání, jež o něm získáváme, by měl napřed nějak zajistit bytí poznání. Jestliže naopak vycházíme z toho, že poznání klademe jako daný fakt, aniž se staráme o zdůvodnění jeho bytí, a pak tvrdíme, že *esse est percipi*, zhroutí se celek „vnímá-

ní – vnímané“ do nicoty pro nedostatek opory, jakou může poskytnout solidní bytí. Bytí poznání nemůže být proto vyvozeno z poznání a jím objasněno. Bytí poznání se totiž vymyká *percipi*.¹ Základ bytí *percipere* a *percipi* musí proto sám být vně *percipi*: musí být transfenomenální. Vracíme se tak ke svému východisku, Jakkoli *percipi* odkazuje na určité bytí, jež se vymyká zákonům jevu, je nutno uznat, že toto transfenomenální bytí je bytím subjektu. *Percipi* by odkazovalo na *percipiens* – poznané odkazuje na poznávání a poznávání na poznávající bytí, pokud jest, a nikoli pokud je poznávané, tj. odkazuje na vědomí. To právě pochopil Husserl: je-li noema u Husserla ireální korelát *noese*, jejímž ontologickým zákonem je *percipi*, pak *noese* se mu naopak jeví jako *realita*, jejímž hlavním charakteristickým rysem je nabízet se reflexi, jež ji *poznává* tak, „jako kdyby už tady byla předtím“. Neboť zákonem bytí poznávajícího subjektu je „být si vědom“. Vědomí není nějaký specifický druh poznávání, nazývaný vnitřním smyslem nebo poznáváním sebe sama, nýbrž je to dimenze transfenomenálního bytí subjektu.

Pokusme se hlouběji pochopit tuto dimenzi bytí. Řekli jsme, že vědomí je poznávající bytí, pokud jest, a nikoli pokud je poznané. Z toho plyne, že je nutno opustit primát poznání, chceme-li zdůvodnit toto poznání samo. Vědomí je nepochybně schopno poznávat a poznávat sebe samo. Vědomí v sobě samo je však něco jiného než k sobě obrácené poznávání.

Každé vědomí, jak dokázal Husserl, je vědomím něčeho. Neexistuje žádné vědomí, které by nebylo *kladením* transcendentního objektu, což lze vyjádřit i tak, že vědomí nemá „obsah“. Je nutno opustit všechny neutrální „danosti“, z nichž by bylo možné na základě zvolené vztažné soustavy konstituovat „svět“ nebo „psychično“. Stůl není *ve* vědomí, a to ani v podobě představy. Stůl se nalézá v prostoru, vedle okna apod. Existence stolu je totiž pro vědomí ohniskem neprůhlednosti: zinventarizovat celou náplň určité věci beze zbytku by si vyžádalo nekonečný proces. Vnášet takovou neprůhled-

¹ Rozumí se samo sebou, že jakýkoli pokus nahradit *percipere* jiným postojem lidské reality zůstane stejně neplodný. Kdybychom připustili, že bytí se odhaluje člověku v „konání“, pak by bylo nutno zajistit ještě bytí konání vně činnosti.

nost do vědomí by znamenalo odkládat do nekonečna inventarizaci, kterou může vědomí provést samo od sebe, činit z vědomí věc a od-mítat *cogito*. První krok filosofie musí proto směřovat k tomu, aby vypudila věci z vědomí a nastolila jeho pravý vztah ke světu v tom smyslu, že vědomí je vědomím kladoucím svět. Každé vědomí je thetické v tom smyslu, že sebe samo transcenduje, aby dosáhlo předmětu. Tímto kladením samým se však i vyčerpává: veškeré *intence* v mém aktuálním vědomí míří navenek, směrem ke stolu. Veškerá moje soudící a prakticky ztvárňující aktivita i moje chvilková afektivity se transcendentují a směřují ke stolu, kde jsou absorbovány. Každé vědomí není poznáváním (existují například afektivní stavy vědomí), ale každé poznávající vědomí může poznávat jen svůj předmět.

Aby poznávající vědomí bylo poznáváním svého předmětu, je nutné a dostačující, aby bylo jako toto poznávání vědomím sebe. Je to podmínka nutná: kdyby si moje vědomí nebylo vědomo toho, že je vědomím stolu, bylo by pak vědomím stolu, aniž by mělo vědomí, že je vědomím tohoto stolu, což lze říci i tak, že by šlo o neuvědoměné vědomí, o vědomí, jež o sobě neví, a to by bylo absurdní. A je to podmínka dostačující: postačí, jsem-li si vědomo toho, že mám vědomí tohoto stolu, abych měl faktické vědomí tohoto stolu. Nestačí to zajisté k tomu, abych mohl tvrdit, že tento stůl existuje *o sobě*, ale mohu tvrdit, že existuje *pro mne*.

Co je toto vědomí vědomí? Podléháme falešné iluzi o primátu poznání v takové míře, že jsme ihned ochotni z vědomí vědomí učinit *ideu ideje* podle Spinozova vzoru, totiž poznání poznání. Když měl Alain vyjádřit tuto zřejmou věc, „vědění znamená mít vědomí o věděni“, formuloval ji takto: „Věděni znamená vědět, že víme.“ Takovým způsobem by byla definována *reflexe* nebo thetické vědomí vědomí, nebo ještě lépe *poznání vědomí*. Bylo by to úplné vědomí zaměřené k nějaké věci rozdílné od vědomí, tj. k reflektovanému vědomí. Překonávalo by tedy sebe samo a jako vědomí kladoucí svět by se vyčerpávalo tím, že směřuje ke svému předmětu. Pouze tento předmět sám by byl vědomím.

Nezdá se nám, že bychom mohli přijmout takovou interpretaci vědomí vědomí. Redukce vědomí na poznání totiž implikuje, že jsme do vědomí vnesli dualitu subjekt – objekt, jež je typická pro poznání. Uznáme-li však zákon postulující dvojici „poznávající – poznávaný“, musíme zavést ještě třetí článek, aby i poznávající mohl být

předmětem poznání a poznán, takže se ocitneme před tímto dilematem: buď se zastavíme u některého článku řady: poznané – poznávající poznané – poznávající poznané – poznávající atd. (takže celek fenoménu se propadá do neznáma, protože stále narážíme na reflexi, jež si není vědoma sebe, a na poslední článek), nebo připustíme, že je nutný regres do nekonečna (*idea ideae ideae* atd.), a to je absurdní. K nutnosti ontologicky zdůvodnit poznání by přistoupila ještě další nutnost: zdůvodnit poznání epistemologicky. Není to dostatečný důvod, abychom do vědomí nevnášeli zákon dvojice poznávající a poznávaný? Vědomí sebe sama není dubleta. Chceme-li se vyhnout regresi do nekonečna, pak vědomí musí být bezprostředním, a ne „kognitivním“ vztahem sebe sama k sobě.

Reflexivní vědomí klade totiž reflektované vědomí jako svůj předmět: v aktu reflexe vynáším soudy o reflektovaném vědomí, stydím se za ně, jsem na ně hrdý, chci je, odmítám je apod. Bezprostřední vědomí, jež mám při vnímání, mi nedovoluje ani posuzovat, ani chtít, ani pociťovat stud. *Nepoznává* můj vjem, *neklade* ho: veškeré mé aktuální vědomí je intencionálně zaměřeno k vnějšku, ke světu. Toto spontánní vědomí mého vjemu je zase obráceně *konstitutivní* vzhledem k mému vněmovému vědomí. Jinými slovy lze říci, že každé vědomí kladoucí předmět je současně nethetickým vědomím sebe sama. Počítám-li cigarety v tomto pouzdře, mám dojem, že odhaluji objektivní vlastnost této skupiny cigaret: *je jich dvanáct*. Tato vlastnost se mému vědomí jeví jako vlastnost existující ve světě. Nemusím přitom mít žádné thetické vědomí jejich počítání. Nepoznávám „sebe jako počítajícího“. Děti, které dovedou spontánně počítat, nedovedou poté *vysvětlit*, jak přitom postupovaly; dokazují to Piagetovy testy, jež jsou skvělým vyvrácením Alainovy formule: vědět značí vědět, že víme! Přesto však v okamžiků, kdy zjišťuji, že cigaret je dvanáct, mám nethetické vědomí o své počítací aktivitě. Kdyby se mne někdo zeptal: „Co tu děláte?“, ihned bych odpověděl: „Počítám.“ Tato odpověď však nemíří jen na vědomí chvilkové, jehož se mohu zmocnit reflexí, nýbrž i míří na všechny ty stavy vědomí, jež už minuly, aniž byly předmětem reflexe, a jež i v mé bezprostřední minulosti zůstávají trvale nereflektované. Neexistuje tedy žádný primát reflexe nad reflektovaným vědomím: není to reflexe, která odhaluje reflektované vědomí jemu samému. Je tomu právě naopak: *ne-reflexivní vědomí* umožňuje právě reflexi. Existuje předreflexivní

cogito, jež je podmínkou *cogito* kartesiánského. Nethetické vědomí počítání je zároveň podmínkou mé sčítací aktivity. Bylo-li by tomu jinak, jak by sčítání mohlo vystupovat jako sjednocující téma mých vědomí? Má-li toto téma řídit celou řadu sjednocujících a identifikujících syntéz, musí být přítomné samo sobě, a to ne jako věc, nýbrž jako operativní intence, jež může existovat jen jako „odhalující – odhalená“ intence, abychom použili Heideggerova výrazu. K počítání je tedy třeba mít vědomí počítání.

Nepochybně se nám namítne, že se pohybujeme v kruhu. Není napřed třeba, abych *fakticky* počítal, mám-li mít vědomí počítání? Je tomu tak. Jenomže tu není žádný kruh nebo spíše lze říci, že je v samé povaze vědomí existovat „v kruhu“. Můžeme to vyjádřit i takto: každá vědomá existence existuje jako vědomí existování. Nyní chápeme, proč primární vědomí vědomí není thetické: vždyť tvoří jednotu s tím vědomím, jehož je vědomím. Určuje se zároveň jako vjemové vědomí a jako vjem. Syntaktické zřetele nás zatím nutily mluvit o „nethetickém vědomí sebe“. Nemůžeme používat výrazu „vědomí o sobě“, protože ten by navozoval představu poznávání.

Nesmíme však toto vědomí sebe sama považovat za nové vědomí, nýbrž za *jediný způsob existence, jaký je možný pro vědomí něčeho*. Stejně jako rozlehlý předmět může mít jen trojrozměrnou podobu, i intence, radost a žal mohou existovat jen jako bezprostřední vědomí sebe sama. Bytí intence může být jen vědomím, jinak by intence byla věcí ve vědomí. Nesmíme se domnívat, že by některá vnější příčina (organická porucha, neuvědomělý impuls, jiný *Erlebnis*) mohla vyvolat psychickou událost – např. pocit radosti – tak, že se projeví navenek a že tato událost takto ve své materiální struktuře určená by se musela zase projevit jako vědomí sebe sama. Z nethetického vědomí bychom vytvářeli *vlastnost* thetického vědomí (v tom smyslu, kdy vnímání, vědomí kladoucí tento stůl, by mělo být navíc vlastností vědomí sebe sama), a upadli bychom tak do iluze, že poznání má teoretický primát. Kromě toho bychom z psychické události činili věc a *kvalifikovali* ji jako uvědomělou, obdobně jako kvalifikujeme např. tento piják jako růžový. Slast nelze – ani logicky – odlišovat od vědomí slasti. Uvědomění si slasti vytváří slast: konstituuje sám modus její existence, samu materii, z níž je utkána, a nikoli jen jako formu, která by se teprve dodatečně vtiskla hédonistické substanci. Slast nemůže existovat dříve, než je tu vědomí slasti, a nemůže exis-

tovat ani ve formě virtuality, schopnosti. Schopnost ke slasti může existovat jen jako vědomí schopnosti, protože virtuality vědomí jsou jen vědomím virtualit.

Na druhé straně slast nesmíme definovat vědomím, jež o ní máme. Upadli bychom do idealismu ve sféře vědomí, což by nás oklikou zase dovedlo k primátu poznání. Slast se nesmí rozplynout ve vědomí, jež má o sobě samé: nejde tu o představu, nýbrž o konkrétní, plnou a absolutní událost. Není o nic víc kvalitou vědomí sebe sama, než jako vědomí sebe sama není kvalitou slasti. Neexistuje *napřed* ani vědomí, které *by potom* dostalo zabarvení „slasti“ jako voda, již dodatečně obarvíme: ani neexistuje *napřed* slast (neuvědomělá, psychologická), která – jako svazek světelných paprsků – by byla dodatečně uvědoměna. Jde o nedělitelné a nerozplynutelné bytí, jež není nějakou substancí, nesoucí své vlastnosti jako menší jsoucna, nýbrž je to bytí, které je veskrze existencí. Slast je bytí vědomí sebe sama a vědomí sebe sama je zákonem bytí slasti. Výstižně to vyjadřuje Heidegger, když (v souvislosti s *Dasein*, nikoli v souvislosti s vědomím) říká: „Esence (*quidditas*) tohoto jsoucna může být – pokud vůbec lze o tom mluvit – pochopena jen na základě jeho bytí (existence)“. Z toho plyne, že vědomí nevzniká jako specifický příklad abstraktní možnosti, nýbrž, vynořující se z nitra bytí, vytváří si a nese svou esenci, tj. syntetickou výbavu svých možností.

Z toho dále plyne, že typ bytí vědomí je opakem typu bytí, jaký nám odkrývá ontologický důkaz: ukazuje se totiž, že vědomí není *možné* už předtím, než je, ale jeho bytí je zdrojem a podmínkou jakékoli možnosti, takže jeho existence obsahuje v sobě svou esenci. Husserl našel pro to šťastný výraz, když mluvil o „nutnosti faktu“. Aby tu mohla být *esence* slasti, musí tu *napřed* být *fakt* vědomí takové slasti. Nic by nám nepomohlo dovolávat se domnělých zákonů vědomí, jejichž uspořádaný celek by měl konstituovat esenci: zákon je předmět, který transcenduje poznání. Může existovat vědomí zákona, nikoli však zákon vědomí. Z týchž důvodů nelze vědomí přisoudit jiné zdůvodnění a jinou motivaci než vědomí samo. Jinak bychom museli mít za to, že vědomí – nakolik je účinkem – si není vědomo sebe sama. Muselo by v některých aspektech mít bytí, aniž by si bylo vědomo bytí. Upadli bychom do falešné a velmi rozšířené iluze, která spatřuje ve vědomí něco polovědomého nebo pasivního.

Vědomí je však veskrze vědomím. Vědomí nemůže být proto omezeno ničím než sebou samým.

Toto určení vědomí sebou samým nesmí být chápáno jako vznik, jako geneze nebo jako dění, protože v takovém případě bychom museli předpokládat, že vědomí je tu dříve než jeho vlastní existence. Tuto sebekreaci si též nesmíme představovat jako akt. Kdyby tomu tak bylo, bylo by vědomí vědomím sebe samého jako aktu, čímž není. Vědomí je plnou existencí a toto vlastní určení sebou samým je podstatným charakteristickým rysem. Učiníme dobře, budeme-li používat obrat „příčina sebe sama“ co nejméně, protože tento obrat navozuje představu pohybu vpřed a vztah příčiny sebe sama k účinku sebe sama. Je proto správnější říkat jednoduše: vědomí existuje samo sebou. Nesmíme to však chápat v tom smyslu, že vědomí „vzniká z nicoty“. Žádná „nicota“ není možná dříve, než tu je vědomí. Časově je možné si před vědomím představit jen plné bytí, jehož žádný prvek neodkazuje na nepřítomné vědomí. Aby se objevila nicota vědomí, k tomu je tu třeba vědomí. K tomu je tu třeba vědomí, jež bylo, ale už není, a dále druhého vědomí jako svědka, které klade nicotu prvního vědomí při stvrzující syntéze. Vědomí časově předchází nicotě a „odvozuje se“ od bytí, které je jeho základem.²

Proti těmto závěrům se možná ozvou námitky, ale pohlédneme-li na ně zblízka, objeví se ve zcela jasném světle: paradox není v tom, že by tu měly být existence jsoucí ze sebe samých, nýbrž v tom, že existují jen takové. Naprosto nemyšlitelná je přece pasivní existence, jíž míníme existenci, která se uchovává, aniž má sílu samu sebe vytvářet nebo se udržovat. Z tohoto hlediska není nic nepochopitelnějšího než princip setrvačnosti. A vskutku: odkud by mohlo „přicházet“ vědomí v případě, že by mohlo „přijít“ z nějaké věci? Mohlo by mít svůj původ v okrajových sférách podvědomí nebo fyziologična. Zeptáme-li se však, jak tyto okrajové sféry mohou samy existovat, a odkud čerpají svou existenci, ocitneme se znovu u pojmu pasivní existence a vůbec nedovedeme pochopit, jak tyto neuvědomělé da-

² Nikterak to však neznamená, že vědomí je základem svého vlastního bytí. Bytí vědomí se právě naopak – jak uvidíme v dalším výkladu – vyznačuje naprostou kontingencí. Chceme tu jen zdůraznit: 1. že *nic* není příčinou vědomí; 2. že vědomí je příčinou svého vlastního způsobu bytí.

nosti, nečerpající svou existenci ze sebe samých, mohou přesto uchovávat, a navíc nacházet ještě sílu, aby vytvářely vědomí. V souvislosti s tím porozumíme, proč důkaz *a contingentia mundi* byl tak značně oblíben.

Zřekli jsme se primátu poznání, ale odkryli jsme přitom *bytí* poznávajícího, a setkali jsme se s absolutnem. S tím absolutnem, jež racionalisté XVII. století definovali a logicky zdůvodňovali jako předmět poznání. Poněvadž však jde o absolutno týkající se existence, a nikoli poznání, neplatí tu proslulá námitka, podle níž poznávané absolutno nemůže být absolutnem, protože je závislé (je relativní) na poznání, které o něm získáváme. Absolutno není faktickým výsledkem logické konstrukce v oblasti poznání, nýbrž nejkonkrétnějším subjektem zkušenosti. A vůbec není ve vztahu s touto zkušeností, protože je tou zkušeností. Je to proto nesubstanciální absolutno. Ontologický omyl kartesiánského racionalismu spočívá v tom, že nepostřehl tuto skutečnost: definujeme-li absolutno primátem existence nad esencí, nemůžeme je pojímat jako substanci. Vědomí nemá nic substanciálního, je to čistý „jev“ v tom smyslu, že existuje jen potud, pokud se zjevuje. Ale právě proto, že vědomí je čistý jev a že je naprosto totální prázdnotou (vždyť celý svět je vně vědomí), lze říci, že na základě identity, jež je u něho mezi jevem a existencí, lze je považovat za absolutno.

IV

Bytí percipi

Zdá se, že jsme došli k cíli svého zkoumání. Převedli jsme věci na celek jejich spjatých jevů, a pak jsme zjistili, že tyto jevy vyžadují bytí, jež by samo už nebylo jevem. *Percipi* nás odkázalo na *percipiens*, jehož bytí se nám vyjevilo jako vědomí. Získali jsme tak ontologický základ poznání a prvotní bytí, jemuž se všechny jevy jeví: absolutno, k němuž se vztahuje každý fenomén. Není to subjekt v kantovském smyslu, nýbrž jde o samu subjektivitu, o vlastní imanenci sebe sama k sobě. Od této chvíle jsme unikli idealismu: unikli jsme takovému idealismu, u kterého je poznání mírou bytí, a to je podrobuje zákonu duality. Existuje jen *poznané* bytí, i když jde o samo myšlení: myšlení se projevuje jen prostřednictvím svých

vlastních výtvorů a postihujeme je jen ve formě významů hotových myšlenek. Filosof zkoumající myšlení se musí dotazovat exaktních věd, aby z nich vyvodil myšlení jako podmínku jejich možností. My jsme se naopak zmocnili bytí, které se vymyká poznání a samo je zákládá. Uchopili jsme myšlení, jež nevystupuje jako reprezentace nebo jako význam vyjádřených myšlenek, nýbrž jde o myšlení uchopené přímo tak, jak je – a způsob tohoto uchopení není fenoménem poznání, ale strukturou bytí. Ocitáme se ve sféře husserlovské fenomenologie, ačkoli Husserl sám nezůstal vždy věren své první intuitivní myšlence. Jsme uspokojeni? Setkali jsme se s transfenomenálním bytím, ale jde o bytí, k němuž odkazoval fenomén bytí, nebo jde o bytí fenoménu? Jinak řečeno: stačí bytí vědomí na to, aby bylo základem bytí jevu jakožto jevu? Odňali jsme fenoménu jeho bytí a dali jsme je vědomí, ale počítali jsme s tím, že vědomí mu to bytí zase navrátí. Bude schopno to učinit? Poučí nás o tom průzkum ontologických požadavků, jež uplatňuje *percipi*.

Připomeňme napřed, že existuje bytí vnímané věci, pokud je vnímána. I kdybych chtěl tento stůl redukovat na syntézu subjektivních dojmů, pak je nutné alespoň poznamenat, že prostřednictvím takové syntézy se stůl odhaluje *jako stůl* a je její transcendentní mezí, jejím důvodem a cílem. Stůl tu je už před aktem poznání, jímž se ho zmocňujeme, a nemůžeme ho stavět na roveň s poznáním, protože by byl vědomím, a tedy čirou imanencí, takže *jako stůl* by se rozplynul. A ze stejných příčin nemůže ani *být* touto syntézou, třebaže od syntézy subjektivních dojmů ho musí oddělovat jen čistá distinkce rozumu: takto bychom ho totiž redukovali na syntetickou činnost spojování. Poněvadž poznávané se nedá vstřebat poznáním, musíme mu přiznat určité *bytí*. Tímto bytím, tvrdí se, je *percipi*. Uznejme nejdříve, že bytí konkrétního *percipi* nelze omezit na bytí, jaké má *percipiens* – tj. vědomí –, stejně jako stůl nemůžeme redukovat na spojení představ. Nanejvýš by se dalo říci, že *percipi* je relativní k tomuto bytí. Tato *relativita* nás však nijak neosvobozuje od prozkoumání bytí, jaké má *percipi*.

Modus *percipi* je však *pasivní*. Jestliže tedy bytí fenoménu tkví v jeho *percipi*, pak je toto bytí pasivitou. Relativita a pasivita by byly charakteristickými strukturami každého *esse*, pokud se dá převést na *percipi*. Co je pasivita? Jsem pasivní tehdy, jestliže u mne dochází k modifikaci, jejíž příčinou nejsem – tj. nejsem ani jejím základem,

ani tvůrcem. Moje bytí nese tedy způsob bytí, jehož není zdrojem. Abych mohl něco nést, musím existovat a v důsledku tohoto faktu moje existence se vždycky situuje mimo sféru pouhé pasivity. „Pasivně snášet“ je totiž určitý způsob chování, jehož se držím a který angažuje mou svobodu stejně, jako když ji „rozhodně odmítám“. Mám-li navždy zůstat „tím, kdo byl uražen“, pak musím setrvat ve svém bytí, tj. musím sám sebe afikovat tímto způsobem existence. Tím však do jisté míry přebírám odpovědnost za svou urážku a беру ji na sebe, čímž vůči ní opouštím svou pasivitu. Z toho vyplývá tato alternativa: buď nejsem ve svém bytí pasivní, a stávám se tedy základem svých afektů, i když jsem zprvu nebyl jejich původcem, nebo jsem zasažen pasivitou až do samé své existence, takže mé bytí je vypůjčeným bytím a všechno se pak propadá do nicoty. Pasivita je proto relativním fenoménem ve dvojím smyslu: relativním vůči aktivitě toho, kdo jedná, a vůči existenci toho, kdo snáší. Z toho plyne, že pasivita se nemůže týkat samého bytí pasivního jsoucná: vždyť je to vztah jednoho bytí k druhému bytí, a ne relace určitého bytí k nicotě. Není možné, aby *percipere* afikovalo *perceptum* bytí, protože mělo-li by být afikováno, muselo by tu *perceptum* již být nějak dáno, a tedy existovat už dříve, než dostalo bytí. Lze si představit takové *tvoření*, při němž se vytvořené bytí znovu stane svým pánem, vymaní se tvůrci, uzavře se samo do sebe a vezme na sebe své bytí: v tomto smyslu může určitá kniha existovat *proti* svému autorovi. Má-li však tvůrčí akt pokračovat do nekonečna, je-li vytvořené bytí podpíráno a neseno až do svých nejnepatrnějších částí a nemá vůbec svou vlastní nezávislost, je-li *samo o sobě* jen nicotou, pak se výtvor neliší v ničem od svého tvůrce a je jím zcela pohlcen. Máme tu co činit s nepravou transcencí a tvůrce nemůže ani mít iluzi, že vystupuje ze své subjektivity.³

Pasivita snášejícího vyžaduje ostatně stejnou pasivitu u jednajícího, což je vyjádřeno i principem akce a reakce: naše ruka může drtit, tisknout a říznout právě proto, že sama může být drcena, stisknuta a říznuta. Jaký podíl pasivity je nutno přisoudit vnímání, poznávání? Jsou zcela aktivitou a spontaneitou. Jen právě proto, že vědomí je

³ Z tohoto důvodu je logickým dovršením kartesiánské nauky o substanci spinozismus.

čistou spontaneitou a nic na něm nemůže ulpět, nedovede na nic působit. *Esse est percipi* by vyžadovalo, aby vědomí – čistá spontaneita, jež na nic nemůže působit – propůjčovalo transcendentní nicotě bytí, ale přitom jí uchovávalo její nebytí, což je naprostá absurdita. Husserl se pokusil čelit těmto námitkám tím, že zavedl pasivitu do *noese*: jde o *hylé* nebo čistý tok prožívání a o látku pasivních syntéz. Husserl však tím přidal ještě další potíž k těm, o nichž už jsme se zmínili. Znovu se tu totiž objevují takové neutrální danosti, jejichž nemožnost jsme právě dokázali. Nejsou zajisté žádným „obsahem“ vědomí, ale to je činí ještě nepochopitelnějšími. *Hylé* nemůže být totiž vědomím, protože by se jinak rozplynula v průzračnosti a nemohla by pak nabízet odporuschopný základ vjemům, jež je nutno překonat směrem k předmětu. Nepatří-li však *hylé* k vědomí, odkud bere své bytí a svou neprůhlednost? Jak si může uchovávat schopnost neprůhledného odporu věcí, ale zároveň i subjektivitu myšlení? Svě *esse* nemůže čerpat z *percipi*, protože ani není vnímána a vědomí ji transcenduje k předmětům. Čerpá-li však *esse* sama ze sebe, pak znovu narážíme na neřešitelný vztah vědomí a na něm nezávislých jsoucen. I kdybychom přiznali Husserlovi, že existuje hyletická vrstva *noese*, nedovedli bychom pochopit, jak vědomí může překročit toto subjektivno směrem k objektivitě. Husserl přiznal *hylé* rysy věcí i rysy vědomí, čímž chtěl usnadnit přechod od jednoho k druhému, avšak dosáhl jen toho, že vytvořil hybridní bytí, odmítané vědomím a neschopné být částí světa.

Kromě toho jsme však viděli, že *percipi* implikuje relativitu jako zákon bytí platný pro *perceptum*. Lze pochopit, že by bytí poznaného bylo relativní k poznávání? Co jiného může relativita bytí znamenat pro existující než to, že toto existující má své bytí v jiné věci než v sobě samém, tj. v *existujícím*, *jímž není*? Zajisté bychom si mohli představit, že určité bytí je vně sebe sama, míníme-li tím, že toto bytí je svou vlastní vnějškovostí (exterioritou). Tady tomu však tak není. Vnímání bytí je postaveno před vědomí, které se ho nedokáže zmocnit, zatímco bytí není schopno proniknout do vědomí, takže bytí je odříznuto od vědomí, a existuje tudíž odříznutě od své vlastní existence. Nic by nám nepomohlo, kdybychom z něho udělali ireálně podle Husserla, protože v každém případě musí existovat, byť i jen jako ireálně.

Z toho vyplývá, že obě určení jak *relativity*, tak *pasivity*, jež se mohou týkat způsobu bytí, jsou naprosto nepoužitelná pro bytí. *Esse* fenoménu nemůže být jeho *percipi*. Transfenomenální bytí vědomí nedokáže zakládat transfenomenální bytí fenoménu. Vidíme, jakého omylu se dopustili fenomenologové: oprávněně redukovali předmět na řadu jeho mezi sebou spjatých jevů, ale měli za to, že tím redukovali jeho bytí na sled způsobů bytí, a proto vysvětlovali bytí pojmy použitelnými jen na způsoby bytí, neboť označují vztahy mezi pluralitou již existujících bytí.

V

Ontologický důkaz

Nedáváme bytí podíl, jaký mu náleží: domnívali jsme se, že nemusíme bytí fenoménu přiznávat transfenomenalitu, poněvadž jsme odkryli transfenomenalitu bytí vědomí. Uvidíme však, že tato transfenomenalita naopak vyžaduje transfenomenalitu bytí fenoménu. Je nutno podat „ontologický důkaz“ ne na základě reflexivního *cogito*, nýbrž na základě *predreflexivního* bytí konkrétního *percipiens*. Pokusím se nyní tuto otázku osvětlit.

Každé vědomí je vědomím něčeho. Tuto definici je možno chápat ve dvojím zcela rozdílném smyslu: buď tím míníme, že vědomí konstituuje bytí svého předmětu, nebo to znamená, že vědomí je ve své nejhlubší podstatě vztahem k transcendentnímu bytí. První výklad je však v rozporu sám se sebou, protože být vědomím nějaké věci znamená čelit určité konkrétní a plně přítomnosti, která není vědomí. Zajisté je možno mít vědomí nepřítomnosti. Taková absence se však nutně jeví jako pozadí přítomnosti. Viděli jsme však, že vědomí je reálná subjektivita a že *imprese* je subjektivní plnost. Tato subjektivita však nemůže vystoupit sama ze sebe a klást transcendentní předmět, a přitom mu propůjčit plnost *imprese*. Kdybychom za každou cenu chtěli bytí fenoménu učinit závislým na vědomí, pak je nutné, aby se předmět lišil od vědomí nikoli svou *přítomností*, nýbrž svou *absencí*, nikoli svou plností, nýbrž svou *nicotou*. Přísluší-li bytí k vědomí, pak předmět není vědomím potud, pokud je jiným bytím, nýbrž potud, pokud je nebytím. Máme tu znovu co činit s rekursem do nekonečna, o němž jsme již mluvili na začátku tohoto pojednání.

Husserlovi například nepostačuje oživení hyletického jádra jen intencemi (jež mohou nalézt své naplnění [*Erfüllung*] v této *hyle*) k tomu, abychom se dostali ze subjektivitu. Opravdu objektivizující intence jsou prázdné intence, které přes přítomný a subjektivní jev směřují k nekonečné totalitě řady jevů. Dlužno mít na paměti, že míří na všechny tyto jevy, ačkoli všechny najednou nikdy nemohou být dány. Je principiálně nemožné, aby články nekonečné řady existovaly současně před vědomím a aby existovaly zároveň jako reálná absence všech těchto článků, kromě jednoho, který je základem objektivitu. Kdyby všechny tyto dojmy – byl i v nekonečném počtu – byly přítomné, rozplynuly by se v subjektivnu. Objektivní bytí jim propůjčuje jejich nepřítomnost. Bytí předmětu je tedy čisté nebytí. Je definováno jako *nedostatek*. Je to něco, co uniká, co zásadně nebude nikdy dáno, co se nabízí jen prchavými a po sobě následujícími odstíny. Jak tedy nebytí může být základem bytí? Jak se nepřítomné a *očekávané* subjektivno takto stane objektivním? Velká radost, kterou toužebně očekávám, či bolest, jíž se obávám, získávají tímto faktem určitou transcendenci, a to je nutné připustit. Tato transcendence v imanenci nás však nevymaní ze subjektivna. Je pravda, že věci se nám nabízejí svými odstíny, tj. jen tak, jak se nám jeví. A je rovněž pravda, že každý jev odkazuje na další jevy. Každý tento jev je však již sám o sobě *transcendentním bytím*, a ne jen látkou subjektivního dojmu, je *plností bytí*, a ne jeho nedostatkem, je *přítomností*, a ne absencí. Jsou marné všechny pokusy o eskamotérský kousek, kterým bychom *realitu* předmětu chtěli založit na plnosti subjektivního dojmu a jeho *objektivitu* na nebytí: objektivno nikdy nevyplyne ze subjektivna, transcendentno z imanence a bytí z nebytí. Namítá se ale, že Husserl definuje vědomí právě jako transcendenci. Vskutku tomu tak je, opravdu k takovému zjištění dochází, a je to i jeho velmi významný objev. Jakmile však Husserl z *noematu* činí něco ireálního, co je v korelaci s *noesí*, a jehož *esse* je *percipi*, pak se naprosto zpro-
nevěřuje svému principu.

Vědomí je vědomím *něčeho*, a to znamená, že transcendence je konstituující strukturou vědomí: chce se tím říci, že vědomí se rodí *na podloží* bytí, jež není vědomím. Nazýváme to ontologickým důkazem. Nepochybně se namítne, že nárok uplatněný vědomím není ještě důkazem, že tento nárok musí být uspokojen. Taková námitka však neobstojí vůči analýze toho, co Husserl nazývá intencionalitou,

jejíž podstatné rysy však sám přehlédl. Řekneme-li, že vědomí je vědomím *něčeho*, znamená to, že pro vědomí není žádné bytí vně právě tohoto závazku, být názorem odhalujícím něco, tj. transcendentní bytí. Čistá subjektivita daná předem na prvním místě nejen nedokáže transcendovat sebe samu a klást objektivno, nýbrž jako „čistá“ subjektivita by se musela rozplynout. Co lze nazvat subjektivitou ve vlastním slova smyslu, je vědomí (o) vědomí. Toto vědomí (být) vědomím se však musí nějak kvalifikovat a může se kvalifikovat jen jako odhalující názorné poznání, protože jinak není nic. Odhalující bezprostřední poznání obsahuje v sobě odhalený názor. Absolutní subjektivita se konstituuje jen tváří v tvář odhalenému předmětu, a imanenci lze definovat jen při uchopení transcendentního objektu. Může se zdát, že slyšíme ozvěnu kantovského vyvracení problematického idealismu. Spíše je však třeba myslet na Descarta. Jsme tu na úrovni bytí, ne na úrovni poznání. Nejde tu o důkaz, že fenomény vnitřního smyslu implikují existenci objektivních a prostorových fenoménů, nýbrž že vědomí implikuje ve svém bytí i určité ne-vědomé a transfenomenální bytí. Zejména nám neposlouží námitka, že subjektivita obsahuje ve skutečnosti objektivitu a že subjektivita konstituuje sebe samu při konstituování objektivna: viděli jsme již, že subjektivita nedokáže konstituovat objektivno. Řekneme-li, že vědomí je vědomím *něčeho*, znamená to, že musí fungovat jako odhalující odhalení nějakého bytí, které není vědomím a nabízí se jako existující již ve chvíli, kdy je vědomí odhaluje.

Vyšli jsme tedy z čistého jevu a dostali jsme se k plnému bytí.

Vědomí je bytí, jehož existence klade esenci, a obráceně je vědomím bytí, jehož esence implikuje existenci, tzn. že její jev vyžaduje *bytí*. Bytí je všude. Mohli bychom zajisté pro vědomí použít Heideggerovy definice, již požívá pro *Dasein*, a říci, že je to existující, jemuž v jeho bytí jde o toto bytí samo, ale museli bychom tuto definici doplnit a formulovat ji přibližně takto: *vědomí je jsoucno, v jehož bytí jde o toto jeho bytí, pokud toto bytí v sobě obsahuje jiné bytí, než je samo*.

Rozumí se samo sebou, že toto bytí není nic jiného, než transfenomenální bytí fenoménů, a tedy žádné noumenální bytí, skrývající se za nimi. Vědomí zahrnuje v sobě bytí tohoto stolu, tohoto balíčku tabáku, této lampy a vůbec bytí světa. Vědomí jednoduše požaduje,

aby bytí toho, co se jeví, neexistovalo, pouze pokud se jeví. Transfemenální bytí toho, co je *pro vědomí*, je samo bytím v sobě.

VI

Bytí v sobě

Nyní můžeme poněkud upřesnit svou úvahu o *fenoménu bytí*, kterým jsme se zabývali v rámci předchozích poznámek. Vědomí je odhalené odhalení existujících a existující se objevují před vědomím na základě svého bytí. Charakteristickým rysem bytí existujícího je to, že se neodhaluje před vědomím samo, osobně; není možno zbavit existující jeho bytí, bytí je neustále přítomným základem existujícího, je v něm všude a nikde. Neexistuje bytí, jež by nebylo bytím určitého způsobu bytí a jehož bychom se nezmocňovali pomocí způsobu bytí, který je odhaluje, ale zároveň i zastírá. Vědomí vždycky dokáže překonat existující, ne však k jeho bytí, nýbrž *ke smyslu* tohoto bytí. Vzniká tak situace, kterou můžeme nazvat onticko-ontologickou, protože hlavním charakteristickým znakem transcendence vědomí je to, že vědomí transcenduje ontično k ontologičnu. Smyslem bytí existujícího, pokud se odhaluje vědomí, je fenomén bytí. I tento smysl sám má své bytí, na jehož základě se projevuje. Z tohoto hlediska lze porozumět proslulému argumentu scholastiků, podle něhož každé tvrzení o bytí se pohybuje v začarovaném kruhu, protože každý soud o bytí již bytí implikuje. Ve skutečnosti tu však není žádný bludný kruh, protože není nutné bytí takového smyslu znovu překonávat směrem k jeho smyslu: smysl bytí platí pro bytí každého fenoménu včetně jeho vlastního bytí. Fenomén bytí není bytí, jak jsme již zdůraznili. Fenomén bytí však odkazuje na bytí a vyžaduje je, ačkoli ontologický důkaz, o němž jsme se zmínili již dříve, neplatí pro ně *výslovně a výhradně*: existuje ontologický důkaz platný pro celou oblast vědomí. Tento důkaz však postačí ke zdůvodnění všech tvrzení, jež dokážeme odvodit z fenoménu bytí. Jako každý prvotní fenomén, tak i fenomén bytí se odhaluje vůči vědomí bezprostředně. V každém okamžiku máme to, co Heidegger nazývá předontologickým porozuměním bytí, jež není doprovázeno pojmovým zachycením a vysvětlováním. Nyní nám jde o to, abychom se zamysleli nad tímto fenoménem, a tak se

pokusili vymezit smysl bytí. Je nutno však poznamenat alespoň toto:

1. Ujasňování smyslu bytí platí jen pro bytí fenoménu. Poněvadž však bytí vědomí je radikálně jiné povahy, vyžádá si jeho smysl zvláštní osvětlení na základě odhaleného–odhalení jiného typu bytí, „bytí pro sebe“, které budeme definovat dále a které stojí v protikladu k „bytí v sobě“ fenoménu.

2. Ujasnění smyslu bytí v sobě, o něž se tu pokusíme, bude mít jen provizorní charakter. Aspekty, jež se nám odhalí, obsahují ještě jiné významy, které budeme muset později uchopit a fixovat. Dosavadní úvahy nám umožnily rozlišit zejména dvě od sebe ostře oddělené oblasti bytí: bytí *předreflexivního cogito* a bytí fenoménu. Jakkoli se však pojem bytí vyznačuje specifickou vlastností, kterou je rozštěpení na dvě zcela nespojitě oblasti, je přesto nutno vysvětlit, proč obě tyto oblasti mohou být zařazeny do téže složky. Bude proto třeba prozkoumat oba druhy bytí a je nasnadě, že nedovedeme postihnout smysl ani jednoho, ani druhého, nepodaří-li se nám napřed zjistit jejich vzájemné vazby s pojmem bytí vůbec a vazby, jež je sjednocují. Průzkumem nethetického vědomí sebe sama jsme opravdu zjistili, že bytí fenoménu nemůže v žádném případě *působit* na vědomí. Tím jsme vyřadili *realistické* pojetí vztahů mezi fenoménem a vědomím. Zkoumáním spontaneity *nerflexivního cogito* jsme však rovněž ukázali, že vědomí nedokáže vystoupit ze své subjektivity, jestliže byla dána od samého začátku, a že nedokáže působit na transcendentní bytí, ani bez odporu snášet prvky pasivity nezbytné k tomu, aby bylo možné na jejich základě konstituovat transcendentní bytí: tímto způsobem jsme vyloučili *idealistické řešení* tohoto problému. Může se zdát, že jsme si zavřeli všechny dveře a odsoudili se k tomu, abychom pohlíželi na transcendentní bytí a na vědomí jako na dvě uzavřené totality, mezi nimiž není možná žádná komunikace. Musíme dokázat, že je možné ještě jiné řešení tohoto problému, než jaké přinášejí realismus a idealismus.

Nicméně existuje několik charakteristických znaků, jež lze bez dalšího upřesnit, protože převážně vyplývají samy od sebe z toho, co jsme již řekli.

Jasný pohled na fenomén bytí byl často zatemňován velmi rozšířeným předsudkem, který nazveme kreacionismus. Poněvadž se mělo za to, že bůh daroval světu bytí, bylo bytí vždycky nějak zatíženo jis-

tou pasivitou. Žádné stvoření *ex nihilo* však nedokáže vysvětlit vytvoření bytí: pojmáme-li totiž bytí v rámci subjektivity, zůstává – i když je to božská subjektivita – intra-subjektivním způsobem bytí. V rámci této subjektivity by se nemohla objevit ani pouhá *představa* nějaké objektivnosti, a tato subjektivita by nemohla být ani zasažena nějakou *vůlí* vytvořit něco objektivního. Ostatně, kdyby bytí vyloučilo náhle ze subjektivna jako fulgurace, o níž mluví Leibniz, mohlo by se afirmovat jako bytí jen vůči a proti svému stvořiteli, s nímž jinak splývá: teorie kontinuálního tvoření, jež zbavuje bytí toho, co Němci nazývají *Selbständigkeit*, nechává rozplynout bytí v božské subjektivitě. Existuje-li bytí tváří v tvář bohu, je tomu tak proto, že je jeho vlastním nositelem a nemá na sobě žádnou stopu po božském stvoření. Stručně řečeno: i kdyby bytí v sobě bylo stvořeno, nedalo by se *stvořením* vysvětlit, protože své bytí získává vně stvoření. Plyne z toho závěr, že bytí je nestvořené. Nesmíme však z toho vyvozovat, že bytí tvoří sebe samo, protože by to předpokládalo, že předchází sebe samo. Bytí nemůže být *causa sui*, na způsob vědomí. Bytí je *sebou*. Znamená to, že není ani pasivitou, ani aktivitou. Oba tyto pojmy jsou *lidské* pojmy a označují chování lidí nebo nástroje chování lidí. O aktivitě mluvíme, je-li tu uvědomělá bytost disponující prostředky k dosažení nějakého cíle. Pasivními nazýváme předměty, k nimž směřuje naše aktivita, pokud spontánně samy od sebe nemíří k cíli, k němuž jich používáme. Stručně řečeno: člověk je aktivní a prostředky, jichž používá, jsou pasivní. Zabsolutníme-li tyto pojmy, ztrácejí jakýkoli význam. Zvláště je nutné zdůraznit, že bytí není aktivní. Aby tu byl cíl a prostředky, k tomu je třeba bytí. Tím méně může být bytí pasivní, neboť k tomu, aby mohlo být pasivní, je třeba být. Bytí v sobě se vymyká svou skladbou jak pasivitě, tak aktivitě. Je rovněž mimo jakoukoli negaci i afirmaci. Afirmace je vždycky stvrzováním nějaké věci, takže stvrzující akt se liší od stvrzované věci. Předpokládáme-li však takovou afirmaci, při níž stvrzované naplnilo stvrzujícího a splynulo s ním, pak se toto tvrzení nemůže afirmovat, protože je příliš plné a protože noema bezprostředně přiléhá k *noesi*. Zajisté tu jde o bytí, jestliže je definujeme ve vztahu k vědomí, abychom ujasnili pojmy: je to noema v *noesi*, tzn. že je samo sobě inherentní bez jakékoli distance. Z tohoto hlediska bychom neměli bytí nazývat „imanencí“, protože imanence je přece jen *vztahem* k sobě samému, je nejkratším odstupem, jaký lze od sebe k sobě

zaujmout. Bytí však není vztahem k sobě samému, bytí je *sebou*. Bytí je imanencí, jež se nemůže uskutečnit, je afirmací, která se nemůže afirmovat, je aktivitou, jež nemůže provádět činy, protože zabředla do sebe samé. Jako kdyby svobodná afirmace sebe v nitru bytí byla možná jen dekompresí. Nedomnívejme se však, že bytí je nediferencovanou afirmací sebe sama: nediferencovanost bytí v sobě překonává nekonečné kladení sebe sama, a to v té míře, v jaké existuje nekonečné množství způsobů sebeafirmace. První výsledky tohoto zkoumání shrňme do zjištění, že *bytí je v sobě*.

Jestliže bytí je bytím v sobě, pak z toho plyne, že neodkazuje k sobě tak, jako vědomí sebe sama: tímto „sebou“ bytí jest. A je jím tak, že nepřetržitá reflexe, konstituující sebe, se rozplývá v identitě. Bytí ve své hloubce však překonává sebe, takže naše první formule může být jen první aproximací, neboť je třeba přihlídnout k nutnostem jazykového vyjádření. Poněvadž však bytí je naplněno sebou samým, je pro sebe neprůhledné. Tento fakt vyjadřujeme právě tím, řekneme-li, že *bytí je tím, čím jest*. Tato formule je na první pohled stroze analytická. Ve skutečnosti ji však nelze převést na princip identity, považujeme-li ho za bezpodmínečný princip všech analytických soudů. Formule označuje především zvláštní oblast bytí: a to oblast *bytí v sobě*. Uvidíme, že *bytí pro sebe* je naopak definováno jako bytí, jež je tím, čím není, a není tím, čím je. Jde tu tedy o lokální, a tedy syntetický princip. Formulí, která říká, že bytí v sobě je tím, čím je, je kromě toho nutné uvést do protikladu s formulí, jež označuje bytí vědomí: uvidíme totiž, že vědomí *má být tím, čím jest*. Zjišťujeme tak, že „je“ má ve větě „bytí je, čím je“, specifický obsah. Od okamžiku, kdy existují bytosti, jež mají být tím, čím jsou, není fakt „být tím, čím jsme“, vůbec čistě axiomatickou charakteristikou, nýbrž kontingentním principem bytí v sobě: Princip identity – princip analytických soudů – je v tomto smyslu i syntetickým lokálním principem bytí. Označuje totiž neprůhlednost bytí v sobě. Tato jeho neprůhlednost nezávisí na našem *postavení* vzhledem k bytí v sobě v tom smyslu, že bychom je museli *poznávat a pozorovat*, poněvadž jsme „vně“. Bytí v sobě vůbec nemá *vnitřek*, který by stál proti *vnějšku* a měl nějakou obdobu se soudem, se zákonem nebo s vědomím sebe sama. Bytí v sobě nemá žádné skryté tajemství: je *masivní*. V jistém smyslu je lze označit jako syntézu. Je to však jedna z nejneurozlučitelnějších syntéz: je syntézou sebe sama se sebou samým.

Zcela očividně z toho plyne, že bytí je ve svém bytí odděleno a není v žádném vztahu s ničím, co není ono samo. Přechody, dění a všechno to, co umožňuje říci, že bytí ještě není tím, čím bude, a že už je tím, čím není, je takovému bytí principiálně zapovězeno. Vždyť bytí je bytím dění, a proto je vně a mimo dění. Bytí je tím, čím je, a to znamená, že samo od sebe by ani nedokázalo nebýt tím, čím není. Viděli jsme už totiž, že v sobě neobsahuje žádnou negaci. Bytí v sobě je plnou pozitivitou. Nezná žádnou jinakost: neklade sebe samo nikdy jako *jiné*, než nějaké jiné bytí. Nedokáže s jiným bytím udržovat žádný vztah. Bytí v sobě je samo bez hranic a vyčerpává se jednoduše tím, že je bytím. Později uvidíme, že z tohoto důvodu se vymyká časovosti. Prostě jest, a zhrouť-li se, nelze říci, že již není. Jenom vědomí – zásluhou toho, že je časové – může si je uvědomit jako již nejsoucí. Bytí samo však neexistuje jako nedostatek tam, kde dříve bylo: na místě zhrouceného bytí v sobě se znovu vytvořila plná pozitivita. Bylo tu, ale nyní jsou tu jiná bytí: to je vše.

Třetí charakteristický rys bytí v sobě je ten, že bytí v sobě *jest*. To znamená, že bytí nemůže být ani vyvozeno z možného, ani převedeno na nutnost. Nutnost se týká sepětí ideálních propozic, ne však sepětí existujících. Fenomenální existující nemůže být nikdy odvozeno z jiného existujícího jakožto existujícího. V tomto smyslu mluvíme proto o *kontingenci* bytí v sobě. Bytí v sobě nemůže být však odvozeno ani z toho, co je *možné*. Sféra možného je strukturou *bytí pro sebe*, takže náleží jiné oblasti bytí. Bytí v sobě není nikdy ani možné, ani nemožné: *nýbrž jest*. Vědomí vyjádří tento fakt antropomorfními pojmy: řekne, že bytí v sobě je *navíc*, což znamená, že je nemůžeme vyvodit absolutně z *ničeho*: ani z jiného bytí, ani ze sféry možného, ani ze zákona nutnosti. Bytí v sobě je nestvořené, bez důvodu být, bez jakéhokoli vztahu s jiným bytím, a proto je pro celou věčnost navíc.

Bytí je. Bytí je v sobě. Bytí v sobě je tím, čím je. To jsou tři charakteristické rysy, jež na základě prozatímního zkoumání fenoménu bytí můžeme přisoudit bytí fenoménů. Prozatím nemůžeme postoupit ve svém zkoumání dál, protože žádný výzkum bytí v sobě – jež je vždycky jen tím, čím jest – nám neumožní zjistit a vysvětlit jeho vztahy s bytím pro sebe. Naším východiskem byly tedy „jevy“ a postupně jsme našli dva druhy bytí: bytí v sobě a bytí pro sebe, o nichž jsme zjistili jen povrchní a nedostačující poznatky. Spousta vtírají-

cích se otázek zůstala ještě bez odpovědi. Jaký je hlubší smysl obou těchto typů bytí? Z jakých důvodů jeden i druhý typ náleží k *bytí v sobě*? Jaký je smysl bytí, které v sobě obsahuje obě tyto oblasti bytí, od sebe radikálně odloučené? Jestliže ani idealismus, ani realismus nedokážou vysvětlit vztahy, které *de facto* sjednocují obě *de iure* neslučitelné oblasti, jaké jiné řešení můžeme nalézt pro tento problém? A jakým způsobem může být bytí fenoménu transfenomenální?

Tuto knihu jsme napsali právě proto, abychom se pokusili zodpovědět tyto otázky.

První část
Problém nicoty

První kapitola Původ negace

I Tázání

Naše zkoumání nás zavedlo do ohniska bytí. Současně však vyústilo do slepé uličky, protože jsme nedokázali najít spojení mezi oběma oblastmi bytí, jež jsme odkryli. Nepochybně jsme si vybrali nesprávné hledisko pro uskutečnění svého výzkumu. Descartes se setkal s obdobným problémem, když se musel zabývat vztahem duše a těla. Doporučil proto hledat řešení problému na půdě faktů, kde se usku- tečňuje spojení myslící substance se substancí rozlehlou, a takovým terénem je imaginace. Descartova rada je cenná, i když narážíme na jiné potíže než on a naše pojetí imaginace je odlišné. Nutno si však zapamatovat, že není vhodné napřed odloučit od sebe dva články té- hož vztahu, a pak se snažit znovu je spojit: vztah je syntéza. *Výsledky* provedeného rozboru se proto nemohou krýt s *momenty* této syntézy. Laporte říká, že abstrahujeme, zamyslíme-li se nad něčím v odděle- ném stavu, ačkoli to nikdy odděleně neexistuje. Konkrétno je naproti tomu celek, který může existovat sám v sobě. Husserl je téhož názo- ru: červeň je podle něho abstrakce, protože barva nemůže existovat bez figury. Prostorověčasová „věc“ se všemi svými určujícími znaky je naproti tomu konkrétnem. Z tohoto hlediska je vědomí abstraktní, protože v sobě skrývá ontologický zdroj, odkazující na bytí v sobě; rovněž i fenomén je abstraktum, neboť musí „se jevit“ vědomí. Kon- krétnem může být jen syntetický celek, jehož momenty jsou jak vě- domí o něm, tak i fenomén. Konkrétnem je člověk ve světě, vyznaču- jící se tím specifickým sepětím člověka a světa, jež například Heidegger nazývá „bytím ve světě“. Dotazovat se „zkušenosti“ na podmínky jejích možností, jak činí Kant, provádět fenomenologic-

kou redukci, jež redukuje svět na noematický korelát vědomí, jak činí Husserl, znamená záměrně vycházet z abstrakce. Nepodaří se nám však už restituovat konkrétno pouhým seřazením nebo organizováním prvků, jež jsme z něho vyabstrahovali, stejně jako se ve spinozovském systému nezmocníme substance tím, že do nekonečna řadíme její mody vedle sebe. Vztah mezi jednotlivými oblastmi bytí vyvstal z prvotního zdroje a je složkou samotné struktury jednotlivých existujících. My však odkrýváme takový vztah ihned na samém začátku našeho zkoumání. Stačí otevřít oči a bez jakéhokoli zaujetí se dotázat celku, jímž je člověk ve světě. S pomocí popisu tohoto celku můžeme zodpovědět následující dvě otázky: 1. Jaký je syntetický vztah, který nazýváme „bytím ve světě“? 2. Čím musí být člověk a svět, aby mezi nimi byl vztah možný? Popravdě řečeno, obě otázky se vzájemně překrývají, a nemůžeme proto na ně očekávat oddělené odpovědi. Každé lidské chování, jež je chováním člověka ve světě, nám však může podat jak člověka, svět, tak i je sjednocující vztah. Za předpokladu, že způsoby chování považujeme za reality objektivně postižitelné, a ne za subjektivní hnutí myslí odhalitelná jen reflexí.

Neomezíme se jen na zkoumání jediného způsobu chování. Vynasnažíme se naopak podat popis většího počtu způsobů chování, postupující od jednoho k druhému, až pronikneme k nejhlubšímu smyslu vztahu, jaký je mezi „člověkem a světem“. Bude však vhodné učinit východiskem základní způsob chování, kterého použijeme jako vodítka při svém zkoumání.

Žádaný způsob chování nám však dává samo toto zkoumání: zmocňují-li se člověka, jímž jsem já sám, jak je v tomto okamžiku ve světě, zjišťuji, že zaujímá vůči bytí postoj tazatele. Kladu otázku, dokonce i když se táži: „Existuje způsob chování, který by mi mohl odhalit vztah člověka a světa?“ Tuto otázku mohu posuzovat objektivním způsobem, protože nezáleží na tom, zda tazatelem jsem já sám, nebo někdo z mých čtenářů, který při četbě kladé takovou otázku se mnou. Tato otázka není však pouhým objektivním seskupením slov napsaných na papíře; je indiferentní ke znakům, jež ji vyjadřují. Stručně řečeno: jde o lidský postoj nadaný významem. Co nám odhaluje tento postoj?

Každou otázkou setrváváme před bytím, kterého se dotazujeme. Každá otázka proto předpokládá bytí, jež se táže, a bytí, kterého se

dotazuje. Otázka není prvotním vztahem člověka k bytí v sobě, nýbrž naopak udržuje se v rámci tohoto vztahu, který předpokládá. Na druhé straně se dotazujeme dotazovaného bytí *na* nějakou věc. To, *nač* se táži konkrétního bytí, má podíl na transcendenci bytí: táži se bytí na jeho způsoby bytí nebo na jeho bytí. Otázka se z takového hlediska jeví být možností očekávání: očekávám od dotazovaného bytí určitou odpověď. Moje obeznámenost s bytím ještě před tážáním mi umožňuje očekávat, že toto bytí mi odhalí své bytí nebo způsob svého bytí. Odpověď bude znít ano, nebo ne. Existence těchto dvou stejně objektivních a protichůdných možností odlišuje zásadně otázku od afirmace nebo negace. Existují otázky, které zdánlivě nepřipouštějí žádnou negativní odpověď – jako například otázka, kterou jsme položili výše: „Co nám odhaluje tento postoj?“ Ve skutečnosti je vždycky možné i na takové otázky odpovědět slůvkem „nic“, „nikdo“, „nikdy“. Jestliže se tedy táži: „Existuje způsob chování, který by mi mohl odhalit vztah člověka a světa?“, připouštím touto otázkou, že v zásadě je myslitelná i negativní odpověď, např.: „Ne, takové chování neexistuje.“ Chceme tím naznačit možnost, že se ocitneme před transcendentním faktem neexistence takového chování. Může vyvstat pokušení nevěřit v objektivní existenci nějakého nebytí a jednoduše říci, že v takovém případě konkrétní fakt odkazuje na mou subjektivitu: od transcendentního bytí se dozvím, že hledaný způsob chování je čistou fikcí. Nazvat však takové chování čistou fikcí znamená zastírat negaci, aniž ji odstraníme. Výraz „být čistou fikcí“ je tu rovnocenný s výrazem „nebýt leč fikcí“. Zničit realitu negace kromě toho znamená nechat rozplynout realitu odpovědi. Odpověď mi totiž dává samo bytí, jež mi ostatně odhaluje i negaci. Pro tazatele tedy existuje permanentní a objektivní možnost negativní odpovědi. Vzhledem k této možnosti se tážající – právě proto, že se táže – uvádí do vztahu ne-určenosti: *neví*, zda odpověď bude kladná, či záporná. Otázka je mostem překlenujícím dvě nebytí: nebytí vědění na straně člověka a možnost nebytí v transcendentním bytí. A konečně každá otázka implikuje existenci pravdy. Tazatel totiž svou otázkou stvrzuje, že očekává objektivní odpověď, o níž lze říci: „Je tomu tak, a ne jinak!“ Jak vidíme, pravda zavádí – jako rozlišující znak existujícího – třetí nebytí k vymezení otázky: zavádí limitující ne-bytí. Toto trojí nebytí je podmínkou jakéhokoli tážání, a zvláště metafyzického, jež je *naším* druhem tážání.

Vydali jsme se na cestu, abychom hledali bytí, a zdálo se nám, že řada dotazů nás přivedla do centra samého bytí. Avšak v okamžiku, kdy jsme se domnívali, že jsme se už ocitli u cíle, obrátili jsme pozornost na tázání samo, a rázem se ujasnilo, že jsme obklopeni nicotou. Permanentní možnost nebytí v nás a mimo nás podmiňuje totiž veškeré tázání o bytí. A je to zase nebytí, které vymezuje odpověď: co *bude* bytí, to se nutně odráží na pozadí toho, co bytí *není*. Ať zní tato odpověď jakkoli, lze ji formulovat takto: „Bytí je *toto* a nadto *nic*.“

Tak se před námi objevuje třetí složka reálna: nebytí. Náš problém se komplikuje o to víc, že už nám nejde jen o prozkoumání vztahů mezi lidským bytím a bytím v sobě, nýbrž i o vyjasnění vztahů mezi bytím a nebytím a mezi lidským nebytím a transcendentním nebytím. Pojednejme o těchto otázkách podrobněji.

II Negace

Je možné namítnout, že bytí v sobě nedokáže dávat podnět k záporným odpovědím. Což jsme sami neřekli, že bytí v sobě je mimo jakoukoli afirmaci i negaci? Ostatně se zdá, že ani každodenní zkušenost, omezena sama na sebe, nám neodhaluje žádné nebytí. Mám-li za to, že v mé peněžence je 1500 franků, ale napočítám v ní jen 1300 franků, neznamená to, jak by někdo chtěl tvrdit, že zkušenost mi odhalila nebytí 1500 franků, nýbrž jednoduše jsem napočítal jen 1300 franků. Vlastní negaci je nutno připsat mně samému, neboť se objevuje jen na úrovni aktu úsudku, kterým srovnávám očekávaný výsledek s výsledkem zjištěným. Negace by v tomto pojetí byla jednoduše vlastností soudu a očekávání tazatele by bylo očekáváním odpovědi, kterou dá soud. Nicota by podle tohoto pojetí měla svůj původ v negativních soudech, znamenala by pojem vyjadřující transcendentní jednotu všech takových soudů a byla by výrokovou funkcí typu: „X není.“ Je zřejmé, kam tato teorie vede: upozorňuje nás na to, že bytí v sobě je plná pozitivita a neobsahuje v sobě žádnou negaci. Na druhé straně je tento negativní soud jakožto subjektivní akt zcela připodobněn kladnému soudu: přehlíží se například, že Kant odlišil negativní akt úsudku – podle jeho vnitřní skladby – od aktu tvrzení.

V obou případech dochází k pojmové syntéze, jenomže tato syntéza – konkrétní událost naplněná psychickým životem – se v prvním případě uskutečňuje pomocí kopule „je“ a ve druhém případě pomocí kopule „není“: stejně tak jsou manuální činnost třídění (separace) a manuální montáž (sjednocování) dvěma způsoby objektivního postupu, fakticky stejně skutečného. Negace by se tedy objevovala „na konci“ aktu úsudku, aniž by proto byla obsažena „v“ samém bytí. Je jako ireálno, které je vtěsnané mezi dvě plné reality, z nichž žádná si na ni nečiní nárok: je-li kladena otázka po negaci bytí v sobě, odkazuje toto bytí na soud, protože je jen tím, čím je, zatímco soud jako nedílná psychická pozitivita odkazuje na bytí, neboť formuluje negaci bytí, a tedy transcendentní negaci. Negace jako výsledek konkrétních psychických operací a jimi nesená ve své existenci (protože není schopna samostatné existence) má existenci noematického korelátu, takže její *esse* tkví zcela v jejím *percipi*. A nicota jako pojmová jednotka negativních soudů by pak neměla žádnou realitu kromě snad té, již stoikové přiznávali svému *lekton*. Můžeme přijmout takové pojetí?

Otázku lze vyjádřit takto: je negace jako struktura úsudkové věty u zdroje nicoty, anebo je naopak nicota jako struktura reálna zdrojem a základem negace? Problém bytí nás odkázal na problém tázání jako lidského postoje, zatímco problém tázání nás odkazuje k problému bytí negace.

Je zřejmé, že nebytí se objevuje vždycky v mezích lidského očekávání. Poněvadž jsem očekával, že najdu v peněžence 1500 franků, nalézám *jen* 1300 franků. Poněvadž fyzik očekává konkrétní ověření své hypotézy, může mu příroda říci ne. Marně bychom popírali, že negace se objevuje na původním pozadí vztahu člověka a světa. Svět odhaluje svá nebytí jen tomu, kdo je napřed klade jako možnosti. Znamená to však, že tato nebytí je nutné redukovat na čistou subjektivitu? Znamená to, že bychom těmto nebytím měli přiznat význam a způsob existence stoického *lekton* nebo husserlovského noematu? Domníváme se, že nikoli.

Především není pravda, že by negace byla jen vlastností soudu: otázka se sice formuluje tázacím soudem, ale není soudem, nýbrž prejudikativním chováním. Mohu se tázat pohledem, gesty. Při tázání se chovám určitým způsobem vůči bytí a tento vztah k bytí je vztahem bytí, soud je jen jeho libovolným výrazem. Není rovněž nutné,

aby se tazatel musel dotazovat na bytí *člověka*; toto pojetí činí z otázky intersubjektívni fenomén a odlučuje ji od bytí, s nímž je spjata, ponechávajíc ji suspendovanou jako čistou modalitu dialogu. Je třeba pochopit, že otázka, jež je předmětem dialogu, je zvláštní druh rodu „tázání“ a že dotazované bytí nemusí být nutně myslící bytostí: má-li moje auto poruchu, dotazuji se *karburátoru*, *svíček* apod. Zastaví-li se moje hodinky, mohu se dotázat hodináře, co je příčinou, že se zastavily, a hodinář se zase sám dotáže mechanismů hodinek, co se stalo. Od karburátoru nečekám a hodinář nečeká od koleček žádný soud, nýbrž oba očekáváme určité odhalení bytí, na jehož podkladě bude možné vyslovit soud. *A očekávám-li určité odhalení bytí*, znamená to, že jsem zároveň připraven na možnost, že bude odhaleno nebytí. Dotazuji-li se karburátoru, pak považuji za docela možné, že v karburátoru „*není nic*“. Moje tázání obsahuje proto již svou povahou předjímající porozumění pro nebytí. Toto porozumění není samo o sobě ničím jiným než vztahem bytí k nebytí na základě původní transcendence, tzn. na základě vztahu bytí k bytí.

Pravá povaha tázání je nadto zastřena faktem, že otázky klade často člověk jiným lidem, k čemuž je třeba poznamenat, že četné způsoby nesoudícího chování představují bezprostřední pochopení nebytí na podkladě bytí v celé původní čistotě. Zamyslíme-li se například nad *destrukcí*, zjistíme, že jde o *aktivitu*, která může nepochybně použít úsudku jako nástroje, nelze však tuto aktivitu definovat jen, nebo převážně jen na základě úsudku. Má totiž stejnou strukturu jako tázání. Zajisté je člověk v jistém smyslu jedinou bytostí, která může přivodit destrukci. Geologická vrásnění nebo bouře neničí, nebo správněji neprovádějí *přímou* destrukci, nýbrž jen modifikují rozložení mas jednotlivých bytí. Po bouře není *méně* věcí, ale jsou *jiné* věci. A ani toto vyjádření není přesné, protože mluvit o jinakosti může jen člověk, který jako svědek dokáže nějak uchovat to, co bylo, a srovnávat to s přítomným stavem, s tím, co *už není*. Není-li takový svědek, existuje tu bytí před bouří stejně jako po bouři: to je vše. Způsobí-li cyklón smrt živých bytostí, je tato smrt destrukcí, jen když je jako destrukce prožívána. Aby se dalo mluvit o destrukci, musí tu napřed být vztah člověka k bytí, to znamená, že tu musí být transcendence. A dále je třeba, aby člověk v mezích tohoto vztahu považoval bytí za zničitelné. Předpokládá to limitující vydělení existujícího v bytí, což – jak jsme viděli v souvislosti s pravdou – je již

nicování. Zkoumané bytí je *toto* a nadto – *nic*. Dělostřelec má vytčený cíl, a snaží se proto zaměřit své dělo tímto směrem a *vyloučit* směry ostatní. To by ale nestačilo, kdyby bytí nebylo odhaleno jako *křehké*. A je snad křehkost něco jiného než určitá pravděpodobnost nebytí každého bytí za přesně vymezených okolností? Bytí je křehké, nese-li ve svém bytí nějak definovanou možnost nebytí. Opět je to však člověk, jehož zásluhou *přichází* křehkost k bytí, neboť individualizující omezení, o němž jsme se právě zmínili, je podmínkou křehkosti: křehké je jen určité bytí, ale ne každé bytí, jež je vně jakékoli možné destrukce. Vztah individualizujícího omezení, který člověk udržuje s určitým bytím na základě svého vztahu k bytí, vnáší do tohoto bytí křehkost jako vyjevení setrvalé možnosti nebytí. To ale není vše: aby tu byla destruktibilita, k tomu je třeba, aby se člověk vůči takové možnosti nebytí vymezoval buď kladně, nebo záporně. Musí totiž podnikat kroky nezbytné k destrukci ve vlastním smyslu, nebo musí popřít nebytí a učinit ochranná opatření, aby udržel destruktibilitu na úrovni pouhé možnosti. Právě proto, že člověk klade města jako křehká a hodnotná a podniká kvůli nim kroky na jejich ochranu, činí je zničitelnými. Zemětřesení nebo erupce vulkánu může *zničit* tato města nebo lidské stavby právě v důsledku souhrnu takových ochranných opatření. Původní smysl i cíl války jsou obsaženy již v nejnepatrnější stavbě, kterou člověk vybudoval. Je třeba tudíž uznat, že destrukce je věc bytostně lidská; je to totiž *člověk*, kdo ničí města prostřednictvím zemětřesení nebo přímo a kdo ničí své lodě přímo nebo prostřednictvím cyklónů. Zároveň je však třeba uznat, že destrukce předpokládá chápání nicoty jako takové již před jakýmkoli soudem a určitý způsob chování vůči nicotě. Destrukce sama je však *objektivním faktem*, a ne jen myšlenkovým obsahem, ačkoli přichází k bytí od člověka. Zajisté se křehkost vtiskla do bytí tohoto porcelánového nádobí a jeho rozbití by bylo nenapravitelnou a absolutní událostí, již bych mohl jen konstatovat. Ne-bytí má svou transfenomenalitu stejně, jako ji má bytí. Zkoumání způsobu chování, který nazýváme „destrukce“, nás tedy přivádí ke stejným výsledkům, k nimž jsme došli při zkoumání „tázání“.

Chceme-li se však rozhodnout s naprostou jistotou, musíme prozkoumat negativní soud sám o sobě a tázat se, zda vyjevuje nebytí v nitru bytí, nebo zda pouze zajišťuje již dříve učiněný objev. Mám s Petrem ve čtyři hodiny schůzku. Přijdu o čtvrt hodiny později: Petr

je vždycky přesný. Počkal na mne? Rozhlížím se po kavárně, prohlížím si hosty a řeknu: „Není tady.“ Je Petrova nepřítomnost odhalena přímým názorem, nebo se negace objevuje teprve se soudem? Na první pohled se může zdát absurdní, mluvíme-li tu o názoru, protože stěží může existovat názor *ničeho*, a Petrova nepřítomnost je právě tímto nic. Obecné mínění ale možnost takového názoru potvrzuje. Říká se například: „Ihned jsem viděl, že tu není.“ Jde tady jen o nevhodné použití negace? Podívejme se na tento příklad pečlivěji.

Kavárna sama o sobě, se svými návštěvníky, stoly, lavicemi, zrcadly, se svým osvětlením, zakouřenou atmosférou, s hlasy, cinkotem tácků a šumem kroků, jež ji naplňují, je plností bytí. Všechny dílčí bezprostřední názory, jež mohu získat, jsou naplněny těmito pachy, zvuky, barvami a fenomény, které mají transfenomenální bytí. Aktuální přítomnost Petra na určitém místě, které neznám, má rovněž tuto plnost bytí. Navenek se tedy zdá, že se všude setkáváme s plností. Poznamenejme však, že při vjemu se forma vždy ustavuje na určitém pozadí. Neexistuje žádný předmět a žádná skupina předmětů speciálně určených k tomu, aby vytvářely pozadí nebo formu: všechno závisí na upření mé pozornosti. Jakmile vstoupím do kavárny, abych tam vyhledal Petra, všechny předměty kavárny vytvoří syntetickou organizaci, na jejímž pozadí se má objevit Petr. Seskupení celé kavárny v tomto syntetickém pozadí je prvním znicováním. Každý moment v celé místnosti, každá osoba, každý stůl a každá židle se snaží oddělit a odrazit se od pozadí, vytvořeného celkem jiných předmětů, ale znovu se navrácí do nerozlišitelného pozadí a rozplyne se v něm. Toto pozadí vidíme totiž jen mimochodem, jako předmět čistě okrajové pozornosti. První znicování všech forem, jež se objeví a rozplynou v naprosto stejnorodém *pozadí*, je nezbytnou podmínkou, aby se objevila hlavní postava, v našem případě Petr. Toto znicování se dává mému názoru; jsem svědkem toho, jak se jednotlivé předměty, jež pozoruji, hlavně pak tváře, upoutávající na chvíli mou pozornost („není to snad Petr?“), postupně rozjasňují, ale ihned rozplývají a mizí, protože *nejsou* hledanou Petrovou tváří. Kdybych však nakonec Petra našel, pak by můj názor byl naplněn pevným obsahem, byl bych rázem upoután jeho tváří a celá kavárna by se kolem něho seskupila v nenápadnou přítomnost. Petr tu však není. Neznamená to ani v nejmenším, že jsem jeho absenci odkryl na přesně vymezeném místě kavárny. Petr je fakticky nepřítomný v *celé*

kavárně. Petrova nepřítomnost způsobuje, že kavárna ztuhne v nerozlišitelný celek a zůstane jen poznáním, nabízejícím se mé okrajové pozornosti jako nerozrušená masa, která stále ustupuje. Nicování pokračuje. Jenomže kavárna se mění v pozadí jen pro určitou formu, pro určitou postavu, kterou všude před sebou nese a nabízí mně ji všude, kam pohlédnu. Tato postava, v klouzavající neustále mezi můj pohled a pevné, reálné předměty kavárny, je neustálé mizení, je to Petr, odrážející se jako nicota na pozadí nicování kavárny. Bezprostřednímu pohledu se tak nabízí mihotání nicoty, nicota pozadí, jehož nicování volá a požaduje tvar, formu – nicotu, jež jako *nic* klouže na povrchu pozadí. Základem soudu „Petr tu není“ je tedy náhorné uchopení dvojího nicování. Petrova nepřítomnost předpokládá zajisté již dřívější vztah mezi mnou a kavárnou; je bezpočet lidí bez vztahu k této kavárně, protože nikoho reálně neočekávají, takže žádná nepřítomnost nemůže být konstatována. Poněvadž jsem doufal, že uvidím Petra, moje očekávání *způsobilo*, že Petrova nepřítomnost vytváří reálnou událost kavárny a objektivní fakt. Tuto nepřítomnost jsem *odkryl* já sám jako syntetický vztah Petra k místnosti, ve které ho hledám: nepřítomný Petr *prostupuje* touto kavárnou a způsobuje, že se kavárna nicujícím procesem mění v *pozadí*. Čistě abstraktní význam mají naproti tomu soudy, jež pak mohu pronášet pro svou zábavu, jako např.: „Wellington není v této kavárně, ani Paul Valéry v ní není atd.“ Jsou to příklady použití záporu bez reálného zdůvodnění a bez účinnosti, jež nedokážou vybudovat reálný vztah mezi kavárnou a Wellingtonem či Valérym, protože vztah „není tu“ je pouze *myšleným* vztahem. Co jsme řekli, postačí k důkazu, že nebytí nepřichází k věcem prostřednictvím negativního soudu, nýbrž že negativní soud je naopak podmíněn a nesen nebytím.

Jak by tomu ostatně mohlo být jinak? Jak jinak bychom mohli pochopit negativní formu soudu, kdyby všechno bylo plným bytím a pozitivitou? Na okamžik jsme se mohli domnívat, že negace se může vynořit ve srovnání, jež provedeme mezi očekávaným a dosaženým výsledkem. Prozkoumejme však toto srovnání: první soud, konkrétní a pozitivní psychický akt, který konstatuje fakt, že „v mé peněžence je 1300 franků“, porovnáváme s druhým soudem, jenž je rovněž zjištěním faktu a stvrzením, že „jsem očekával v peněžence 1500 franků“. Máme tu reálná a objektivní fakta, pozitivní psychické události a afirmativní soudy. Kde je tu místo pro zápor? Lze uvěřit,

že negace není nic jiného než pouhá aplikace určité kategorie? Lze se domnívat, že duch má v sobě „ne“ jako formu třídění a rozlučování? Kdyby tomu tak bylo, zbavili bychom zápor i té nejmenší stopy negativy. Připustíme-li, že kategorie *ne* – v duchu *fakticky* existující kategorie, pozitivní a konkrétní postup třídění a systemizování našich poznatků – je uvedena náhle do pohybu určitými kladnými soudy, jež jsou v nás přítomné, a vtiskuje svou pečeť jistým myšlenkám vyplývajícím z těchto soudů, pak těmito úvahami zbavujeme negaci jakékoli negativní funkce. Negace je totiž popřením existence. Negace napřed klade bytí (nebo určitý způsob bytí), a pak ho uvrhuje v nicotu. Je-li zápor kategorií, je-li jen raznicí, kterou jsou nerozlišeně označeny určité soudy, odkud čerpá svou schopnost nicovat nějaké bytí, náhle je vynést na světlo a pojmenovat, aby je poté uvrhl do nebytí? Jsou-li předchozí soudy faktickými zjištěními jako uvedené příklady, pak je negace svobodnou invencí, která nás odtrhuje od svírající zdi pozitivy: je to prudké přerušování kontinuity, jež nemůže být v žádném případě *výsledkem* předchozích afirmací. Je to původní a neredukovatelná událost. Jsme tu však ve sféře vědomí. Žádné vědomí nedokáže vytvářet negaci jinak než jen formou vědomí negace. Žádná kategorie nemůže „přebývat“ ve vědomí a sídlit v něm jako věc. *Ne* jakožto náhlé názorné odhalení se objevuje jako vědomí (bytí), jako vědomí *ne*. Zkrátka: jestliže je všude pouze bytí, pak to není jen nicota, která – jak se domnívá Bergson – je nepochopitelná. Z bytí nikdy neodvodíme negaci. Aby bylo možné říci *ne*, pak je nezbytnou podmínkou ustavičná přítomnost nebytí v nás a mimo nás, čímž chceme říci, že nicota *prostupuje* bytím.

Odkud však přichází nicota? Je-li nicota základní podmínkou jakéhokoli tázání a – obecněji – každého filosofického a vědeckého výzkumu, jaký je původní vztah lidské bytosti k nicotě a jaký je základní nicující způsob chování?

III

Dialektické pojetí nicoty

Ještě ani zdaleka nejsme s to uspokojivě vyjasnit *smysl* nicoty, před níž nás najednou postavilo tázání. Některá upřesnění můžeme však podat již nyní. Nebylo by na škodu osvětlit zvláště vztahy bytí k ne-

bytí, jež je prostupuje. Zjistili jsme totiž jistou paralelu mezi lidskými chováními vůči bytí a vztahováním člověka k nicotě. A ihned jsme v pokušení považovat bytí a nebytí za dvě komplementární složky reálna, podle obdoby světla a stínu: šlo by o dva pojmy, jež jsou naprosto současné a při produkování existujících vystupují tak jednotně, že by bylo marné zkoumat je odloučeně. Čisté bytí a čisté nebytí by byly dvě abstrakce, jejichž sloučení může jedině tvořit základ konkrétních realit.

Takového názoru je Hegel. Ve své *Logice* zkoumá vztahy mezi Bytím a Nebytím a nazývá takovou logiku „systémem čistých myšlenkových určení“. Svou definici upřesňuje takto: „Myšlenky, jak si je obvykle představujeme, nejsou čisté myšlenky, neboť myšleným bytím rozumíme bytí s empirickým obsahem. V logice jsou myšlenky pojímány tak, že nemají jiný obsah než obsah čistého myšlení, jím vytvářený.“⁴ Takové určující znaky jsou sice tím, co je ve věcech nejniaternějšího, ale zkoumáme-li je tak, jak „jsou o sobě a pro sebe“, dedukujeme je současně z myšlení samého a nalzáme v nich samých jejich pravdu. Hegelovská logika však směřuje k „ozřejmění neúplnosti pojmů, jež postupně zkoumá, a k jejich pochopení považuje za nutné pozvednout se k úplnějšímu pojmu, který je překonává a přitom integruje“.⁵ O Hegelovi platí, co Le Senne říká o Hamelinově filosofii: „Každý nižší článek závisí na článku vyšším jako abstraktno závisí na konkrétnu, jež nutně potřebuje ke své realizaci.“ Pravým konkrétnem pro Hegela je existující se svou podstatou, je to totalita vzniklá syntetickou integrací všech abstraktních momentů, jež se překonávají vyžadující doplnění. Bytí v tomto smyslu bude nejabstraktnější a obsahově nejchudší abstrakcí, zkoumáme-li je samo o sobě a odříznuté od jeho překonávání k podstatě. Je tomu totiž tak, že „Bytí se má k esenci jako bezprostředně k zprostředkovanému. Věci ve své obecnosti ‚jsou‘, ale jejich bytí spočívá v tom, že ukazují svou podstatu. Bytí se mění v esenci, což lze vyjádřit i tak, že ‚bytí předpokládá esenci‘. Ačkoli se esence ve vztahu k bytí jeví jako zprostředkovaná, je vzdor tomu

⁴ G. W. F. Hegel, *Úvod*, § XXIV, citovaný Lefebvrem v *Morceaux choisis*.

⁵ J. Laporte, *Le problème de l'abstraction*, Paris 1940, str. 25.

opravdovým prvotním zdrojem. Bytí se navrácí ke svému základu, bytí přechází k esenci.“⁶

Bytí odříznuté od esence, jež je jeho základem, se proto mění v „jednoduchou prázdnou bezprostřednost“. Tak je definováno bytí i ve *Fenomenologii ducha*, která podává čisté bytí „z hlediska pravdy“ jako bezprostředno. Má-li být počátkem logiky bezprostředno, pak takový začátek nalézáme v bytí, které je „neurčitostí, jež přechází každému určení“: absolutním východiskem je to, co není určeno.

Takto však neurčité bytí „přechází“ ihned ve svůj opak. Čisté bytí, jak píše Hegel ve své *Malé logice*, je „čistou abstrakcí, a tedy absolutně-negativní: vzato rovněž bezprostředně, je to nic“.⁷ Nicota není totiž prostá identita se sebou samou, naprostá prázdnota a nepřítomnost jakéhokoli určení a obsahu. Čisté bytí a čistá nicota jsou tedy jedno a totéž. Nebo je spíše možné říci: je pravda, že se od sebe liší. Poněvadž však „rozdíl mezi nimi se ještě nevyhranil – vždyť bytí i nebytí představují bezprostřední moment –, nelze rozdíl mezi nimi nijak pojmenovat. Je to pouhé mínění.“⁸ Konkrétně to znamená, že „mezi nebem a zemí není nic, co by v sobě neobsahovalo bytí a nicotu“.⁹

Bylo by předčasné, kdybychom již nyní zkoumali hegelovské pojetí jako takové: teprve soubor výsledků našeho zkoumání nám umožní zaujmout k němu stanovisko. Je třeba však poznamenat, že Hegel redukuje bytí na význam existujícího. Bytí je obestřeno esencí, která je jeho základem a původem. Celá Hegelova teorie je založena na myšlence, že je třeba zvláštního filosofického kroku, aby bylo možné na začátku logiky nalézt bezprostředno na základě toho, co je zprostředkováno, abstraktno na základě konkrétna, jež je zakládá. Již jsme však ukázali, že bytí není k fenoménu v tom vztahu, v ja-

⁶ *Nástin logiky*, který Hegel napsal mezi r. 1808 a 1811 jako podklad vyučování na norimberském gymnasiu (*Nürnberger Schriften*, 66).

⁷ G. W. F. Hegel, *Malá logika*, přel. J. Loužil, Praha 1992, str. 168.

⁸ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Wissenschaften*, Frankfurt a. M. 1830, str. 101–103.

⁹ G. W. F. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik*, I, Frankfurt a. M. 1830, str. 69.

kém je abstraktno ke konkrétnu. Bytí není „jednou ze struktur“; není momentem předmětu, nýbrž je samou podmínkou všech struktur a všech momentů, neboť na něm jako na podloží se projevují charakteristické rysy fenoménu. Obdobně nelze říci, že bytí věcí „spočívá v tom, aby vyjevovalo jejich podstatu“. Kdyby totiž tomu tak bylo, muselo by existovat bytí tohoto bytí. Kdyby ostatně bytí věcí „spočívalo v tom, aby vyjevovalo“, nebylo by možné pochopit, jak by Hegel mohl postihnout určitý čistý moment Bytí, u něhož bychom našli ani stopu původní struktury. Je pravda, že čisté bytí je fixováno, vymezeno a vtěsnáno do svých určujících znaků rozvažováním. Je-li však překonání sebe sama směrem k esenci prvním charakteristickým rysem bytí a omezuje-li se rozvažování na „určování a uchování v určeních“, pak nelze pochopit, proč určuje bytí jako to, co „spočívá ve vyjevování“. Namítne se, že u Hegela je každá determinace negací. Rozvažování se však v tomto smyslu omezuje na popření toho, že by jeho předmět byl něčím jiným, než právě je. Nepochybně to postačí k tomu, abychom se vyhnuli jakémukoli dialektickému kroku, avšak nepostačí to, aby zmizelo sebepřekonávání až k samému zárodku. Pokud se bytí překonává směrem *k jiné věci*, uniká určením rozumu, ale pokud překonává sebe samo, tj. pokud ve své největší hloubce je původcem svého vlastního překonávání, musí se naopak jevit rozvažování takovým, jaké je; a rozum je uchopuje v jeho vlastních určeních. Tvrdit, že bytí je jen to, co je, by znamenalo nechat bytí nedotčené, pokud jde o jeho vlastní sebepřekonávání. Souvisí to s dvojím smyslem hegelovského pojmu „sebe-překonávání“, jež se zdá být buď výronem z největší hloubi příslušného bytí, nebo vnějším pohybem, jímž je toto bytí strhováno. Nestačí tvrdit, že rozvažování nalézá v bytí jen to, čím je, ale je třeba ještě vysvětlit, proč bytí (jež je tím, čím je) může být jen tím: takové vysvětlení získalo svou oprávněnost ze zkoumání fenoménu bytí jako takového, a nikoli z negujících postupů rozvažování.

Na tomto místě je však nutno prozkoumat především Hegelovo tvrzení, že bytí a nicota tvoří dvě protivy, jejichž rozdíl na úrovni zkoumané abstrakce je pouhým „míněním“.

Klást bytí proti nicotě jako tezi a antitezi podle Hegela by znamenalo předpokládat, že jsou logicky současné. Obě protivy se vynořují podle tohoto názoru současně jako dva krajní články téže logické řady. Tady je však nutno mít na paměti, že protivy jsou současné jen

proto, že jsou souhlasně pozitivní (nebo souhlasně negativní). Nebytí není však protívou bytí, ale jeho protikladem. Z toho plyne, že nicota logicky následuje teprve za bytím, neboť bytí je napřed kladeno a potom popřeno. Není proto možné, aby bytí a nebytí byly pojmy stejného obsahu, protože nebytí předpokládá neredukovatelný výkon ducha: ať je prvotní nerozlišenost bytí jakákoli, nebytí je toutéž, ale *popřenou* nerozlišeností. Hegel může „nechat přecházet“ bytí v nicotu proto, že implicitně zavedl negaci do samé definice bytí. Rozumí se to samo sebou, protože definice je negativní, a Hegel Spinozovou formulí říká, že *omnis determinatio est negatio*. Napsal přece: „Bytí ve své čistotě by nedokázalo uchovat žádné určení, jež by do něho vkládalo obsah, a žádný obsah, který by odlišoval bytí od jiné věci. Bytí je čirá neurčenost a prázdnota. Nelze na něm *nic* uchopit.“ Hegel uvádí tuto negaci do bytí zvnějšku, a opět ji nalézá, jakmile nechá bytí přejít v nebytí. Jenomže sám pojem negace je tu předmětem slovní hry. Popírám-li totiž u bytí jakékoli jeho určení a jakýkoli jeho obsah, musím přinejmenším připustit a uznat, že *jest*. Můžeme proto u bytí popírat, co nás napadne, ale nedokážeme, aby nebylo, a nedosáhneme toho z jednoduchého důvodu, že u bytí negujeme jen to, že je tím či oním. Negace nedokáže zasáhnout bytostné jádro bytí, jež je absolutní plností a celistvou pozitivitou. Nebytí je naproti tomu negací, jež míří na samo toto jádro hutnosti vyplněné sebou samým. Nebytí se popírá ve svém vlastním srdci. Píše-li Hegel,¹⁰ že „bytí a nebytí jsou prázdné abstrakce, z nichž první je stejně prázdná jako druhá“, zapomíná, že prázdnota je prázdňem *něčeho*.¹¹ Bytí je totiž prázdné v tom smyslu, že je bez jakéhokoli určení kromě identity se sebou samým. Nebytí je však bez bytí, je prázdné. Je proto třeba Hegelovi namítnout, že bytí *jest*, ale nicota *není*.

I kdyby bytí nebylo nositelem žádné rozlišitelné vlastnosti, byla by nicota logicky pozdější než bytí, protože nicota předpokládá bytí, aby je mohla negovat, neboť neredukovatelná vlastnost *ne* přistupuje k nerozlišitelné mase bytí, aby ji vydala. Plyne z toho nejen závěr, že *bytí a nebytí* nesmíme nikdy klást na stejnou úroveň, nýbrž i pozna-

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Wissenschaften*, str. 102.

¹¹ Udivuje to zvláště proto, že Hegel byl první, kdo poznamenal, že „každá negace je určitou negací“, tj. týká se určitého obsahu.

tek, že se musíme vystříhat jednou provždy toho, abychom nicotu považovali za původní propast, z níž se vynořuje bytí. Kdykoli používáme pojmu *nicota* v běžné formě, vždycky předpokládáme, že onu nicotu předchází specifikované bytí. V tomto směru je nápadné, že sama řeč nám dává nicotu věci (*nic*) a nicotu lidských bytostí (*nikdo*). Specifikace však jde v převážné většině případů ještě mnohem dále. V souvislosti s určitou sbírkou předmětů říkáme: „*Ničeho* se nedotýkej!“; čímž chceme říci, aby se oslovený nedotkl žádného předmětu této sbírky. Ptáme-li se někoho na určité vymezené soukromé nebo veřejné události, může dotázaný obdobně odpovědět: „Nevím *nic*“, a toto *nic* obsahuje souhrn všech faktů, na něž byl dotázan. Sókratés svou proslulou větou „vím, že *nic* nevím“, naznačuje, že toto *nic* obsahuje právě celek zkoumaného bytí jako Pravdu. Kdybychom na okamžik přijali hledisko naivních kosmogonií a pokusili se o otázku, co „bylo“ předtím, než byl svět, na niž bychom odpověděli, že nebylo *nic*, museli bychom uznat, že jak toto „předtím“, tak i toto „*nic*“ mají fakticky zpětnou působnost. Co my *dnes* popíráme – *my*, kteří jsme se usadili v bytí –, je právě fakt, že by bylo existovalo bytí před tímto bytím. Negace se tu vynořuje z vědomí, jež se vrací k počátečním zdrojům. Kdybychom toto původní prázdno zbavili jeho charakteru prázdnoty, v níž není *nic z tohoto světa*, ani žádná z jeho forem, jež na sebe ve svém celku vzal, a zbavili je i znaku časové priority, předpokládající časovou následnost, vzhledem k níž konstituují to, co předcházelo, pak by sám zápor zmizel a uprázdnil by místo naprosté nerozlišitelnosti, jakou bychom si nedokázali představit, a to ani jako nicotu. Mohli bychom proto obrátit Spinozovu formuli a říci, že každá negace je určením. To znamená, že bytí předchází nicotu a zakládá ji. Nutno to chápat nejen tak, že bytí je tu logicky dříve než nicota, nýbrž i v tom smyslu, že nicota odvozuje svou konkrétní účinnost z bytí. Tuto myšlenku jsme vyjádřili slovy, že *nicota prostupuje bytí*. Plyne z toho, že bytí vůbec nepotřebuje nicotu k sebepochopení, a že je tedy možné vyčerpávajícím způsobem prozkoumat pojem bytí, aniž tam najdeme sebemenší stopu po nicotě. Naproti tomu nicota, *kteřá není*, může mít jen vypůjčenou existenci: své bytí čerpá z bytí; nicotu jejího bytí můžeme nalézt jen v rámci bytí, a zmizí-li zcela bytí, nenastane vláda nebytí, nýbrž naopak zmizí současně i nicota: *nebytí existuje jen na povrchu bytí*.

IV

Fenomenologické pojetí nicoty

Je pravda, že vzájemnou komplementaritu bytí a nicoty můžeme pojímat i jiným způsobem. Bytí a nicotu lze považovat za dvě stejné nutné složky reálna, ale tak, že nenecháme bytí „přecházet“ v nicotu, jak činí Hegel, ani nebudeme naléhat na to, že nicota je pozdější než bytí, jak jsme se o to právě pokusili: právě naopak bychom mohli položit důraz na vzájemnou odpudivost bytí a nebytí, přičemž by reálno nějak vyplynulo jako výsledek napětí mezi antagonistickými silami. K takové nové koncepci právě míří Heidegger.¹²

Není třeba dlouhého uvažování, abychom spatřili, jaký pokrok představuje Heideggerova teorie nicoty ve srovnání s Hegelovým pojetím. Bytí a nebytí už nejsou prázdnými abstrakcemi. Heidegger ve svém stěžejním díle prokázal oprávněnost otázky bytí: bytí už nemá charakter scholastického *universale*, za jaké je považoval ještě Hegel; je zde nějaký smysl bytí, který je nutno vyjasnit. Existuje „předontologické porozumění“ bytí, obsažené v každém způsobu chování „lidské reality“, to jest v každém z jejích projektů. Tím ztrácí půdu i všechny aporie, jež se obvykle zdůrazňují, jakmile se filosof dotkne problému nicoty: tyto aporie mají význam, jen dokud omezují rozum, a ukazují, že tento problém nespadá *do sféry* rozumového chápání. Naproti tomu existuje řada postojů „lidské reality“, které implikují porozumění nicotě: nenávisť, obrana, lítost atd. I *Dasein* má setrvalou možnost být „tvář v tvář“ nicotě a odkrývat ji jako fenomén: touto možností je úzkost. Ačkoli Heidegger zjišťuje možnosti konkrétního uchopení nicoty, nedopouští se Hegelova omylu a neponechává nebytí nějaké bytí, i kdyby to bylo jen bytí abstraktní: nicota není, nicota *se nicuje*. Je podpírána a podmíněna transcendentí. Heidegger, jak víme, chápe bytí lidské reality jako „bytí ve světě“. Svět je syntetická souvislost prostředních, navzájem na sebe odkazujících realit zahrnujících stále širší okruh; a člověk si na pozadí této souvislosti dává na vědomí, čím je. Z toho plyne, že „lidská realita“ se vynořuje tak, že je *nadána* bytím, že se nachází (*sich befinden*) v bytí, ale zároveň to znamená, že je to právě

¹² M. Heidegger, *Co je metafyzika?*, Praha 2006.

lidská realita, která způsobuje, že obklopující ji bytí se kolem ní formuje do tvaru světa. Lidská realita však může vyjít jako uspořádanou totalitu světa jen tak, že toto jsoucno překonává. U Heideggera je každé určení překonáváním, protože předpokládá odstup a zaujmutí určitého postoje. Takové překonávání, jež je podmínkou vynořování světa, uskutečňuje *Dasein* směrem *k sobě samému*. Charakteristickým rysem bytí sebou (*Selbstheit*) je právě to, že člověk je vždycky oddělen od toho, co je, celou tloušťkou existujícího, jímž není. Člověk přichází k sobě samému z druhé strany světa a od horizontu se zase navrácí k sobě samému do nitra: člověk je „bytost dalek“. Bytí se vynořuje v průběhu znitěrujícího pohybu, prostupujícího každou bytostí, a organizuje se jako svět, aniž je tu prioritou pohybu před světem nebo prioritou světa před jakýmkoli pohybem. Vynoření sebe na druhé straně světa, tj. na pozadí totality reálna, je vynořením „lidské reality“ z nicoty. Překročit bytí lze jen v nicotě. Jsoucno je organizováno ve svět ovšem jen z hlediska vně světa, a to znamená, že lidská realita se objevuje jako vynořování bytí v nebytí a že svět „je zavěšen“ v nicotě. Úzkost je pak odhalením tohoto dvojího a neustálého nicování. Na základě tohoto překonávání světa realizuje *Dasein* kontingenci světa, tj. klade otázku: „Proč vůbec je jsoucno, a není spíše nic?“ Svět se lidské realitě jeví kontingentní, protože zaujala místa v nicotě, aby se kontingence zmocnila.

Tady nicota obkličuje bytí ze všech stran, ale zároveň je z bytí vypuzena. Nicota je tu dána jako to, čím svět dostává své obrysy. Může nás takové řešení uspokojit?

Nelze popřít, že uchopení světa jako světa má nicující charakter. Jakmile se svět jeví jako svět, dává se, jako by *nebyl nic jiného než* právě toto. Nutným protějškem tohoto uchopení je tedy vynoření se „lidské reality“ v nicotě. Odkud však čerpá lidská realita schopnost vynořit se takto v nebytí? Heidegger má nepochybně pravdu, zdůrazňuje-li, že negace odvozuje svůj základ z nicoty. Zakládá-li však nicota negaci, plyne z toho, že nicota obsahuje v sobě *ne* jako bytostnou strukturu. Jinak řečeno: nicota zakládá negaci nikoli jako nerozlišená prázdnota nebo jako jinakost, jež se neklade jako jinakost.¹³ Nicota je u samého zřídla negativního soudu, protože je sama

¹³ Hegel mluví o „bezprostřední jinakosti“ (unmittelbares Anderssein).

negací. Nicota zakládá negaci jako *akt*, protože je negací jako *bytí*. Nicota může být nicotou jen tehdy, jestliže výslovně nicuje sebe samu jako nicotu světa, což znamená, že ve svém nicování výslovně směřuje k tomuto světu, aby se konstitovala jako odmítnutí světa. Nicota nese býtí ve svém srdci. Čím však toto vynořování osvětluje nicující odmítání? Jelikož transcendence – projekt sebe sama za sebe sama – nemůže ani zdaleka zakládat nicotu, je nicota právě naopak v samém nitru transcendence a podmiňuje ji. Heideggerovská filosofie se totiž vyznačuje tím, že k popisu *Dasein* používá pozitivních termínů, zastírajících všechny implicitní negace. *Dasein* je „vně sebe sama, ve světě“, je „bytím dále“, je „starost“, je „svými vlastními možnostmi“ atd. Tím vším se chce říci, že *Dasein* není v sobě, že není u sebe sama v bezprostřední blízkosti a že „překonává“ svět, když klade sebe sama jako *nejsoucí v sobě* a jako *to, co není světem*. Hegel má v tomto smyslu pravdu oproti Heideggerovi, když říká, že duch je negativno. Oběma však můžeme položit téměř stejně formulované otázky. Hegelovi je třeba říci: „Nestačí klást ducha jako zprostředkování a jako negativno, nýbrž je nutno ukázat negativitu jako strukturu býtí ducha. Co musí být duch, aby se dokázal konstituovat jako negativno?“ Heideggerovi můžeme položit otázku: „Je-li negace prvotní strukturou transcendence, jakou základní strukturu musí mít lidská realita, aby mohla transcendovat svět?“ V obou případech nám předvádějí negující aktivitu, aniž se pokoušejí založit tuto aktivitu na negativním býtí. Heidegger kromě toho učinil z nicoty jakýsi druh intencionálního korelátu transcendence, aniž si povšiml, že již nicotu začlenil do samé transcendence jako její původní strukturu. Jaký má ostatně smysl tvrdit, že nicota zakládá negaci, jestliže pak vytváříme teorii nebytí, která nicotu hypoteticky odřezává od každé konkrétní negace? Vynořím-li se v nicotě *vně* světa, jak taková nicota vně světa může zakládat ostrůvky nebytí, s nimiž se v každém okamžiku setkáváme v nitru býtí? Říkám, že „Petr tu není“, že „už nemám žádné peníze“ atd. Je opravdu nutné překonávat svět směrem k nicotě a vracet se potom k býtí, aby bylo možné zdůvodnit každodenní soudy? A jakým způsobem je možné provést tuto operaci? Nejde o to, abychom nechali svět propadnout se do nicoty, nýbrž prostě jen o to, abychom setrvali v hranicích býtí a přitom odmítali subjektu dávat určitý atribut. Namítne se, že každý odmítnutý atribut a každé popřené býtí jsou polapeny jedinou a stále stejnou mimosvětskou ni-

cotou, že nebytí je plnost toho, co není, že svět visí v prázdnotě nebytí tak jako reálno v nitru možnosti? V takovém případě by každá negace musela mít svůj původ ve zvláštním překonávání: v sebezpřekonávání jednoho býtí k druhému. Je však toto překonávání něco jiného než prostě hegelovské zprostředkování? A nehledali jsme již v Hegelovi – a zcela marně – nicující základ zprostředkování? Ostatně i kdyby toto Heideggerovo vysvětlení platilo u jednoduchých základních negací, odmítajících určitému předmětu jakoukoli přítomnost v nitru existujícího („kentaur *neexistuje*“, „*není* žádný důvod, proč by se měl zpozdit“, „staří Řekové *nepraktikovali* polygamií“), a přísně vzato, schopných přispívat ke konstituování nicoty jako jakéhosi geometrického místa všech zmařených projektů, všech nepřesných představ, všech zmizelých nebo jen vymyšlených bytostí, pak i v takovém případě by tato interpretace nebytí nevyhovovala u určitého typu realit – vpravdě nejčastějších –, jež do býtí zahrnují nebytí. Jak je totiž možné připustit, že jedna část realit je v universu a druhá část je vně, v mimosvětské nicotě?

Vezměme jako příklad pojem distance, jež je podmínkou určení místa, podmínkou lokalizace nějakého bodu. Není obtížné postřehnout, že pojem vzdálenosti obsahuje negativní moment: dva body jsou od sebe vzdáleny, jsou-li od sebe *odděleny* určitou drahou. Délka dráhy, pozitivní atribut určitého úseku přímky, tu vystupuje jako negace absolutní a nerozlišitelné blízkosti. Možná se někdo pokusí redukovat vzdálenost *jen* na délku segmentu, jehož pozorované body *A* a *B* jsou mezními body. Je nutné však vidět, že se změnil směr pozornosti a že pod pláštíkem téhož slova je předmětem názoru něco jiného. Členěný komplex, vytvořený úsekem *spolu s* oběma jeho hraničními body, může totiž předkládat poznání různé předměty. Jako bezprostřední předmět názoru totiž můžeme mít *segment*; v tomto případě segment představuje plné a konkrétní napětí, jeho délka je pozitivním atributem a body *A* a *B* se jeví jen jako momenty celku, to jest pouze potud, pokud je tento segment sám implikuje jako svou hranici; negace je vytlačena z úseku i jeho délky a jejím útočištěm jsou oba ohraničující body; řekneme-li, že bod *B* je hranicí segmentu, znamená to, že segment se za touto hranicí už nerozprostírá. Negace je tu druhotnou strukturou předmětu. Zaměříme-li naopak svou pozornost na oba body *A* a *B*, pak se odrážejí od pozadí prostoru jako bezprostřední předměty nazírání. Nyní úsek mizí jako plný a kon-

krétní předmět a je uchopen od obou bodů jako prázdno, jako negativno, jež odděluje oba body: negace tu tryská z bodů, jež přestávají být *hranici*, a prostupuje celou délkou segmentu jako *vzdálenost*. Celý útvar vytvořený segmentem a jeho oběma konci s negací jakožto vnitřní strukturou může být uchopen dvěma způsoby. Nebo spíše existují dvě formy, přičemž podmínkou toho, aby se vynořila jedna, je, že se musí rozpadnout druhá, stejně jako při vnímání vytváříme z určitého předmětu *útvár* a současně zatlačujeme jiný předmět tak, že z něho učiníme *pozadí*, a naopak. V obou případech nalézáme totéž množství negace, které jednou přechází do pojmu hranic, podruhé zase do pojmu vzdálenosti, ale v žádném případě nemůže být potlačena. Namítne se, že představa vzdálenosti je psychologického rázu a že pouze znamená rozlehlost, kterou je nutno *překonat*, chceme-li z bodu *A* dojít do bodu *B*. Na tuto námitku odpovíme, že tatáž negace je obsažena v „*překonání*“, vždyť tento pojem vyjadřuje právě pasivní rezistenci, jakou klade vzdálenost. Rádi se připojujeme k Heideggerově názoru, že lidská realita „ruší vzdálenosti“, čímž chceme říci, že se objevuje ve světě jako to, co vytváří a zároveň likviduje vzdálenosti (*ent-fernen*). Takové zrušení vzdálenosti, jež je nezbytnou podmínkou toho, aby vůbec existovalo vzdalování, však v sobě obsahuje vzdalování jako negativní strukturu, již je nutno překonat. Marně bychom se pokoušeli redukovat distanci na pouhý výsledek *měření*: z předchozího popisu vyplynulo, že oba mezní body a segment mezi nimi tvoří nerozlučnou jednotu toho, co Němci nazývají *Gestalt*. Negace je tmel, který uskutečňuje tuto jednotu. Negace přesně vymezuje bezprostřední vztah spojující oba tyto body a předkládá je názoru jako nerozlučnou jednotu distance. Tuto negaci jen zakryjeme, chceme-li distanci převést na délkovou míru, vždyť negace je *důvod*, jemuž míra vděčí za svou existenci.

To, co jsme právě ukázali při zkoumání *distance*, bychom stejně mohli ukázat i popisem takových realit, jakými jsou nepřítomnost, změna, jinakost, odpudivost, lítost, roztržitost atd. Existuje nespočetné množství realit, jež nejsou jen předmětem soudů, nýbrž jsou zakoušeny, odmítány, obávány atd. lidskými bytostmi, a ve své vnitřní struktuře jsou vybaveny negací jako nutnou podmínkou jejich existence. Nazveme je „negativitami“. Kant zahlédl jejich význam, když mluvil o *limitujících* pojmech (např. o nesmrtelnosti duše), jež jsou druhem syntézy negativna a pozitivna, kdy negace je podmín-

kou pozitivity. Funkce negace se mění podle povahy zkoumaného předmětu: mezi plně pozitivními realitami (jež si nicméně uchovávají negaci jako podmínku čistoty své zřetelnosti, jako to, co je udržuje tím, čím jsou) a realitami, jejichž pozitivita je jen zdáním, které zakrývá díru nicoty, jsou myslitelné všechny zprostředkující stupně. V žádném případě však nelze přesunout tyto negace do nicoty vně světa, protože jsou rozptýleny v samém bytí, jsou bytím neseny a kromě toho jsou podmínkou reality. Nicota mimo svět vysvětluje absolutní negaci. Teď jsme však odhalili rozbujelá nitrosvětská bytí, která mají tolik reality a účinnosti jako ostatní bytí, ale navíc v sobě obsahují nebytí. Vyžadují vysvětlení, které se udržuje v mezích reálna. Není-li nicota podpírána a nesena bytím, rozplývá se *jako nicota*, a my se navracíme k bytí. Nicota se může nicovat jen na pozadí bytí. Může-li být nicota dána, pak ani před bytím ani po bytí, ani (obecně) vně bytí, nýbrž jen v samém nitru bytí, v jeho jádře – jako červ.

V Původ nicoty

Nyní snad bude užitečné poohlédnout se zpátky a zhodnotit průběh dosavadního zkoumání. Především jsme položili otázku bytí. Pak jsme se soustředili na otázku samu, pojali jsme ji jako druh lidského *chování* a kladli jí zase otázky. Museli jsme uznat, že kdyby neexistovala negace, nebylo by možné položit žádnou otázku, zvláště otázku týkající se bytí. Jakmile jsme však přihlédlí blíže k negaci samé, odkázala nás k nicotě jako ke svému zdroji a svému základu: aby na světě mohla existovat negace, a abychom se tedy mohli dotazovat bytí, k tomu je třeba, aby nějak byla dána nicota. Postřehli jsme, že nelze pojímat nicotu *vně* bytí ani jako komplementární a abstraktní pojem, ani jako prostředí bez hranic, nad nímž by se vznášelo bytí. Nicota musí být dána v samém srdci bytí, máme-li být s to uchopit ten zvláštní typ realit, jež jsme nazvali negativitami. Bytí v sobě však nedokáže ze sebe vyprodukovat tuto nitrosvětskou nicotu: pojem bytí jako plně pozitivity neobsahuje nicotu jako jednu ze svých struktur. Nelze ani říci, že struktura a nicota se vylučují: není mezi nimi naprosto žádný vztah. Odtud vyvstává nezvykle naléhavá otáz-

ka: Není-li možné pochopit nicotu ani vně bytí, ani na jeho základě, a nemůže-li z druhé strany sama ze sebe čerpat sílu potřebnou k tomu, aby „se nicovala“ – vždyť je nebytím –, *odkud tedy nicota přichází?*

Přistupující blíže k tomuto problému musíme ihned na začátku uznat, že nicotě nemůžeme přiznat vlastnost „nicování“. Ačkoli sloveso „nicovat“ bylo vytvořeno tak, aby nicota byla zbavena i toho nejslabšího zdání bytí, je nicméně nutné přiznat, že jedině bytí se dokáže nicovat, neboť, ať je tomu jakkoli, je nutné napřed být, aby bylo možné se nicovat. Nicota však *není*. O nicotě můžeme mluvit jen proto, že disponuje alespoň zdánlivým bytím, jež je bytím vypůjčeným, jak jsme se o tom už zmínili. Nicota není, nicota je „byvší“. Nicota se nenicuje, nicota „je nicována“. Plyne z toho závěr, že musí existovat bytí, jež není bytím v sobě, a je vybaveno vlastností nicovat nicotu, podpírat ji svým bytím a nést ji neustále svou existencí; musí existovat *bytí, jehož prostřednictvím přichází nicota k věci*. Jak však musí být takové bytí ustrojeno ve vztahu k nicotě, má-li jeho zásahem přicházet nicota k věci? Především je třeba poznamenat, že bytí nemůže být pasivní ve vztahu k nicotě. Nemůže ji jen trpně přijímat, protože pak by nicota přicházela k tomuto bytí pomocí jiného bytí, a to by nás vedlo odkazy až do nekonečna. Na druhé straně však bytí, jehož prostřednictvím přichází nicota na svět, nemůže *vytvářet* nicotu a zůstávat lhostejné k tomuto svému vytváření, jako když příčina u stoiků vyprodukovala svůj účinek, aniž jím nějak byla dotčena, změněna. Je nepředstavitelné, aby bytí jako plná pozitivita mohlo vytvářet a udržovat vně sebe sama transcendentní nicotu bytí, neboť v takovém plném bytí není nic, čím by se bytí mohlo přesáhnout k nebytí. Bytí, kterým nicota přichází na svět, musí nicovat nicotu ve svém bytí; ale i tak se stále vydává v nebezpečí, že vytváří nicotu jako transcendentno v samém nitru imanence, kdyby nenicovalo nicotu ve svém bytí *kvůli svému bytí*. Bytí, jímž přichází nicota na svět, je to bytí, u něhož v jeho bytí jde o nicotu tohoto jeho bytí: *bytí, kterým nicota přichází na svět, musí být svou vlastní nicotou*. Nesmíme si pod tím představovat nicující akt, který by rovněž vyžadoval zdůvodnění bytím, nýbrž je nutné to chápat jako ontologickou charakteristiku požadovaného bytí. Zbývá ještě otázka, ve které křehké a vzácné oblasti bytí nalezneme bytí, jež je svou vlastní nicotou.

Při našem výzkumu nám pomůže všestrannější přezkoumání toho způsobu chování, jímž jsme se zabývali na začátku. Vrátime se proto k tázání. Viděli jsme, jak si vzpomínáte, že každá otázka klade svou podstatou možnost záporné odpovědi. Při otázce se dotazujeme nějakého bytí na jeho bytí nebo na způsob jeho bytí. A toto bytí nebo tento způsob bytí je zahaleno: vždycky je tu možnost, že bude odhaleno jako nicota. Sám fakt, že je možné počítat s tím, že bytí se může vyjevit jako nicota, má za následek, že každá otázka předpokládá skutečnění nicujícího odstupu vzhledem k danosti, jež se takto stane pouhou *představou*, oscilující mezi bytím a nicotou. Záleží tedy na tom, aby tazatel měl neustále možnost vymanit se z kauzálních řad, tvořících bytí a schopných produkovat jen bytí. Kdybychom totiž připustili, že otázka je u tazatele určena universálním determinismem, pak by byla nejen nepochopitelná, ale nebyla by ani myslitelná. Reálná příčina totiž vyvolává reálný účinek a zapříčiněné bytí je v důsledku příčiny plně angažované v pozitivitě: nakolik ve svém bytí závisí na příčině, nemůže v sobě obsahovat sebemenší sémě nicoty; jakmile však tazatel musí od dotazovaného provést nicující odstup, uniká kauzálnímu řádu světa a vymaňuje se z lepkavého bytí. To znamená, že dvojným nicujícím pohybem nicuje tázané ve vztahu k sobě: situuje tázané do *neutrálního* stavu mezi bytí a nebytí, a nicuje i sebe sama vzhledem k tázanému tak, že se vytrhuje z bytí, aby mohl vytěžit v sobě možnost nebytí. Každou otázkou je proto do světa uvedena jistá dávka negativity: vidíme, jak nicota zbarvuje svět duhovými barvami a míhá se na věcech. Otázka však současně vychází z tazatele, který sám zdůvodňuje své bytí tázajícího tak, že se odlepí od bytí. Otázka je tedy již svým pojmovým určením lidským procesem. Člověk – alespoň v tomto případě – vystupuje jako bytí přivádějící nicotu do světa, a za tím účelem, si sám u sebe vytváří nicotu.

Tyto poznámky nám mohou posloužit jako vodítko při zkoumání negativit, o nichž jsme se již zmínili. Nelze pochybovat o tom, že to jsou transcendentní reality: distance se nám například vnucuje jako něco, k čemu je třeba přihlídnout, co je třeba překonat vynaložením jistého úsilí. Tyto reality mají nicméně osobitou povahu: jsou totiž bezprostředním výrazem bytostného vztahu lidské reality ke světu. Čerpají svůj původ z aktu lidské bytosti, z jejího očekávání nebo projektu, a všechny vyjadřují jeden aspekt jsoucna, jak se jeví lidské by-

nosti, která se angažuje ve světě. Vztahy člověka a světa, jak je vyjadřují negativy, nemají nic společného se vztahy, jež vznikají *a posteriori* z naší empirické aktivity. Nejde tu ani o vztahy *nástrojovosti*, jimiž se podle Heideggera předměty světa odhalují „lidské realitě“. Každá negativita se jeví spíše jako jedna z bytostných podmínek tohoto nástrojového vztahu. Má-li se celek bytí seřadit kolem nás jako prostředky a rozkouskovat se na rozlišitelné sestavy, z nichž jedny odkazují na druhé a jsou schopny *sloužit* jako nástroj, je k tomu třeba, aby se objevila negace, a to ne jako věc mezi jinými věcmi, nýbrž jako kategorie, pod jejímž záhlavím se seskupují a rozdělují velké masy bytí ve věci. Tím, že člověk povstal uprostřed bytí, které ho ze všech stran obklopuje, dochází k odhalení světa. Negace je však hlavním a podstatným momentem tohoto vyvstání. Dosáhli jsme tak prvního cíle svého zkoumání: člověk je bytí, jímž nicota přichází na svět. Tato otázka však ihned vyvolává druhou: čím musí být člověk jako bytost, aby jeho prostřednictvím nicota přišla k bytí?

Bytí je schopno plodit zase jen bytí, a je-li člověk začleněn do tohoto generativního procesu, vydá ze sebe zase jen bytí. Kdyby však měl mít schopnost klást otázky tomuto procesu, a uvádět ho tedy v pochybnost, musel by ho posuzovat jako celek a sám zaujmout pozici *vně* bytí, a okamžitě tím zeslabit bytostnou strukturu bytí tohoto bytí. Lidská realita sice nedokáže ani provizorně zničit masu bytí, před níž je postavena, avšak dokáže modifikovat svůj *vztah* k bytí. Chce-li suspendovat určité konkrétní bytí, musí sama sebe suspendovat ve vztahu k tomuto bytí. V takovém případě uniká bytí, je pro ně nedosažitelná, bytí na ni nedovede působit, protože se lidská realita stáhla *za nicotu*. Schopnost člověka plodit nicotu, jež ho izoluje, nazval Descartes po stoicích *svoboda*. Svoboda je tu však jen slovo. Chceme-li hlouběji proniknout do této otázky, nesmíme se spokojit s touto odpovědí a musíme se nyní tázat: čím musí být lidská svoboda, jestliže nicota má skrze ni přicházet na svět?

Na tomto místě nemůžeme ještě pojednat o problému svobody v celé hloubce.¹⁴ Dosud podniknuté kroky ukazují zcela jasně, že svoboda není mohutností lidské duše, kterou by bylo možno zkoumat a popsat odděleně. Dosud jsme se snažili určit bytí konkrétního

¹⁴ Srv. IV. část, I. kap.

člověka, podmiňující výtrysk nicoty, a toto bytí se nám jeví jako svoboda. Svoboda, nezbytná podmínka k nicování nicoty, není proto *vlastnost*, která by mezi jinými vlastnostmi příslušela podstatě lidské bytosti. Již jsme ostatně poznamenali, že vztah existence a esence je u člověka zcela jiný, než je tomu u věcí světa. Lidská svoboda předchází u člověka jeho esenci a činí ji možnou, takže lze říci, že esence lidského bytí tkví v jeho svobodě. To, co nazýváme svoboda, nelze vůbec odlišit od *bytí* lidské reality. Není tu *napřed* člověk, který se *pak* může stát svobodným, nýbrž mezi bytím člověka a *svobodným bytím* není vůbec žádný rozdíl. Nelze proto přistoupit rovnou ke zkoumání otázky svobody, nýbrž vyčerpávajícím způsobem ji lze podrobit rozboru teprve poté, co se podaří přesně vyjasnit lidské bytí; naproti tomu se nemůžeme vyhnout zkoumání svobody ve spojitosti s problémem nicoty, a právě potud, pokud svoboda podmiňuje objevování se nicoty.

Na samém začátku se zdá naprosto evidentní, že lidská realita je schopna – tázáním, metodickým pochybováním, skeptickou pochybností, pomocí *ἐποχή* atd. – se vytrhnout a vymanit ze světa jen proto, že ze samé své povahy je vymaňováním se ze sebe. Postřehl to dobře Descartes, který pochybování zakládá na svobodě, a takto nám vyhrazuje možnost suspendovat platnost našich soudů, jakož i Alain, který ho následoval. Ve stejném smyslu stvrzuje i Hegel svobodu ducha, ale jen v té míře, v jaké duch je zprostředkováním, totiž negativem. Ostatně jeden směr současné filosofie spatřuje v lidském vědomí jistý druh úniku sobě samému: takový je smysl heideggerovské transcendence. Husserlova a Brentanova intencionalita má v jednom bodě rovněž charakter odtržení od sebe sama. Zatím však ještě nepohlížíme na svobodu jako na vnitřní strukturu vědomí: v tomto okamžiku nám ještě chybí potřebné nástroje, a technika, jež by nám umožnila dovést náš záměr ke zdárnému cíli. Nyní nás zajímá v čase probíhající výkon, protože tázání – stejně jako pochybování – je způsobem chování: předpokládá, že lidská bytost se zprvu nachází uprostřed bytí a potom se nicujícím odstupem z něho vytrhne. Za podmínku nicování tu tedy považujeme jistý vztah k sobě samému v průběhu času. Chceme jednoduše ukázat, že připodobňováním vědomí nepřetržitě pokračujícímu kauzálnímu sledu proměníme vědomí v plnost bytí, a tím je vtěsnáme do bezbřehé totality bytí, jak o tom svědčí marné úsilí psychologického determinismu, aby se vy-

manil z universálního determinismu a konstituoval se jako specifická kauzální řada. Pokoj nepřítomného, knihy, v nichž listoval, předměty, jichž se dotýkal apod. nejsou samy o sobě tak, jak jsou, jen *knihami* a *předměty*, totiž plnými aktualitami; dokonce i stopy, jež zanechal, lze dešifrovat jako jeho stopy jen v rámci jisté konkrétní situace, v níž vystupuje již jako nepřítomný. Kniha s ohnutými rohy a ohmatanými stránkami není sama od sebe knížkou, v níž listoval a ve které už nelistuje: je to jen svazek s ohnutými a ošuntělými stránkami, a může odkazovat jen na sebe samu nebo na přítomné předměty, na světlo, jež ho osvětluje, na stůl, na němž je položena, považují-li tento svazek za nynější a transcendentní motivaci mého vjemu, nebo dokonce za syntetický a uspořádaný proud mých smyslových dojmů. Nic by nám nepomohlo, kdybychom se dovolávali dotykové asociace, jak činí Platón ve *Faidónovi*, kde se obraz nepřítomného objeví na okraji vjemu lyry nebo kytary, jichž se nepřítomný dotkl. Díváme-li se na takový obraz tak, jak je sám v sobě, a v duchu klasických teorií, vyznačuje se určitou plností jako konkrétní a pozitivní psychický fakt. Je proto nutno uplatnit na něj negativní soud s dvojí tváří: subjektivní, abychom naznačili, že obraz *není* žádným vjemem, a objektivní, abychom popřeli, že Petr, jehož obraz vytvářím, *je tady* přítomen. Jde tu o proslulý problém charakteristických znaků pravého obrazu, jímž se už zabývalo mnoho psychologů od Taina až po Spaiera. Pomocí asociace, jak vidno, problém nevyřešíme, nýbrž ho jen přeneseme na reflexivní, myšlenkovou rovinu. V každém případě požaduje však i ona negaci, totiž přinejmenším alespoň nicující odstup vědomí vůči obrazu, uchopenému jako subjektivní fenomén, aby ho právě mohlo klást jen jako subjektivní fenomén. Na jiném místě (v knize *L'Imagination*) jsem se pokusil ukázat, že je zcela nemožné odlišit imaginativní obraz od aktuálních vjemů, jestliže *napřed* klademe obraz jako oživující se vjem. Obraz musí ve své vlastní struktuře obsahovat již nicující tezi. Obraz se konstituuje jako obraz tak, že klade svůj předmět jako jsoucí *jinde* nebo jako nejsoucí. Obraz v sobě obsahuje dvojí negaci: napřed je nicováním světa (pokud není světem, který by v příslušném daném okamžiku vydával předmět aktuálního vjemu za příslušný předmět v obraze), potom nicováním zobrazeného předmětu (pokud je kladen jako neaktuální) a zároveň nicováním sebe sama (pokud není konkrétním a plným psychickým procesem). K vysvětlení faktu, že po-

stihují Petrovu nepřítomnost v jeho pokoji, by bylo marné dovolávat se proslulých Husserlových „prázdných intencí“, jež většinou konstituují vjem. Mezi různými intencemi vnímání existují vskutku *motivační* vztahy (motivace není však totožná s kauzální příčinou) a mezi těmito intencemi jsou jedny plné v tom smyslu, že jsou naplněné míněným cílem, a ostatní jsou prázdné. Poněvadž tu však *není* matérie, která by měla naplnit prázdné intence, nemůže tato matérie ani motivovat jejich strukturu. A poněvadž ostatní intence jsou plné, nemohou ani ony motivovat intence prázdné, pokud jsou prázdné. Tyto intence mají kromě toho psychický charakter, a bylo by proto mylné považovat je za věci a nakládat s nimi jako s nádržemi, jež jsou předem dány a mohou být podle okolností buď prázdné, nebo naplněné, jako kdyby svou povahou byly lhostejné vůči tomu, jsou-li prázdné nebo naplněné. Zdá se, že ani Husserl neunikl vždycky tomuto zvětšujícímu klamu. Aby se mohlo mluvit o prázdné intenci, musela by si intence být sama vědoma této prázdnoty a musela by mít povědomost, že je právě *bez té* matérie, kterou míní. Prázdna intence konstituuje sebe sama jako prázdnou přesně v té míře, v jaké klade svou matérii jako nejsoucí nebo nepřítomnou. Stručně řečeno, prázdná intence je vědomí negace, jež se transcenduje k předmětu kladenému jako nepřítomný nebo nejsoucí. Ať už dopadne explikace jakkoli, je jisté, že Petrova absence – má-li být zjištěna nebo pocítena – vyžaduje negativní moment, kterým se vědomí při neexistenci jiného dřívějšího určení konstituuje samo jako negace. Tím, že na základě svých vjemů pokoje postihují toho, kdo pokoj obýval, ale už v něm není, jsem nutně veden k tomu, že učiním myšlenkový akt, neurčený a nemotivovaný žádným předchozím stavem, ale který u mne samého skuteční rozchod s bytím. K odlišení, oddělení a určení bytí jako předmětu mého myšlení používám nepřetržitě negativitu a stavy mého vědomí jsou sledem ustavičného vypořádání účinků ve vztahu k příčinám, protože každý nicující proces vyžaduje, aby své zřídlo čerpal jen ze sebe sama. Kdyby můj přítomný stav byl jen prodloužením mého stavu předchozího, nebylo by tu žádné štěrbinky, kterou by mohla proklouznout negace. Každý nicující psychický proces implikuje tedy určitý přerýv mezi bezprostřední psychickou minulostí a přítomností. Tento přerýv je právě nicota. Namítne se nám, že alespoň zůstává možnost postupné implikace mezi nicujícími procesy. Zjištění, že Petr není přítomen, by mohlo ještě určovat mou lítost, že

ho nevidím. Nevyloučili jsme tedy možnost určování, jakou má nicování. Co však může znamenat motivace nicoty nicotou, nepřihlédneme-li už k tomu, že první nicování celé řady musí být vypojeno z dřívějších pozitivních procesů? Určité bytí se může *nicovat* nepřetržitě, ale jen tak, že pokud se nicuje, zřiká se možnosti být zdrojem jiného fenoménu, i kdyby jím mělo být jiné nicování.

Zbývá ještě osvětlit oddělení, ono odpoutání stavů vědomí, jež je podmínkou každé negace. Zkoumáme-li předchozí stav vědomí považovaný za motivaci, poznáme zcela jasně, že mezi nynější a předcházející stav se nevsunulo *nic*. Tok času nebyl ve své kontinuitě přerušen: jinak bychom se dostali k neudržitelnému pojetí nekonečné dělitelnosti času a ke koncepci časového bodu nebo okamžiku jako meze dělitelnosti. Nedošlo ani k náhlému vniknutí neprůhledného elementu, který by oddělil dřívějšek od pozdějška asi tak, jako čepel nože rozděluje ovoce ve dvě. Nenastalo ani *oslabení* motivační síly dřívějšího vědomí, jež zůstává tím, čím je, a neztrácí nic ze své naléhavosti. To, co odděluje dřívější od pozdějšího, je právě *nic*. A toto *nic* je absolutně nepřekročitelné, a je tomu tak jedině proto, že je to *nic*. V každé překročitelné překážce je totiž něco pozitivního, co se dává jako to, co má být překonáno. V našem případě bychom však marně hledali odpor, který máme zlomit. Předchozí vědomí je neustále *tu* (byť i modifikované jako uplynulost) a udržuje nepřetržitě interpretační vztah k přítomnému vědomí, avšak na pozadí tohoto existenciálního vztahu je suspendováno a vyřazeno ze hry, je „uzávkováno“ přesně tak, jak je suspendována platnost světa uvnitř a vně toho, kdo praktikuje fenomenologickou *ἐποχή*. Aby proto lidská realita mohla popřít celý svět nebo jeho část, k tomu je bezpodmínečně nutné, aby už v sobě nesla nicotu jako *nic*, které odděluje její přítomnost od její minulosti. Ani to však ještě nestačí, protože *nic*, jaké tu máme na mysli, by nemělo ještě plný smysl nicoty: suspendování bytí, které by zůstalo nepojmenované, které by nebylo vědomím tohoto suspendování bytí, by přišlo zvenčí vědomí a způsobilo by jeho rozdělení ve dvě, čímž by se do absolutní průzračnosti vnesla neprůhlednost.¹⁵ Toto *nic* by ostatně nebylo vůbec negativní. Nicota, jak jsme viděli, je základem negace, protože ji v sobě nese

¹⁵ Viz Úvod, III.

a protože je negací jako bytí. Vědomé bytí musí proto konstituovat sebe samo ve vztahu ke své minulosti, avšak oddělené od této minulosti nicotou; musí být vědomím o přeryvu bytí, ale nikoli jako fenoménu, který snáší, nýbrž jako ona struktura, kterou jest. Svoboda je lidské bytí, jež suspenduje svou minulost vylučováním své vlastní nicoty. Nutno mít na paměti, že tato radikální původní nutnost být svou vlastní nicotou se neobjevuje u vědomí přerývané a u příležitosti jednotlivých negací: v psychickém životě není okamžik, kdy by se neobjevily negativní nebo tázací způsoby chování, alespoň jako sekundární struktury. Vědomí samo prožívá sebe nepřetržitě jako nicování svého minulého bytí.

Nepochybně může být nyní proti nám uplatněna námitka, kterou jsme sami několikrát použili: existuje-li nicující vědomí jen jako vědomí nicování, muselo by být možné určit a popsat nepřetržitý způsob vědomí, přítomný *jako* vědomí, jenž by byl vědomím nicování. Existuje takové vědomí? Zde se vynořuje nová otázka: je-li svoboda bytím vědomí, pak vědomí musí být jako vědomí svobody. Jakou formu bere na sebe toto vědomí svobody? Lidské bytí ve svobodě je svou vlastní minulostí (i svou vlastní budoucností) ve formě nicování. Nesvedla-li nás naše zkoumání ze správné cesty, pak pro lidské bytí, pokud si je vědomo, že je, musí existovat určitý způsob, jímž stojí tvář v tvář své minulosti i své budoucnosti jako jsoucí touto minulostí i touto budoucností, ale zároveň i jako jimi nejsoucí. Můžeme na tuto otázku dát bezprostřední odpověď: člověk si uvědomuje svou svobodu v úzkosti, neboli úzkost je způsob bytí svobody jako vědomí bytí, v úzkosti se svoboda ve svém bytí stává sama sobě otázkou.

Kierkegaard popisuje úzkost před vinou a charakterizuje ji jako úzkost před svobodou. Heidegger, o němž je známo, že ho ovlivnil Kierkegaard,¹⁶ považuje naopak úzkost za uchopení nicoty. Nezdá se nám, že by oba tyto popisy úzkosti byly v rozporu. Naopak, vzájemně se implikují.

Napřed je nutno dát za pravdu Kierkegaardovi: úzkost se odlišuje od strachu tím, že strach je strachem živých bytostí ze světa, kdežto

¹⁶ J. Wahl, *Etudes Kierkegaardienes: Kierkegaard et Heidegger*, Paris 1938.

úzkost je úzkostí ze sebe sama. Závrať je úzkost v té míře, v jaké se neobávám, že spadnu do propasti, nýbrž že se do ní vrhnu. Situace, jež vyvolává strach, poněvadž je s ní částečně spojeno nebezpečí, že změni zvnějšíška můj život a mé bytí, navodí úzkost v té míře, v jaké nedůvěřuji svým vlastním reakcím proti takové situaci. Dělostřelecká příprava předcházející útoku může vyvolat u vojáka, který je v její palbě, strach, ale úzkost naproti tomu se ho zmocní v okamžiku, jakmile se pokusí vymýšlet své chování proti palbě a začne se přitom sám sebe tázat, zda onu nebezpečnou dobu „vydrží“. Obdobně odvedený voják může mít na počátku války strach ze smrti, jakmile se ohlásí u své jednotky. Častěji však dochází k tomu, že má „strach z toho, že se strachuje“, to znamená, že pociťuje úzkost sám před sebou. Nebezpečné nebo ohrožující situace mívají převážně více hledisek: uvědomujeme si je pocitem strachu nebo pocitem úzkosti podle toho, zda máme za to, že situace působí na člověka nebo zda člověk působí na situaci. Muž, kterého právě zasáhla „tvrdá rána“ a při krachu burzy ztratil větší část svých prostředků, může mít strach z hrozící chudoby. Za okamžik nato se ho může zmocnit úzkost, začne lomit rukama (což je symbolická reakce na vnucující se, ale zatím zcela neurčitou aktivitu) a vykřikne: „Co mám dělat! Co mám jen dělat!“ Díváme-li se takto na strach a na úzkost, jedno vylučuje druhé, protože strach je nereflektované uchopení transcendentna a úzkost je reflexivním uchopením sebe sama: jedno vyrůstá z destrukce druhého a v právě uvedeném případě je normální průběh takový, že jedno nepřetržitě přechází v druhé a naopak. Existují však situace, v nichž se objevuje čirá úzkost, kterou nepředchází a po níž nenásleduje strach. Byla-li mi například udělena nová vysoká hodnota spjatá s delikátním a lichotivým posláním, mohu pociťovat úzkost při pomyslení, že možná nebudu schopen takové poslání splnit, aniž mám přitom nějaký strach z důsledků svého možného nezdaru.

Co znamená úzkost v oněch různých příkladech, jež jsem uvedl? Vraťme se k závratí. Závrať se ohlašuje strachem: jsem na úzké stezce podél propasti a není na ní žádné zábradlí. Propast vystupuje přede mnou jako něco, čeho je nutno se *vystříhat*, neboť představuje nebezpečí smrti. Současně si představuji několik příčin spjatých s universálním determinismem, které mohou tuto hrozbu smrti proměnit v realitu: mohu sklouznout na kameni a zřítit se do rokle, nebo suť stezky se může pod mými kroky propadnout. Při těchto různých

předtuchách jsem sám sobě dán jako věc, vůči všem takovým možnostem jsem pasivní, neboť přicházejí ke mně zvnějšíšku, vždyť i já jsem předmětem světa podřízeným universální přitažlivosti, takže tyto možnosti nejsou *mými* možnostmi. V tomto okamžiku se objevuje *strach*, zmocňující se mne samého v dané situaci jako zničitelného transcendentna uprostřed jiných transcendentních bytí, jako předmětu, který v sobě nese zdroj svého budoucího zmizení. Moje reakce na danou situaci bude z řádu reflexe: budu si dávat pozor na kameny na stezce a budu se snažit jít od jejího okraje co nejdále. Realizuji se tak, že odvracím od sebe všechny hrozné síly dané situace a projektuji před sebou určitý počet způsobů budoucího chování, jež mají oddálit ode mne hrozby světa. Způsoby takového chování jsou *mými* možnostmi. Strachu unikám tím, že se postavím na rovinu, kde *mé* vlastní možnosti zaujmou místo transcendentních pravděpodobností, při nichž se lidská aktivita nemohla uplatnit. Poněvadž tyto způsoby chování jsou *mými* možnostmi, nejeví se mi jako určené vnějšími příčinami. Nejenže není naprosto bezpečně jisté, že budou účinné, nýbrž není vůbec jisté zvláště to, že se prosadí, protože samy o sobě nemají dostatečnou existenci. Parafrazí Berkeleye lze říci, že jejich „bytí je vydržovaným bytím“ a že jejich možnost být spočívá jen v naší povinnosti „udržovat jejich bytí“.¹⁷ Z tohoto faktu plyne, že nutnou podmínkou jejich možnosti je možnost protikladného chování (nevšímat si kamenů na cestě, utíkat, myslet na docela jiné věci) a možnost opačného chování (vrhnout se přímo do propasti). Možnost, kterou učiníme *svou* konkrétní možností, se může objevit jako moje možnost jen tak, že se odrazí od pozadí souboru logických možností, jež jsou v dané situaci obsaženy. Jsou-li tyto možnosti zavrženy, pak jejich bytí je jen „vydržovaným bytím“, a jsem to právě já, kdo je udržuje v jejich bytí, a naopak jejich přítomné nebytí je to, že „nemusejí být vydržované“. Neodstraní je žádná vnější příčina. Já sám jsem permanentním zdrojem jejich nebytí a já se v nich angažuji; abych odhalil svou možnost, kladu jiné možnosti proto, abych je nicoval. Z toho by nevzešla úzkost, kdybych sám sebe dovedl uchopit ve svých vztazích se všemi těmito možnostmi jako příčinu vyvolávající příslušné účinky. Účinek definovaný

¹⁷ K možnostem se vrátíme ve druhé části tohoto díla.

jako moje možnost by byl v takovém případě přísně určený. Pak už by však přestal být *možností*, a stal se tím, co nastane. Kdybych se chtěl vyhnout úzkosti a závratí, stačilo by proto, abych *motiv* (pud sebezáchovy, dřívější strach atd.), nutící mě k odmítání situace, považoval za motivy *určující* mé dřívější chování, a to určující v tom smyslu, v jakém konkrétní těleso dané na určitém bodě určuje dráhu, kterou opisují jiná hmotná tělesa: musel bych proto sám v sobě postihnout přísný psychologický determinismus. Já však pociťuji úzkost právě proto, že způsoby mého chování jsou jen *možnosti*, z čehož plyne, že k odvrácení takové situace vytvářím sice soubor motivů, ale sám současně považuji tyto motivy za nedostatečné a neúčinné. V témže okamžiku, kdy uchopuji sebe sama jako *hrůzu* z propasti, uvědomuji si zároveň, že tato hrůza *není určujícím* faktorem mého možného chování. Tato hrůza navozuje v jednom smyslu opatrné chování a sama o sobě už je načrtává, avšak v jiném smyslu klade pozdější rozvíjení tohoto chování jen jako možnost, a to proto, že nepovažuji hrůzu za *příčinu* pozdějšího chování, nýbrž jen za výzvu, za požadavek atd. Viděli jsme však, že bytím vědomí je vědomí bytí. Nejde tu tedy o nějakou kontemplaci, které bych se mohl oddat až poté, co se hrůza již vytvořila: bytí hrůzy spočívá právě v tom, že se jeví sobě samé jako něco, co *není příčinou* chování, k němuž vyzývá. Stručně řečeno, abych se vyhnul strachu, který mne vydává transcendentní a přísně determinované budoucnosti, utíkám do reflexe, ale ta mi dokáže nabídnout jen nedeterminované budoucno. Z toho plyne, že vytvořím-li určitý způsob chování jako *možný*, uvědomuji si – právě proto, že je to *moje možnost* –, že mne *nic* nedokáže přimět k tomu, abych tento způsob chování i uskutečnil. Přesto jsem už i já sám v tomto budoucnu, vždyť za okamžik v zatáčce stezky k ní budu tíhnout všemi svými silami, a v tomto smyslu je tu již vztah mezi mým budoucím a mým přítomným bytím. Do samého nitra tohoto vztahu se však vloudila nicota: *nejsem* ten, kým budu. Nejsem jím především proto, že mne od něho odděluje čas. Za druhé nejsem, protože to, co jsem, není základem toho, co budu. Posléze pak z důvodu, že žádné nyní existující bytí nedokáže přísně určit, co budu. Poněvadž jsem však už tím, kým budu (jinak by mne nezajímalo být takový či onaký), *jsem tím, kým budu, takovým způsobem, že jím nebudu*. Svou hrůzou jsem nesen k budoucnu a hrůza se nicuje vytvářením budoucna jako možností. *Úzkostí* nazveme právě vědomí

být svým vlastním budoucnem po způsobu nebytí. A právě nicování děsu jako *motiv*u, zesilující děs jako *stav*, přivodí jako svůj pozitivní protějšek jiné způsoby chování (zvláště skok do propasti), jež se jeví jako moje *možné možnosti*. Jestliže mne *nic* nepřiměje k tomu, abych uchránil svůj život, *nic* mi nebrání v tom, abych se vrhl do propasti. Rozhodné chování vzejde z určitého *já*, jímž ještě nejsem. Já, kterým jsem, závisí tedy samo o sobě na *já*, kterým ještě nejsem, a to přesně v té míře, v jaké *já*, kterým ještě nejsem, nezávisí na *já*, kterým jsem. Závrať se objeví, když si uvědomím tuto závislost. Přistupuji k propasti a moje oči hledají mne samého v její hloubce. Od tohoto okamžiku rozehrávám své možnosti. Kloužu pohledem od povrchu propasti do její hloubky, představuji si svůj možný pád a symbolicky ho realizuji. Sebevražedné chování na základě faktu, že se stává „mou možnou“ možností, odhaluje současně možné motivy k jeho přijetí (sebevražda by ukončila úzkost). Takové motivy se naštěstí ukazují neúčinnými a neurčujícími už proto, že jsou to motivy něčeho teprve možného: nedokážou *přivodit* sebevraždu právě tak, jako moje hrůza z pádu mne neurčuje k tomu, abych se mu vyhnul. Taková protiúzkost zpravidla ukončí úzkost tím, že ji změní v nerozhodnost. Nerozhodnost přivolá zase rozhodnutí: náhle se vzdálíme od okraje strže a pokračujeme svou cestou.

Příklad, který jsme právě analyzovali, nám ukázal to, co bychom mohli nazvat „úzkostí z budoucnosti“. Existuje však ještě jiná úzkost, a to úzkost z minulosti. Je to úzkost, kterou pociťuje hráč, který se svobodně a upřímně rozhodl již nepokračovat ve hře, ale když se ocitne v blízkosti „zeleného stolu“, najednou zjišťuje, že se všechna jeho předsevzetí „hroutí“. Tento fenomén byl často vysvětlován tak, že při pohledu na hrací stůl se v nás probouzí tendence, jež se dostává do konfliktu s naším dřívějším rozhodnutím, a nakonec nás vzdor němu strhne. Takový výklad však neodpovídá skutečnosti, nehledě už ani na to, že při deskripci používá zvěčnělých pojmů a že zalidňuje ducha antagonistickými silami (jimiž se vyznačuje známý „zápas rozumu a vášní“ u moralistů). Ve skutečnosti se v našem nitru neodehrává *nic*, co by se mohlo přirovnat k vnitřnímu *sváru*, jako kdybychom vážili motivy a pohnutky před každým rozhodnutím. Dopisy Dostojevského o tom podávají dostatečné svědectví. Dřívější rozhodnutí „už víc nehrát“ je stále *zde* a ve většině případů hledá u něho hráč pomoc, jakmile se ocitne před hracím stolcem: vždyť ne-

chce hrát, nebo spíše si myslí, že už nechce hrát v souladu se svým věřejším rozhodnutím, a věří v účinnost svého rozhodnutí. Avšak v průběhu úzkosti si uvědomuje naprostou neúčinnost svého věřejšího rozhodnutí. Předchozí rozhodnutí je zajisté tady, ale je ztuhlé, neúčinné a *překonané* už samým faktem, že mám *o něm* vědomí. Toto rozhodnutí je ještě mým *já*, nakolik neustále uskutečňuji identitu se sebou samým prostřednictvím toku času, ale není už mým *já* v důsledku faktu, že je to rozhodnutí *pro* mé vědomí. Unikám mu a rozhodnutí samo nesplnilo poslání, jež jsem mu uložil. I tady jím *jsem* na způsob, že jím nejsem. Hráč si v onom okamžiku uvědomuje trvalou trhlinu v determinismu, nicotu, která ho odděluje od sebe sama: byl bych si tolik přál už nehrát, ba včera jsem plně pochopil celou situaci (hrozící zkázu, zoufalství mých příbuzných) a nahlédl, že tato situace mi *zakazuje* hrát. Zdálo se mi, že jsem vybudoval *skutečnou hráz* mezi hrou a sebou, ale najednou zjišťuji, že moje syntetické pochopení celé situace je už jen vzpomínkou, která patří do sféry představ a citů: má-li mi toto rozhodnutí znovu pomoci, musím je *svobodně a ex nihilo znovu učinit*. Je už jen jednou z mých možností, nic víc a nic méně, jako fakt hraní je jinou takovou možností. Musím znovu pocítit strach, že svou rodinu uvrhnu do zoufalství, a musím ten strach znovu *stvořit a prožít*, vždyť je za mými zády jen jako neživotný přelud a záleží jen na mně samém, abych ho opět oživil. Stojím sám a zcela nahý před pokušením jako včera večer. Uzavřel jsem se totiž do magického kruhu svého rozhodnutí, ale nyní s úzkostí zjišťuji, že *nic* mi nebrání v tom, abych znovu hrál. A touto úzkostí *jsem já*, protože už samým faktem, že se rozhoduji k existenci jako vědomí bytí, činím ze sebe toho, kdo *není* touto minulostí dobrých předsevzetí, *již jsem*.

Nemělo by smysl namítat, že jedinou podmínkou této úzkosti je neznalost v hloubce skrytého psychologického determinismu: jako bych cítil úzkost, protože neznám reálné a účinné pohnutky, jež ve stínu podvědomí určují mé jednání. První část naší odpovědi zní, že úzkost se nám nezjevila jako *důkaz* lidské svobody, nýbrž spíše svoboda před námi vyvstala jako nutná podmínka tázání. Chtěli jsme jen ukázat, že existuje specifické vědomí svobody a že toto vědomí je úzkost. Z toho plyne, že jsme chtěli postihnout úzkost v její bytostné struktuře jako vědomí svobody. Toto hledisko znamená, že existence psychologického determinismu by nemohla zmírnit výsledky naší

deskripce: buď je úzkost nepoznaná neznalost takového determinismu, takže pak uchopuje sebe samu jako svobodu, anebo se má za to, že úzkost je vědomím toho, že neznáme reálné příčiny svých činů. V takovém případě by úzkost vycházela z našich předtuch, z toho, co se krčí v hloubi nás samých, z nestvůrných motivů, jež najednou rozpoutají odsouzeníhodné činy. Kdyby tomu však tak bylo, jeví bychom se sobě jako *věci světa* a byli bychom sami sobě svou vlastní transcendentní situací. Pak by se úzkost rozplynula a ustoupila by *strachu*, neboť právě strach je syntetické uchopení transcendentna jako něčeho děsivého.

Tuto svobodu, jež se nám odhaluje v úzkosti, lze charakterizovat pomocí existence onoho *nic*, které se vloučí mezi motiv a akt. Můj akt se vymyká determinaci motivů nikoli *proto*, že jsem svobodný, nýbrž naopak, struktura motivů, jež jsou neúčinné, je podmínkou mé svobody. Na otázku, co je toto *nic*, zakládající svobodu, odpovídáme, že je nedovedeme popsat, neboť *není*, ale můžeme alespoň odhalit jeho smysl, protože se toto *nic* prostřednictvím lidského bytí a jeho vztahů s ním stalo již *žitým*. S motivem je spjata nezbytnost v tom smyslu, že má-li se motiv objevit, pak se objeví vždy jen jako korelát určitého vědomí motivu. Stručně řečeno: jakmile opustíme domněnku, že vědomí má své obsahy, musíme uznat, že *ve* vědomí není nikdy motiv. Motiv existuje jen *pro* vědomí. A právě proto, že se motiv může objevit jen jako jev, konstituuje sebe sama tak, že je neúčinný. Není pochyb, že motiv postrádá exterioritu časoprostorové věci, že neustále náleží k subjektivitě a že si ho uvědomuji jako *svůj* motiv, ale svou povahou je transcendentní v imanenci, a vědomí mu uniká už proto, že ho samo klade, neboť nyní přísluší vědomí, aby motivu přisoudilo jeho význam i smysl. *Nic*, které odděluje motiv od vědomí, se vyznačuje tedy transcendentní v imanenci. Tím, že vědomí vytváří sebe samo jako imanenci, nicuje *nic*, které propůjčuje vědomí existenci, jež je *pro* ně transcendentní. Vidíme však, že nicotu, jež je podmínkou každé transcendentní negace, lze osvětlit teprve na základě dvou jiných původnějších nicování: 1. vědomí *není* svým vlastním motivem, protože je *prázdné*, bez jakéhokoli obsahu. Tato skutečnost nás odkazuje na nicující strukturu *předreflexního cogito*; 2. vědomí stojí před svou minulostí i svou budoucností stejně, jako stojí před *já*, jímž je tak, že jím není. To odkazuje k nicující struktuře časovosti.

Nemůžeme dosud přistoupit k osvětlení těchto dvou druhů nicování, protože prozatím nemáme k dispozici k tomu potřebnou techniku. Zatím jen poznamenáváme, že vyčerpávající osvětlení negace je možno podat jen v rámci deskripce vědomí o sobě a časovosti.

Zde je na místě připomenout, že svoboda, projevující se úzkostí, se vyznačuje nepřetržitě obnovovaným závazkem stále a stále vytvářet *já*, které označuje svobodné bytí. Když jsme totiž právě ukázali na to, že moje možnosti vyvolávají úzkost, neboť záleží jen na *já* samém, bude-li udržena jejich existence, nechtěli jsme tím říci, že mé možnosti vyplývají z předem daného *já*, které pak v toku času přechází z jednoho vědomí do druhého. Hráč, který musí znovu uskutečnit syntetickou apercepci určité *situace*, jež mu zakazuje dále hrát, musí zároveň opět vynalézat *já*, jež „je v situaci“, a tuto situaci dovede zhodnotit. Toto *já* s veškerým apriorním a historickým obsahem je *podstatou* člověka. Úzkost jako manifestace svobody vůči svému *já* pak znamená, že člověk je vždycky od své esence oddělen nicotou. V této souvislosti je vhodné uvést Hegelova slova: „Wesen ist, was gewesen ist.“ Esence je, co bylo. Esence je všechno, co lze slovy vyjádřit o lidském bytí: toto bytí *jest*. Souhrn charakteristických znaků podává – v důsledku tohoto faktu – *osvětlení* určitého aktu. Avšak vždycky přesahuje onu esenci, vždyť je lidským aktem, jen když přesahuje jakékoli vysvětlení, jež se o něm podává, protože u člověka vše, co lze vyjádřit formulí „*jest* toto“, znamená, že „toto bylo“. Člověk s sebou neustále nese prejudikativní chápání své podstaty, avšak tento fakt sám způsobuje, že člověk je od tohoto pochopení oddělen nicotou. Esence je všechno to, co lidská realita na sobě postihuje jako *byvší*. A tady se právě objevuje úzkost jako uchopení *já*, pokud toto *já* existuje jen v modu nepřetržitého unikání z toho, co je; lépe řečeno: pokud si takovou existenci vytváří. Nikdy totiž nedokážeme uchopit *Erlebnis* jako živoucí důsledek té *povahy*, která je naše. Tok našeho vědomí vytváří krok za krokem tuto povahu, ale ta za námi stále zaostává a kráčí nám v patách jako permanentní předmět našeho retrospektivně zaměřeného chápání. Povaha vyvolává úzkost, jen když je pojímána jako požadavek, a ne jako útočiště.

V úzkosti pociťuje svoboda tíseň sama před sebou, a to tak, že *nic* ji ani nepodněcuje, ani nestrhává. Namítne se nám: podaná definice považuje svobodu za trvalou strukturu lidského bytí; podává-li úzkost svědectví o svobodě, měla by být nepřetržitým stavem mé afek-

tivity. Avšak úzkost pociťujeme jen výjimečně. Jak si vysvětlíme tak neobvyklý fenomén, jakým je úzkost?

Především je nutno poznamenat, že nejběžnější situace našeho života – takové situace, v nichž uchopujeme své možnosti tím, že je aktivně uskutečňujeme – nevyvstávají před námi v úzkosti, protože sama jejich struktura vylučuje způsob uchopování, který se realizuje v úzkosti. Úzkost je totiž poznání, že určitá možnost je právě *mou* možností, z čehož plyne, že úzkost vzniká, jakmile vědomí zjistí, že je odříznuto od své esence nicotou, nebo že je odděleno od budoucna svou vlastní svobodou. To znamená, že nicující nic mi odnímá jakoukoli omluvu a že současně to, co projektuji jako svou budoucnost, je vždycky již nicováno a redukováno na úroveň pouhé možnosti, protože budoucnost, jíž jsem, zůstává vně mého dosahu. Nutno však poznamenat, že v těchto různých případech máme co činit s časovou formou, pomocí níž se přenáším do budoucnosti nebo „se setkávám sám se sebou na druhém konci této hodiny, tohoto dne či tohoto měsíce“. Úzkost je obava, že se na té schůzce nesetkám sám se sebou, ba že se na ni ani nebudu chtít odebrat. Mohu se však zaplést do činů, jež mi odhalují moje možnosti právě v tom okamžiku, v němž je uskutečňuji. Při zapálení této cigarety se chápu své konkrétní možnosti nebo, chcete-li, své touhy zakouřit si. Přisunoutím archu papíru a pera dávám sám sobě nejbezprostřednější možnost práce na tomto díle: jsem už v něm angažován, a v okamžiku, kdy se vrhám do práce, odkrývám svou aktivitu. V tomto okamžiku zůstává zajisté nadále *mou* možností, neboť se každou chvíli mohu odvrátit od práce, mohu odsunout papír a našroubovat uzávěr na plnicí pero. Taková možnost přerušit činnost je však zatlačena do pozadí faktem, že můj prvotní úkon mi ji odhalil a ona nyní tíhne k tomu, aby vykristalizovala jako transcendentní a relativně nezávislá forma. Vědomí člověka *v akci* je nereflektovaným vědomím. Je to vědomí o nějaké věci a transcendentno, jež se mu odkrývá, má zvláštní povahu: je to *struktura* světa *vytyčující požadavek*, struktura, jež korelativně ve vědomí odkrývá složité vztahy prostřečnosti. Při psaní jednotlivých písmen se objevuje celá věta – ještě nedokončená – jako pasivní požadavek, aby byla napsána. Tato věta je smyslem písmen, jež píše, a o její výzvě nepochybuji, neboť nemohu psát jednotlivá slova, aniž je transcuduji směrem k ní, takže větu odkrývám jako nutnou podmínku smyslu jednotlivých slov, která píše.

Současně a v rámci konání samého se objevuje a organizuje komplex prostředků k něčemu odkazující (pero – inkoust – papír – řádky – okraj atd.), který sám o sobě nemůže být uchopen, ale vynořuje se v lůně transcendence, odhalující větu, kterou mám napsat, jako pasivní požadavek. Takto jsem angažován skoro ve všech každodenních konáních, vzal jsem na sebe riziko a při jejich uskutečňování a samým aktem jejich uskutečňování odkrývám své možnosti jako požadavky, jako naléhavosti, jako použitelnost prostředků. U každého takového výkonu zůstává zajisté možnost uvést tento akt v pochybnost, pokud odkazuje ke vzdálenějším a bytostnějším cílům jako ke konečným významům a k mým bytostným možnostem. Věta, kterou například píší, dává smysl jednotlivým písmenům, avšak věť propůjčí smysl teprve dílo, které chci vyprodukovat. Takové dílo je možností, u níž však mohu pocítit úzkost: je opravdu *mou* možností, ale nevím, budu-li moci na něm zítra pokračovat, protože zítra může moje svoboda uplatnit vůči tomuto dílu svou nicující moc. Úzkost však předpokládá, že já sám považuji dílo za *svou* možnost, takže se mu musím postavit přímo a uskutečnit k němu svůj vztah. Z toho plyne, že nestačí, abych o něm kladl jen objektivní otázky toho druhu jako např.: „Mám napsat tuto knihu?“, protože takové otázky mne jednoduše odkazují k širším objektivním významům, např.: „Je vhodné psát ji *právě nyní*?“ „Není to zbytečné opakování tématu, který už zpracovala jiná kniha?“ „Vzbudí námět knihy dostatečný zájem?“ „Byl důkladně promyšlen?“ atd. Všechny takové významy zůstávají transcendentní a předstupují jako hromada požadavků světa. Aby moje svoboda byla v souvislosti s knihou, kterou píší, prostoupena úzkostí, k tomu je třeba uvést tuto knihu do vztahu ke mně, což znamená, že musím jednak odkrýt svou *esenci* jako to, co jsem jakožto *bytí* (jsem ten, „kdo pojal úmysl napsat tuto knihu“, rozpracoval jsem její námět, měl jsem za to, že by bylo zajímavé takovou knihu napsat, a dostal jsem se do takového rozpoložení, že mne nikdo nedovede *pochopit*, nepřihlíží-li k tomu, že tato kniha se pro mne *stala* mou bytostnou možností), jednak musím odkrýt nicotu oddělující mou svobodu od této mé *esence* (byl jsem rozhodnut napsat tuto knihu, avšak nic, ani celé mé rozpoložení, mne nedokáže přinutit, abych takovou knihu napsal); posléze je třeba odhalit nicotu, která mne odděluje od toho, co budu (odkrývám permanentní možnost opustit ji jako samu podmínku možnosti napsat tuto knihu

a jako sám smysl mé svobody). Musím uchopit svou svobodu jako svou možnost při samém utváření knihy, neboť svoboda v přítomnosti i v budoucnosti je možnou ničitelkou toho, co jsem. Z toho plyne, že se musím postavit na půdu reflexe. Dokud setrávám na rovině aktů, je kniha, již hodlám napsat, jen vzdáleným a zatím jen předpokládaným významem aktů, který mi odhaluje moje možnosti: je jen jejich implikací, není tematizována a není kladena sama o sobě, neboť není ještě „předmětem otázek“. Není zatím považována ani za nutnou, ani za nahodilou, nýbrž je to jen trvalý a vzdálený smysl, na jehož základě mohu pochopit to, co nyní píšu. V důsledku toho je tato kniha chápána jako *bytí*, z čehož plyne, že své větě mohu propůjčit určitý smysl jen tak, že z knihy učiním *jsoucí základ*, z něhož se vynoří moje nynější a jsoucí věta. V každém okamžiku jsme vrháni a zaplétáni do světa. To znamená, že konáme činy dříve, než klademe své možnosti, a že tyto možnosti, odhalované jako uskutečněné nebo odkrývané během uskutečňování, odkazují k těm souvislostem smyslu, jehož zproblematizování by vyžadovalo speciální úkony. Budík, který ráno zvoní, odkazuje na možnost jít do práce, jež je *mou* možností. Pochopit zvonění budíku jako výzvu znamená vstát. Sám úkon vstávání je tedy uklidňující, protože se vyhýbá otázce: „Je práce *mou* možností?“, a proto mne neuvrhne do postavení, v němž bych si mohl zvolit kvietismus, odmítnout práci, a nakonec odmítnout svět a smrt. Stručně řečeno: postihnout smysl zvonění budíku značí při jeho výzvě ihned vstát, což mne uchrání před úzkostným nazřením toho, že jsem to já, kdo propůjčuje budíku jeho požadavek: já a jedině já. Obdobně takzvaná každodenní morálka vylučuje etickou úzkost. Etická úzkost se objevuje, jakmile vstupuji do svého původního vztahu k hodnotám. Ty totiž uplatňují požadavky, jež usilují o zdůvodnění. Takovým zdůvodněním nemůže v žádném případě být *bytí*, protože každá hodnota, jež by zakládala svou ideální povahu na svém bytí, by okamžitě přestala být hodnotou a uskutečnila by heteronomii mé vůle. Hodnota čerpá své bytí ze svého požadavku, a nikoli svůj požadavek ze svého bytí. Hodnota se nevystavuje kontemplativní intuici, která by ji uchopila jako *jsoucí* hodnotu, čímž by ji zbavila nároků na mou svobodu. Avšak právě naopak se může odhalit jen aktivní svobodě, která jí propůjčuje existenci hodnoty jen na základě faktu, že ji za takovou uznává. Z toho plyne, že moje svoboda je jediným základem hodnot a že *nic*, absolutně *nic*, mne neospra-

vedlňuje přijmout tu či onu stupnici hodnot. Jakožto bytí, jehož zásluhou existují hodnoty, jsem bez ospravedlnění. A moje svoboda je prostoupena úzkostí z toho, že je základem hodnot bez základu. Svobodu kromě toho zneklidňuje úzkost z toho, že hodnoty, odhalující se bytostně svobodě, se nemohou odhalit, aniž jsou zároveň problematizovány, neboť možnost zvrátit stupnici hodnot se mi komplementárně jeví jako *moje* možnost. Tato úzkost před hodnotami je uznáním ideality hodnot.

Obvykle je však můj postoj vůči hodnotám uklidňující. Je tomu tak, protože ve světě hodnot jsem opravdu angažován. Úzkostí prostoupené vnímání hodnot jakoby udržovaných ve svém bytí mou svobodou je fenomén sekundární a zprostředkovaný. Svět se svou naléhavostí je sférou bezprostředna a v takovém se angažují; moje činy probouzejí hodnoty, jako by vyplašovaly koroptve, mým rozhodčením je mi dána hodnota opačná, „nízkost“, a v mém obdivu je mi dána hodnota „šlechtnost“. A zejména moje reálná poslušnost obrovskému množství tabu mi ukazuje, že tato tabu fakticky existují. Občané, kteří se sami nazývají „pocivými občany“, nejsou pociví teprve od okamžiku, kdy se zamysleli nad mravními hodnotami: od samého počátku, kdy se objevili na světě, jsou totiž vrženi do způsobu chování, jehož smyslem je pocivost. Pocivost se takto domohla svého bytí a už nemůže být problematizována. Hodnoty jsou rozsety na mé cestě jako tisíce drobných reálných požadavků, podobajících se tabulkám se zákazem vstupu na trávník.

Bezprostředně nás obklopující svět, jak se nabízí našemu nereflektovanému vědomí, má zvláštní charakter: neobjevujeme se v něm *napřed* sami sobě, abychom *pak* byli vrženi do různých akcí. Naše bytí je bezprostředně „v situaci“, vynořuje se v jednotlivých akcích a poznává sebe samo především potud, pokud se odráží od těchto akcí. Odkrýváme tedy sebe samé ve světě zalidněném požadavky, uprostřed projektů, jež jsou „v průběhu realizace“: píší, zakouřím si, mám schůzku s Petrem, nesmím zapomenout odpovědět Simonovi, nemám právo skrývat dále pravdu před Claudem. Všechna tato drobná pasivní očekávání od reálna a všechny tyto banální a každodenní hodnoty čerpají svůj smysl z prvního projektu mne samého, který je první volbou mne samého ve světě. Právě tento projekt mne samého směrem k první možnosti, který způsobuje, že existují hodnoty, výzvy, očekávání, ba že vůbec existuje svět, se mi však objevuje jen

vně světa, jako abstraktní a logický smysl a významová náplň mých činů. Před úzkostí nás chrání ostatně mnoho konkrétních záštíť ve formě budíků, tabulek se zákazem, daňových příznání, policistů atd. Jakmile se však akce ode mne vzdálí, a já jsem odkázán sám na sebe, abych se přenesl do budoucna, pak ihned poznávám, že jsem na tom stejně jako spáč, který musí dát smysl zvonícímu budíku, jako muž na procházce, který si v souladu s nápísem zakáže vstoupit na záhon nebo trávník, jako ten, kdo dá příkazu nadřazeného veškerou naléhavost, jako spisovatel, který se rozhoduje o zájmu, jaký má přikládat knize, na níž pracuje, a posléze jako ten, kdo způsobuje, že existují hodnoty, jež svými požadavky určují jeho konání. Vynořuji se sám a prosycen úzkostí, čelím-li jedinému a prvotnímu projektu, který vytváří mé bytí, neboť všechny bariéry a všechny záštíť se hroutí nicovaně vědomím mé svobody: není pro mne žádného útočiště, a ani nemohu takové útočiště hledat u některé hodnoty, protože jsem to já, kdo udržuje hodnoty v bytí. Není nic, co by mne dovedlo zajistit proti mně samému, odříznutému od světa a od mé esence tou nicotou, kterou *jsem*; mám realizovat smysl světa a smysl mé esence: rozhoduji o něm sám, a bez ospravedlnění a bez omluvy.

Úzkost je tedy reflexivní uchopení svobody skrze ni samu, a v tomto smyslu je úzkost zprostředkováním. Ačkoli je bezprostředním uvědoměním si sebe sama, vynořuje se z negace výzev světa a objevuje se, jakmile se vymaním ze světa, v němž se angažuji, abych uchopil sebe sama jako vědomí s předontologickým pochopením své esence a prejudikativním smyslem pro své možnosti. Úzkost je opakem ducha vážnosti, který pojímá hodnoty z pozic světa a spočívá v uklidňující a zvěčňující substancializaci hodnot. V ovzduší vážnosti vymezují sebe sama z pozice objektu a ponechávám stranou všechny akce, jež právě neuskutečňuji, jako *a priori* nemožné; smysl, který moje svoboda dala světu, chápu jako smysl přicházející ze světa a vytvářející mé závazky a mé bytí. V úzkosti naopak považuji sebe sama za zcela svobodného, ale zároveň mám pocit, že nemohu jednat jinak, než že svět dostává smysl ze mne.

Nesmíme se však domnívat, že postačí přenést se na rovinu reflexe a zamyslet se nad vzdálenými nebo bezprostředními možnostmi, abychom sebe uchopili v *čiré* úzkosti. Při každé reflexi vzniká úzkost jako struktura reflexivního vědomí, pokud pozoruje reflektované vědomí. Vůči své vlastní úzkosti mohu však zaujmout různé způ-

soby chování, zvláště únikové. Zdá se totiž, jako by naše bytostné a bezprostřední chování tváří v tvář úzkosti byl útěk. Psychologický determinismus je především omluvným způsobem chování nebo, chcete-li, základem všech omluvných způsobů chování, a teprve potom se stal teoretickou koncepcí. Je reflexivním způsobem chování vůči úzkosti. Tvrdí, že v našem nitru jsou antagonické síly, jejichž typ existence lze srovnat s existencí věcí, snaží se vyplnit prázdno, jež nás obklopuje, navázat svazky mezi minulostí a přítomností a mezi přítomnem a budoucnem, vybavuje nás *přirozeností*, produkující naše činy, a z těchto činů vytváří transcendentno a propůjčuje jim setrvačnost a vnějškovost, které přenášejí svůj základ do jiné věci než do nich samých. Setrvačnost a vnějškovost působí neobvyklejše konejšivě, protože vytvářejí nepřetržitou hru *omluv*. Psychologický determinismus popírá transcendenci lidské reality, jejíž zásluhou se v úzkosti transcendence vynořuje a překračuje vlastní esenci člověka, a tím, že nás redukuje na to, že *jsme vždycky jen to, co jsme*, do nás současně zavádí absolutní pozitivitu bytí v sobě, čímž nás znovu integruje v lůně bytí.

Tento determinismus, chránící nás v reflexi proti úzkosti, se však nedává jako bezprostřední reflexivní názor. Nesvede nic proti *evidenci* svobody, a proto se dává jako důvěra v útočiště, jako ideální cíl, k němuž můžeme utéci v úzkosti. Ve filosofické oblasti se to projevuje faktem, že determinističtí psychologové ani zdaleka netvrdí, že svůj názor zakládají na čirých danostech niterného sebezpozorování. Předkládají ho jako vyhovující hypotézu, jejíž hodnota tkví v tom, že vyhovuje faktorům – nebo ho kladou jako nutný postulát k vybudování psychologie. Připouštějí existenci bezprostředního vědomí svobody, což odpůrci vyvracejí s pomocí „důkazu skutečného bezprostředním uchopením vnitřního smyslu“. Diskuse tohoto vnitřního odhalení se pak jednoduše týká *hodnoty* tohoto vnitřního odhalení, takže nikdo nezkoumá názor, který jako bezprostřední poznání nám umožňuje pochopit sebe jako prvotní příčinu svých stavů a svých aktů. Zbývá jen, aby každý z nás měl možnost pokusit se učinit z úzkosti něco zprostředkovaného, a to tak, že se postaví nad ni a bude ji *soudit* jako iluzi, jejímž zdrojem je naše nevědomost o skutečných příčinách našich činů. Vyvstává pak otázka stupně důvěry v toto zprostředkování. Je úzkost odzbrojena tím, že ji posuzujeme? Zjevně ne. Nicméně se tu objevuje nový fenomén, postupné odpou-

távání pozornosti od úzkosti, a tento proces v sobě opět předpokládá schopnost nicovat.

Determinismus, který je buď postulátem nebo hypotézou, by sám o sobě toto rozptylování nebyl s to založit. Víra v determinismus je naprosto konkrétní snaha o únik, která působí v oblasti reflexe samé. Především je to pokus o odpoutání ve vztahu k opačným možnostem *mé vlastní sféry* možného. Konstituují-li sebe jako porozumění nějaké možnosti, jako *mé* možnosti, musím uznat existenci této možnosti na konci svého projektu a uchopit ji jako sebe sama, tam, v budoucnu, mne očekávajícího a odděleného ode mne nicotou. V tomto smyslu chápu sám sebe jako prvotní zdroj svých možností, což se obvykle nazývá vědomím svobody. Mluví-li stoupenci svobodné vůle o intuitivním uchopení vnitřního smyslu, mají na mysli právě tuto strukturu vědomí, a jen ji. Stává se však, že *se* současně snažím *odpoutat* od vytváření jiných možností, jež jsou s *mou* sférou možného v rozporu. Přesně vzato, nemohu dělat nic jiného, než klást jejich existenci tímž aktem, který zvolenou možnost konstituuje jako *mou* možnost. Nemohu jednat jinak, než z nich vytvářet své *živé* možnosti, to jest takové, jež *se mohou stát* *mými* možnostmi; snažím se však na ně dívat jako na něco, co je nadáno transcendentním a čistě logickým bytím, tedy jako na věci. Jestli na myšlenkové rovině uchopím možnost napsat knihu jako *svou* možnost, dopouštím, aby se mezi touto možností a mým vědomím objevilo nebytí, jež tuto možnost vytváří a jehož zásluhou tuto možnost stále považuji i za *svou* možnost onu knihu vůbec nenapsat. Vůči možnosti knihu nenapsat se pokouším chovat tak, jako by to byl pozorovatelný předmět, a nechám se prostoupit tím, co v něm chci vidět: pokusím se ho pojímat jen jako něco, co stojí za zmínku kvůli paměti, ale co se mne jinak netýká. Vůči mně se musí stát jen vnější možností, jako je pohyb ve vztahu k této nehybné kulečnickové kouli. Kdybych toho mohl dosáhnout, ztratily by svou účinnost antagonistické možnosti, jež byly vytvořeny proti *mé* sféře možností jako logické entity; už by mne neohrožovaly, neboť by byly *vně*, a obklopovaly by *mé* možnosti jen jako čistě *myslitelné* eventuality, to jest jako eventuality *myslitelné rovněž i druhým*, anebo jako *možnosti nějakého* druhého člověka, jenž by se ocitl v téže situaci, v jaké jsem já. Tyto eventuality by patřily k objektivní situaci jako transcendentní struktura. Nebo jinak a s použitím Heideggerovy terminologie lze říci: *já* napíši tuto knihu, ale

mohla by se také nenapsat. Takto bych si zastřel, že jsou *mnou samým* a imanentními podmínkami možnosti mé sféry možného. Uchovaly by v sobě alespoň tolik bytí, aby mé sféře možného udržely charakter libovůle a svobodné možnosti svobodné bytosti, ale ztratily by svůj hrozivý ráz: už by mne *nezajímaly*, zvolená možnost by se faktem volby jevila jako moje jediná konkrétní možnost, takže nicota, dělící mne od ní a propůjčující jí právě její charakter být touto možností, by v důsledku toho byla naplněna.

Únik před úzkostí není však jen snahou uhýbat před budoucnem, nýbrž se rovněž pokouší zneškodnit hrozbu minulosti. Snažím se prchnout před svou transcendencí samou, pokud nese a překonává mou esenci. Tvrdím, že *jsem* svou esencí na způsob bytí v sobě. Současně však odmítám považovat tuto esenci za to, co bylo samo historicky vytvořeno a co v sobě obsahuje akt tak, jako kruh obsahuje své vlastnosti. Chápu svou povahu – nebo se alespoň snažím ji chápat – jako počátek svých možností, a vůbec nepřipouštím, že by mohla mít svůj počátek sama v sobě. Tvrdím proto, že čin je svobodný, je-li přesným odrazem mé esence. Tuto svobodu, jež by mne znepokojovala, kdyby byla svobodou *před* mým *Já*, se však kromě toho snažím přenést do hloubi své esence, tedy do nitra svého *Já*. Přáli bychom si spatřovat ve svém *Já* malého boha, který v nás přebývá a je vybaven svobodou jako metafyzickou silou. Pak už by to nebylo mé bytí, jež by bylo svobodné jako bytí, nýbrž svobodné by bylo moje *Já* v hloubi mého vědomí. Jde tu o neobvykle uklidňující fikci, protože svoboda byla pohroužena do hloubky neprůhledného bytí: svoboda by se stala jednou z vlastností mé esence potud, pokud esence není průzračností a je transcendencí v imanenci. Stručně řečeno: je třeba, abych uchopil svou svobodu ve svém *Já* jako svobodu *druhého*.¹⁸ Hlavní náplň této fikce je zřejmá: moje *Já* se stává původcem svých činů, jako druhý je zase původcem svých, neboť v obou případech jde už o konstituovanou osobu. Tato osoba zajisté žije a mění se, ba lze připustit, že každý její čin může přispět k její proměně, ale všechny tyto harmonické a kontinuální proměny se chápou naprosto biologicky. Všechny se podobají proměnám, jež mohu zjistit u svého přítele Petra, když se s ním znovu setkám po určitém odloučení. Těmto

¹⁸ Srv. III. část, 1. kap.

uklidňujícím požadavkům Bergson výslovně vyhověl, když budoval svou teorii o hlubinném *Já*, které trvá a utváří se, je neustále současné s vědomím, jež o něm mám a jež je nemůže nikdy překonat; toto *Já* není na počátku všech mých aktů jako živelná moc, nýbrž jako otec plodící své děti, takže akt, který nevyplývá z esence s přísnou důsledností, a je proto nepředvídatelný, s ní udržuje uklidňující vztah a podržuje rodinnou podobu: čin jde dále než esence, setrvává však v jejím směru, a i když se vyznačuje určitou neredukovatelností, poznáváme se v něm a dozvídáme se o sobě tak, jako se otec poznává ve svém synovi, pokračujícím v jeho díle, a dozvídá se tak o sobě. Bergson touto projekcí svobody – již uchopujeme v sobě – do psychického předmětu, jakým je *Já*, přispěl k zastírání naší úzkosti, ale na úkor vědomí. Co Bergson takto vytvořil a popsal, není naše svoboda, jak se jeví sobě samé, nýbrž je to *svoboda druhého*.

Takový je tedy soubor pochodů, jimiž se snažíme si zastřít svou úzkost. Uchopujeme svou možnost a vyhýbáme se rozvažovat o jiných možnostech, jež se nám zdají být možnostmi přesně neurčeného druhého: tuto svou možnost nechceme vidět tak, že je udržována v bytí čistou nicující svobodou, nýbrž se ji snažíme chápat jako něco, co bylo vytvořeno již konstituovaným předmětem, který není nic jiného než naše *Já*, viděné a popisované jako *osoba* druhého. Z prvního bezprostředního poznání bychom si chtěli uchovat to, co nám dalo naši nezávislost a odpovědnost, ale chceme oslabit vše, co v něm jest jako původní nicování; vždy jsme ostatně připraveni hledat útočiště ve víře v determinismus, jakmile nás svoboda tíží a potřebujeme nějakou omluvu. Prcháme proto před úzkostí a snažíme se zmocnit sebe *zvnějšku* jako *druhého* nebo jako *věci*. To, co obvykle nazýváme odhalení vnitřního smyslu nebo prvotní intuice naší svobody, v sobě nemá nic původního: jde o již konstruovaný proces, jehož cílem je výslovně zastřít úzkost, jež je pravou „bezprostřední daností“ naší svobody.

Podaří se nám těmito různými konstrukcemi udusit nebo zastřít svou úzkost? Je zcela očividné, že se nám nemůže podařit ji potlačit, protože my sami *jsme* úzkostí. Pokud je i její zastření možné, je nutné – kromě toho, že zvláštní povaha vědomí a její průzračnost nám brání, abychom chápali tento výraz doslova – povšimnout si zvláštního druhu chování, jež takto označujeme: vnější předmět dokážeme zastřít, protože existuje nezávisle na nás; ze stejného důvodu od

něho můžeme odvrátit svou pozornost nebo svůj pohled prostě tím, že jednoduše upřeme zrak na některý jiný předmět: od tohoto okamžiku se každá realita – moje i předmětu – vrací ke svému vlastnímu životu a nahodilý vztah, který sjednocoval vědomí a věc, zaniká, aniž tím jednu či druhou existenci změnil. *Jsem-li* však tím, co chci zakrýt, celá otázka vypadá úplně jinak: mohu totiž chtít „nevidět“ určitý aspekt svého bytí jen tehdy, jsem-li už dobře obeznámen s aspektem, který nechci vidět. To znamená, že už ho ve svém bytí musím nalézt, abych se mohl od něho odvrátit; musím na něj dokonce stále myslet, abych se mohl vystříhat toho na něj nemyslet. Je třeba tomu rozumět tak, že musím nejen nevyhnutelně stále s sebou nést to, čemu chci uniknout, nýbrž i mít stále před očima předmět, před nímž utíkám, abych mu unikl, což znamená, že úzkost, intencionální cíl úzkosti a únik před úzkostí k uklidňujícím mýtům musí být dány společně v témže vědomí. Stručně řečeno: utíkám proto, abych o tom nic nevěděl, ale nedokážu nic nevědět o tom, že utíkám, a únik před úzkostí není nic jiného než způsob, kterým si úzkost uvědomuji. Úzkost se tedy nedá ani zastřít, ani se jí nelze vyhnout. Nicméně není možné, aby utíkat před úzkostí bylo totéž jako být úzkostí: jsem-li svou úzkostí a současně před ní utíkám, pak to předpokládá, že vůči tomu, co jsem, mohu zaujmout decentrovaný postoj, že mohu být úzkostí ve formě „nebýt jí“ a že dokážu v hloubce samé úzkosti disponovat nicující mocí. Tato nicující moc nicuje úzkost, pokud před ní utíkám, a nicuje sebe samu, pokud jí jsem, abych jí unikl. To právě nazýváme neupřímností. Nejde tedy o vymýcení úzkosti z vědomí nebo o její proměnu v neuvědoměný psychický fenomén: jde jednoduše o to, že při uchopení úzkosti, jíž jsem, se mohu stát neupřímným a že tato neupřímnost, určená k tomu, aby zaplnila nicotu, jíž *jsem* ve vztahu k sobě samému, obsahuje v sobě právě tu nicotu, kterou potlačuje.

Jsme u cíle první etapy našeho zkoumání. Zamyšlení nad negací už nás nemůže přivést dále. Negace nám však vyjevila existenci zvláštního druhu chování: vyjevila nám způsob chování vůči nebytí, jež předpokládá zvláštní transcendenci, vyžadující samostatné zkoumání. Máme tedy před sebou dva druhy lidské ek-stase: jedna nás vrhá do jsoucna v sobě a druhá nás zapojuje do nebytí. Náš první problém pouhých vztahů člověka k bytí se tím, jak se zdá, velmi komplikuje. Možná však získáme cenné informace k pochopení kaž-

dé transcendence, jestliže svou analýzu transcendence s ohledem na nebytí dovedeme až do samého konce. Z našeho zkoumání nemůžeme ostatně vyloučit problém nicoty: *chová-li* se člověk vůči bytí v sobě určitým způsobem – a naše filosofické tázání je druhem takového chování –, pak tak činí, protože není tímto bytím. Opět tedy nalézáme nebytí jako podmínku transcendence k bytí. Musíme se proto pustit do problému nicoty a zabývat se jím, dokud ho zcela nevyjasníme.

Úvaha nad tázáním a nad negací nám přinesla užitek, jaký se dal očekávat. Dostali jsme se odtud – odkazem – k empirické svobodě jako nicování člověka v nitru časovosti a jako nezbytné podmínce transcendentního postižení negativit. Nyní ještě zbývá zdůvodnit samu tuto empirickou svobodu. Není možné, aby byla původním nicováním a základem jakéhokoli nicování. Fakticky však přispívá k vytváření transcendencí v imanenci, které podmiňují všechny negativní transcendence. Avšak sám fakt, že transcendence empirické svobody se konstituují v imanenci jako *transcendence*, ukazuje, že jde o druhotné nicování, které předpokládá existenci původní nicoty: jde jen o stadium v analytickém regresivním postupu, jenž nás vede od transcendencí nazvaných „negativity“ až k bytí, jež je svou vlastní nicotou. Je očividně třeba nalézt základ každé negace v nicování, které by se uskutečňovalo v *samém nitru imanence*. Ukáže se, že původní čin, kterým se člověk sám pro sebe stává svou vlastní nicotou, musíme hledat v absolutní imanenci, v čisté subjektivitě okamžitého *cogito*. Jaké musí být vědomí ve svém bytí, aby se člověk v něm a z něho vynořil ve světě jako bytí, které je svou vlastní nicotou a jímž nicota přichází na svět?

Zdá se, jako by nám tu chyběl vhodný nástroj k vyřešení tohoto nového problému: zápor totiž přímo angažuje jen svobodu. Nabízí se otázka, zda bychom ve svobodě samé neměli hledat způsob chování, který by nám umožnil postoupit kupředu. Již jsme se však setkali se způsobem chování, který nás dovede až na práh imanence a který přesto zůstává dostatečně objektivní, abychom mohli objektivně odhalit podmínky pro uskutečnění tohoto chování. Což jsme před chvílí nenaznačili, že při neupřímnosti jsme v jednotě jednoho z těchto vědomí *byli* úzkostí, *abychom jí unikli*? Má-li být neupřímnost možná, pak je tedy nutné, abychom se v témže vědomí setkali s jednotou bytí a nebytí: s bytím pro nebytí. Neupřímnost bude proto nyní před-

mětem našeho tázání. Aby člověk mohl klást otázky, je třeba, aby mohl být svou vlastní nicotou. Z toho plyne, že může být u zdroje nebytí v bytí jen tehdy, pokud se jeho bytí samo v sobě a skrze sebe samo prosytí nicotou: takovým způsobem se v časovém bytí lidské reality objevují transcendence minulosti i budoucnosti. Neupřímnost je však vždycky záležitostí konkrétního okamžiku. Čím musí být vědomí v konkrétním okamžiku předreflexivního *cogito*, má-li být člověk schopen neupřímnosti?

Druhá kapitola Neupřímnost

I

Neupřímnost a lež

Lidské bytí je nejen bytí, které odhaluje negativity ve světě, nýbrž dovede zaujmout negativní postoje i vůči sobě samému. V úvodní části jsme definovali vědomí jako bytí, „jemuž v jeho bytí jde o bytí, pokud toto bytí implikuje bytí, jež je jiné než ono samo“. Nyní, když jsme vysvětlili tázání, můžeme tuto definici vyjádřit takto: „Vědomí je bytí, v jehož vědomém bytí jde o nicotu tohoto bytí.“ Při zákazu nebo *vetování* například popírá lidské bytí transcendenci mířící do budoucna. Tento zápor však není konstatující. Moje vědomí pouze *nepočítá* s nějakou negativitou, nýbrž samo sebe-konstituuje v hloubi své bytosti jako nicování určité možnosti, kterou jiná lidská realita projektuje jako *svou* možnost. Vědomí se proto musí vynořit ve světě jako *Ne*, takže rab pojímá svého pána napřed jako *Ne*, a stejně tak se jeví stráž zajatci, který chce uprchnout. Existují dokonce lidé (strážníci, dozorcí, hlídači atd.), jejichž sociální realita je veskrze jen toto *Ne*: budou žít a zemřou, aniž byli na zemi něčím jiným než tímto *Ne*. Jiní lidé nesou *Ne* v samé své subjektivitě a utvářejí se v nepřetržitý zápor: smysl a funkce toho, co Scheler nazývá „člověkem resentimentu“, je právě *Ne*, zápor. Existují však ještě subtilnější způsoby chování, jejichž popis by nás mohl přivést až do nejhlubšího nitra vědomí: ironie je jedním z nich. Při ironii ničí člověk týmž aktem to, co klade, navozuje víru, aby se mu nevěřilo, tvrdí něco, aby to popřel, a popírá, aby tvrdil, vytváří pozitivní předmět, který ale nemá jiné bytí než svou nicotu. Negativní postoje vůči sobě samému umožňují položit novou otázku: čím musí být člověk ve svém bytí, aby měl možnost sám sebe popřít? Nepůjde nám však o zkoumání postoje

„negace sebe sama“ v celé jeho obecnosti. Způsoby chování, jež spadají do této skupiny, jsou velmi různé, a kdybychom je chtěli všechny prozkoumat, hrozilo by nám nebezpečí, že získáme jen abstraktní formu. Považujeme za vhodnější vybrat a prozkoumat určitý postoj, který je pro lidskou realitu podstatný, a přitom je takový, že vědomí při něm nezaměřuje svou negaci k vnějšku, nýbrž k sobě samému. Zdá se nám, že špatná víra neboli *neupřímnost* je právě takovým postojem.

Neupřímnost bývá často ztotožňována se lží. Nečiní se rozdíl mezi osobou, která vykazuje znaky neupřímnosti, nebo která sama sobě lže. Jsme ochotni připustit, že neupřímnost je totéž jako sebeobelhávání, ale pouze pod podmínkou, že je nutno odlišit sebeobelhávání od lži vůbec. Lež je negativní postoj, v čemž panuje shoda. Tato negace však nemíří k samému vědomí, nýbrž výlučně k transcendentnu. Podstata lži spočívá totiž v tom, že lhář zná dokonale pravdu, kterou zastírá. Nelže ten, kdo nezná pravý stav věci, nelže ten, kdo šíří omyl, jehož je sám obětí, nelže ten, kdo se mýlí. Ideálem lháře by bylo cynické vědomí, které v sobě stvrzuje pravdu, ale slovy ji popírá, a samo pro sebe popírá i tuto negaci. Tento dvojí negativní postoj se týká transcendentna: vyslovený fakt je transcendentní, protože neexistuje, a první negace se týká *pravdy*, tj. zvláštního druhu transcendence. Pokud pak jde o negaci v mém nitru, kterou uskutečňují korelativně s tvrzením pravdy pro mne, týká se *slov* a tedy nějaké události ve světě. Vnitřní dispozice lháře je ostatně pozitivní; takže by mohla být předmětem afirmativního soudu: lhář má úmysl klamat a nesnaží se ani zakrýt tento úmysl, ani zastířit průzračnost vědomí. Lhář se právě naopak odvolává na toto vědomí, když se rozhoduje o druhotných chováních, neboť průzračné vědomí vystupuje jasně jako regulující kontrola všech postojů. Pokud jde o ostentativně projevanou intenci mluvit pravdu („Nechtěl bych vás oklamat, opravdu, zapřísahám vás“ atd.), je nepochybně předmětem vnitřní negace, avšak lhář ji proto ještě neuznává za *svůj* úmysl. Je to intence hraná, zastřená, je to intence jiné osoby, kterou hrají a představují před zrakem svého partnera, s nímž mluvím, avšak hraná osoba je transcendentní, poněvadž *neexistuje*. Lež neuvádí proto do hry vnitřní strukturu vědomí v konkrétním přítomném okamžiku, neboť všechny negace, z nichž je lež složena, se týkají předmětů, jež v důsledku tohoto faktu jsou z vědomí vyhoštěny. Lež tedy nevyžaduje zvláštní

ontologické zdůvodnění a všechny explikace, jež vyžaduje existence negace vůbec, jsou platné beze změny, i když jde o klamání. Definovali jsme nepochybně ideální lež; zajisté se často stává, že lhář je více či méně obětí své vlastní lži a že je o ní napůl přesvědčen: tyto běžné a vulgární formy lži jsou však také jejími zakrnělými aspekty a představují článek mezi lží a neupřímností. Lež je transcendentní způsob chování.

Lež je totiž přirozený fenomén toho, co Heidegger nazývá *Mit- Sein*. Lež předpokládá existenci *mou*, existenci *druhého*, mou existenci *pro* druhého a existenci druhého *pro* mne. Není proto těžké pochopit, že lhář musí s plnou jasnozřivostí lež projektovat a že musí mít zcela jasnou představu o lži i o pravdě, kterou mění. Postačí, aby zásadní nejasnost zakryla *druhému* jeho úmysly, nebo stačí, aby druhý považoval lež za pravdu. Pomocí lži vědomí stvrzuje, že svou povahou existuje jakoby *skryté před druhým* a ke svému prospěchu využívá ontologického dualismu, jaký je mezi mým *já* a *já* druhého.

Totéž by platilo pro špatnou víru neboli neupřímnost, kdyby – jak jsme naznačili – byla lží *sobě samému*. Zajisté že tomu, kdo se chová neupřímně, záleží na tom, aby zamaskoval nepříjemnou pravdu nebo aby příjemný omyl vydával za pravdu. Neupřímnost má tedy zdánlivě strukturu lži. Jenomže všechno mění fakt, že při neupřímnosti si sám sobě zastírám pravdu. Při neupřímnosti tedy neexistuje dualita klamajícího a klamaného. Neupřímnost právě naopak implikuje jednotu *jediného* vědomí. Nechceme tím říci, že by neupřímnost nemohla být podmíněna heideggerovským *Mit- Sein*, stejně jako všechny fenomény lidské reality, avšak *Mit- Sein* pouze k neupřímnosti vybízí tím, že představuje *situaci*, kterou neupřímnost dovoluje překonat; neupřímnost nepřichází k lidské realitě zvenčí. Neupřímnost není *stav*, který snášíme, nejsme jí nakaženi a nejsme jejím trpným subjektem. Vědomí infikuje neupřímností samo sebe. Musí tu však být původní záměr a projekt neupřímnosti. Tento projekt v sobě obsahuje porozumění neupřímnosti jako takové a předreflexivní uchopení vědomí jako neupřímného. Z toho především vyplývá, že ten, kdo je obelháván, i ten, kdo lže, jsou jedna a táž osoba, a to znamená, že jako klamající musím znát pravdu, jež je mi zastírána, pokud jsem klamán. Lépe řečeno, musím velmi přesně znát pravdu, abych ji dovedl před sebou pečlivě ukrýt, a to nikoli ve dvou rozdílných okamžicích časovosti, což by, přesně vzato, umožnilo obnovit alespoň

zdání dualismu, nýbrž v jednotné struktuře téhož projektu. Jak se však může nadále udržet lež, je-li odstraněna dualita, která ji podmiňuje? K této potíži přistupuje ještě další, která vyplývá z dokonalé průzračnosti vědomí. Ten, kdo se chová neupřímně, musí mít vědomí své neupřímnosti, protože bytí vědomí je vědomím bytí. Zdá se tedy, že musím být upřímný alespoň v tom, že jsem si vědom své neupřímnosti. Pak by se ale celý tento psychický systém musel sám zrušit. Nelze totiž pochybovat o tom, že kdybych se pokusil záměrně a cynicky sám sebe obelhávat, ztroskotat bych naprosto při takovém úsilí, neboť pod mým pohledem lež ustupuje a hroutí se. Je rozbita *zezadu* samým vědomím, že se obelhávám, jež vzniká neúprosně tváří v tvář mému projektu jako sama jeho podmínka. Máme tu co činit se *ztrácejícím se* jevem, který existuje jen ve svém rozlišení a skrze ně. Takové jevy jsou zajisté časté a uvidíme, že vskutku existuje „ztrácející se“ neupřímnost, neboť neupřímnost očividně osciluje neustále mezi opravdovostí a cynismem. Jakkoli je však existence neupřímnosti velmi překerní, neboť náleží k tomu druhu psychických struktur, jež by bylo možno nazvat „metastabilními“, přesto představuje autonomní a trvalou formu; dokonce může být normálním aspektem života většiny lidí. Je možné *žít* ve špatné víře, což nijak neznamená, že by se přitom nemohly objevovat záblesky cynismu nebo opravdovosti, což však předpokládá určitý stálý a zvláštní styl života. Ocitáme se očividně ve velkých rozpacích, neboť nejsme s to neupřímnost ani odmítnout, ani pochopit.

Obvykle se těmto potížím uniká tím, že se hledá útočiště v podvědomí. Například psychoanalytická interpretace používá hypotézy cenzury, pojaté jako demarkační čára s kontrolou celní, pasovou a devizovou atd., aby byla obnovena dualita klamajícího a klamaného. Instinkt – nebo, chcete-li, primární sklony či komplexy sklonnů ustavené naší individuální historií – zde vystupuje v úloze *reality*. Není ani *pravdivý*, ani *falešný*, protože neexistuje *pro sebe*. Prostě a jednoduše *je*, jako tento stůl, který není ani pravdivý, ani falešný *v sobě*, nýbrž je prostě *reálný*. Vědomé symbolizace instinktu nesmíme považovat za pouhé zdání, nýbrž za reálná psychická fakta. Fobie, přerěknutí a sen existují reálně jako konkrétní fakta vědomí, obdobně jako slova a postoje lháře jsou konkrétním a reálně existujícím chováním. Subjekt prostě stojí před těmito fenomény, jako klamaný stojí před chováním klamajícího. Konstatuje jejich realitu

a musí je interpretovat. Existuje *pravda* způsobů chování klamajícího: kdyby klamaný dovedl tyto způsoby chování uvést do souvislosti se situací, v níž se klamající nalézá, a do vztahu k jeho projektu lži, pak by se jako lživé způsoby chování staly integrující součástí pravdy. Obdobně existuje i pravda symbolických aktů: je to pravda, kterou odkrývá psychoanalytik, když uvede akty do souvislosti s životní situací nemocného, s nevědomými komplexy, jejichž jsou tyto akty výrazem, a s bariérou cenzury. Subjekt se takto klame o *smyslu* svých chování, uchopuje je sice v jejich konkrétní existenci, ale ne v jejich *pravdě*, protože je nedovede odvodit ze žádné původní situace a ze žádného psychického ustrojení, neboť jsou mu cizí. Rozlišením mezi „ono“ a „já“ Freud rozpůlil psychickou masu. Já *jsm já*, ale nejsem *ono*. Ve vztahu ke svému nevědomému duševnu nezažívám žádné privilegované postavení. *Jsem* svými vlastními psychickými fenomény, pokud je konstatuji v jejich pro mne vědomé realitě: jsem například impulsem, který mne pudí ukrást knihu z výkladu, ztotožňuji se s tímto impulsem, ujasňuji si ho a podle něho se rozhoduji krádež spáchat. *Nejsem* však těmi psychickými fakty, pokud je přijímám pasivně a pokud jsem nucen vytvářet si hypotézy o jejich původu a jejich pravém významu, právě tak jako vědec odhaduje povahu a podstatu vnějších jevů. Například krádež, kterou si vykládám jako bezprostřední impuls vyvolaný nedostatkem, zájmem nebo cenou svazku, jež odcizím, je *v pravdě* procesem odvozeným ze sebe-potrestání a víceméně bezprostředně spjatým s Oidipovým kompletem. Existuje proto pravda impulsu ke krádeži, a tuto pravdu můžeme postihnout jen víceméně pravděpodobnými domněnkami. Kritériem této pravdy bude rozsah vědomých psychických faktů, jež dovede vysvětlit. Jejím kritériem – z pragmatičtějšího hlediska – bude i úspěch psychiatrického léčebného postupu, který umožňuje. Objev této pravdy si posléze vynutí i pomoc psychoanalytika, který se jeví *zprostředkovatelem* mezi mými nevědomými sklony a mým vědomým životem. *Druhý* se tu jeví jako jedině schopný provést syntézu mezi nevědomou tezí a vědomou antitezí. Poznat sebe sama mohu jen prostřednictvím druhého, z čehož plyne, že ve vztahu ke *svému* „ono“ jsem v postavení *druhého*. Mám-li určité psychoanalytické vědomosti, mohu se za zvlášť příznivých okolností pokusit provést psychoanalýzu sebe sama. Takový pokus se však může setkat se zdarem jen tehdy, budu-li se mít na pozoru před jakýmkoli druhem

intuice a budu-li na svůj případ aplikovat *zvenčí* abstraktní schémata a pravidla, jak jsem se je naučil. Ať už určité výsledky získáme svým vlastním úsilím nebo za pomoci odborníka, nebudou nikdy mít platnost, jakou propůjčuje názor, nýbrž se budou vyznačovat rostoucí pravděpodobností vědeckých hypotéz. Hypotéza Oidipova komplexu stejně jako atomistická hypotéza nejsou ničím jiným než „experimentálními ideami“ a neliší se, jak říká Peirce, od souhrnu zkušeností, jež umožňují uskutečnit, a od účinků, jež dovedou předvídat. Psychoanalýza tak nahrazuje pojem neupřímnosti představou lži bez lháře a umožňuje pochopit, jak se mohu neobelhávat, ale *být obelháván*, protože ve vztahu ke mně samotnému mne umísťuje do situace druhého vůči mně, nahrazuje dualitu klamajícího a klamaného, jež je základní podmínkou lži, dualismem mezi „ono“ a „já“, a posléze do mé nejhlubší subjektivity zavádí intersubjektivní strukturu heideggerovského *Mit-Sein*. Můžeme být spokojeni s takovým vysvětlením?

Psychoanalytická teorie není, zkoumáme-li ji blíže, tak jednoduchá, jak se může zprvu zdát. Nelze říci, že „ono“ ve vztahu k psychoanalytikově hypotéze vystupuje jako věc, protože věc je indiferentní vůči dohadům, které si o ní učiníme, kdežto „ono“ je naopak jimi *dotčeno*, jakmile se začnou blížit pravdě. Freud totiž upozorňuje na odpory koncem prvního léčebného období, když se lékař blíží pravdě. Tyto odpory jsou objektivním způsobem chování uchopeným zvnějšku: nemocný projevuje nedůvěru, odmítá mluvit, podává fantastická líčení svých snů a často se zcela vyhýbá psychoanalytické léčbě. Vystává však otázka, která část jeho osobnosti může klást takový odpor? Nemůže jej klást „Já“, považujeme-li je za psychický soubor faktů vědomí, neboť toto „já“ není schopno vytušit, že se psychiatr blíží svému cíli, protože stojí před *smyslem* svých vlastních reakcí, jako před ním stojí sám psychiatr. Nanejvýš dovede objektivně posoudit pravděpodobnost vyslovených hypotéz, jak by to dokázal nějaký svědek psychoanalytického rozboru na základě rozsahu subjektivních fakt, vysvětlených těmito hypotézami. Tato pravděpodobnost se ostatně příslušnému „já“ bude zdát, že hraničí s jistotou, čímž se však nemusí znepokojovat, protože ve většině případů „já“ samo svým *vědomým* rozhodnutím nastoupilo cestu psychoanalytické terapie. Namítne se, že nemocný se znepokojuje odhaleními, jež mu psychoanalytik každodenně svěruje, a že se snaží jim vyhnout, ačko-

li sám sobě předstírá, že chce v léčení pokračovat. V tomto případě už není nadále možné uchýlovat se k nevědomí, abychom pomoci něho vysvětlili neupřímnost: neupřímnost je tu plně uvědoměná se všemi svými rozpory. Psychoanalytik se ostatně nepokouší osvětlit uvedené odpory takto: psychoanalytik považuje tyto odpory za temné a neproniknutelné, přicházející z dálek a mající své kořeny ve stejné věci, již chceme objasnit.

Rovněž ani nemohou být vyvozovány z toho komplexu, který máme vynést na světlo. Tento komplex sám o sobě by mohl být spíše psychoanalytikovým spolupracovníkem, protože tíhne k tomu, aby se vyjádřil v jasném vědomí, a snaží se cenzuru obelstít a vyhnout se jí. Cenzura je jediná rovina, na které dovedeme lokalizovat odmítnutí subjektu. Jen cenzura dovede postihnout, zda se psychoanalytikovy otázky a odhalení více či méně přibližují reálným sklonům, jež se snaží potlačit, a dokáže to jako jediná, neboť jen ona sama může *vědět*, co potlačuje.

Odmítneme-li totiž psychoanalytickou zvětčující terminologii a mytologii, zjistíme, že cenzura fakticky musí znát, co potlačuje, má-li své úkoly splnit s přehledem. Vzdáme-li se opravdu všech metafor považujících potlačení za šok od slepých sil, pak musíme připustit, že cenzura musí *volit*, a aby mohla volit, musí si něco *představovat*. Jak by jinak bylo myslitelné, že připouští bez námitek dovolené sexuální impulsy a že strpí, aby potřeby (hlad, žízeň, spánek) se mohly vyjádřit v jasném vědomí? A jak vysvětlit, že cenzura může *povolit* ve své bdělosti a že může být dokonce *oklamána* zakukleným instinktem? Nestačí, aby rozpoznala veřejně odsuzované sklony, nýbrž musí je postihnout jako nutně *potlačitelné*, čímž u ní dochází přinejmenším k tomu, že si udělá nějakou představu o své vlastní aktivitě. Jak by totiž cenzura mohla jinak rozpoznat zavrhané impulsy, kdyby neměla vědomí, že je rozpoznává? Lze si představit nějaké vědění, které by bylo nevědomostí o sobě samém? Vědění znamená vědět, že víme, řekl Alain. Řekněme raději, že každé vědomí je vědomím vědění. Odpor nemocného na úrovni cenzury obsahuje představu o potlačeném jako takovém, pochopení cíle, k němuž míří psychoanalytikovy otázky, a syntetický akt, kterým přirovnává *pravdu* potlačovaného komplexu k psychoanalytikově hypotéze, jež je na něho zaměřena. Tyto různé výkony zase předpokládají, že cenzura je si vědoma sebe samé. Jakého druhu však může

být vědomí cenzury v sobě samé? Musí to být vědomí, jež je vědomím o tendenci, již je nutno potlačit, avšak tak, *aby nebylo vědomí o ní*. Plyne z toho něco jiného než fakt, že cenzura se musí vyznačovat neupřímností? Psychoanalýzou jsme nic nezískali, protože k potlačení neupřímnosti vložila mezi nevědomí a vědomí autonomní a neupřímné vědomí. Veškeré její úsilí o vybudování skutečné podvojnosti – ba dokonce potrojnosti (*Es, Ich* a v cenzuře se projevujícího *Über-ich*) – vedlo nakonec jen k verbální terminologii. Sama podstata reflexivní představy „něco si zakrývat“ obsahuje jednotu jednoho a téhož duševního života a v důsledku toho dvojí aktivitu uvnitř této jednoty s cílem jednak podržet a vyznačit věc, jež má být ukryta, jednak ji zatlačit a zastřít; oba aspekty této aktivity jsou vzájemně komplementární, neboť se v bytí vzájemně doplňují. Psychoanalýza oddělila cenzurou uvědoměné od nevědomí, ale nepodařilo se jí obě fáze aktu oddělit, neboť *libido* je slepé puzení k uvědomělému vyjádření, kdežto vědomý fenomén je pasivním a klamným výsledkem aktu: psychoanalýza jednoduše lokalizovala tuto dvojí aktivitu odpuzováním a přitahováním na úrovni cenzury. K osvětlení jednoty celkového fenoménu (potlačení pudu, který se maskuje a „projde“ v symbolické formě) je však ještě třeba zjistit hlubší vztahy mezi jednotlivými různými momenty. Jak se potlačený sklon může „zamaskovat“, neobsahuje-li: 1. vědomí o tom, že je potlačen, 2. vědomí, že byl odmítnut, protože je tím, čím je; a 3. projekt zamaskování? Žádná mechanická teorie zhušťování nebo přenosu nedokáže vysvětlit tyto modifikace, jež pud uskutečňuje sám na sobě, neboť popis procesu maskování předpokládá zastřený poukaz k finalitě. Jak by bylo obdobně možné vysvětlit slast nebo úzkost, doprovázející symbolické a vědomé uspokojení pudu, kdyby vědomí – vně cenzury – neobsahovalo alespoň neujasněné pochopení uskutečňovaného cíle, nakolik je současně žádaný i zakázaný? Aby mohl Freud odmítnout vědomou jednotu psychična, je nucen ve všem mlčky předpokládat magickou jednotu, která spojuje vzdálené a překážkami oddělené jevy, jako kouzelník vytváří magickou jednotu mezi začarovanou osobou a voskovou figurínou, uhnětenou k jejímu obrazu. Neuvědoměný pud (*Trieb*) je zeslabován, potlačován nebo veřejně odsuzován spolupůsobením charakteru, který jím prostupuje, zabarvuje ho a magickým způsobem vytváří jeho symbolizaci. I uvědoměný fenomén je obdobně zcela zabarven svým symbolickým smys-

lem, i když sám o sobě a při plném vědomí není schopen tento smysl postihnout. Avšak magický výklad – i když nepřihlížíme k jeho principiálně nižšímu stupni průkaznosti – nedokáže sprovodit ze světa koexistenci dvou protikladných a vzájemně komplementárních struktur – na úrovni nevědomí, cenzury a vědomí –, přičemž tyto struktury obsahují jedna druhou a vzájemně se ničí. Neupřímnost byla jen hypostatována a „zvěčněna“, ale nebylo možné se jí vyhnout. Vídeňského psychiatra Steckela to pobídlo vypovědět psychoanalýze poslušnost a napsat v *La Femme frigide* (*Frigidní žena*):¹⁹ „Kdykoli se mi podařilo dovést šetření dost daleko, zjistil jsem, že jádro psychózy bylo uvědoměné.“ Případy, o nichž ve své práci podává zprávu, jsou ostatně svědectvím patologické neupřímnosti, kterou by freudismus nedokázal vysvětlit. Jde například o ženy, které zklamal manžel a staly se frigidními, což znamená, že si dokážou zastírat rozkoš, kterou poskytuje sexuální akt. Dlužno poznamenat, že tyto ženy si nechtějí zastřít komplexy vězící hluboko v částečně fyziologických temnotách, nýbrž objektivně postižitelné způsoby chování, které nemohly zaregistrovat v okamžiku, kdy k nim došlo: manžel totiž často psychiatru Steckelovi tvrdil, že manželka projevovala objektivní známky rozkoše, ale dotazovaná žena se tvrdošíjně snažila právě tyto známky popírat. Jde tu o rozptylující aktivitu k *odvrácení pozornosti*. Ze zpovědí, jež Steckel vyvolal, se dozvídáme, že tyto patologicky frigidní ženy se snaží již předem odpoutat svou pozornost od rozkoše, které se obávají: mnohé z nich začnou při sexuálním aktu myslet například na své každodenní starosti a na účty pro domácnost, aby odvrátily svou pozornost. Kdo by tady mohl mluvit o nevědomí? *Odvrací-li* však frigidní žena takto své vědomí od rozkoše, již zakouší, nečiní tak z cynismu a v plném souladu sama se sebou, nýbrž *si chce dokázat*, že je frigidní. Máme tedy před sebou fenomén neupřímnosti, protože vynaložené úsilí na to, nepřilnout k zakoušené rozkoši, obsahuje uznání, že rozkoš je zakoušena, ale toto uznání je v tomto úsilí obsaženo proto, *aby mohlo být popřeno*. Zde však již nejsme na poli psychoanalýzy. Protože psychoanalytický výklad rozbíjí psychickou jednotu, není schopen vysvětlit fakta, která se už na první pohled zdají spadat do jeho kompetence.

¹⁹ W. Steckel, *La Femme frigide*, in: *Nouvelle Revue Française*, 1937.

Na druhé straně pak existuje nekonečné množství způsobů neupřímného chování, jež se rozhodně vzpírají tomuto výkladu, protože je už v jejich povaze, že se mohou objevit jen v průzračnosti vědomí. Problém, který jsme chtěli vysvětlit, zůstává beze změny.

II

Neupřímné způsoby chování

Chceme-li se zbavit těžkostí, musíme mnohem důkladněji prozkoumat způsoby neupřímného chování a pokusit se o jejich popis. Možná že nám takový popis pomůže přesněji vymezit podmínky, které umožňují neupřímnost, a že tedy budeme moci odpovědět na výchozí otázku: „Jaký musí být člověk ve svém bytí, může-li být neupřímný?“

Zvolme si za příklad ženu, která přišla na svou první schůzku. Zná velmi dobře úmysly muže, s nímž mluví, a které se jí týkají. Rovněž ví, že dříve či později se bude muset rozhodnout. Nechce si však připustit, že by takové rozhodnutí bylo naléhavé: všimá si pouze toho, co je na chování jejího partnera uctivé a diskrétní. Nespátuje v takovém chování pokus o uskutečnění toho, co nazýváme „první sblížení“, a nechce tedy vidět možnosti vývinu časem, vyplývajícího z nynějšího způsobu chování. Žena zužuje mužovo chápání jen na to, čím je v této přítomné chvíli, ale nechce ve slovech, která k ní partner pronáší, slyšet nic víc, než je obsaženo v jejich explicitním smyslu. Řekne-li jí partner: „Tolik vás obdivuji,“ zbavuje žena tuto větu sexuálního pozadí a slovům i počínání svého partnera připisuje bezprostřední významy, jimž přikládá objektivní vlastnosti. Muž, který s ní hovoří, se jí zdá stejně upřímný a uctivý, jako se jí zdá stůl kulatý nebo hranatý nebo stěna modrá či šedá. Tyto vlastnosti, připisované osobě, již naslouchá, ztuhnou ve zvěčněné trvání, jež není nic jiného než projekce jejich striktní přítomnosti do času. Nemá tedy jasno o tom, co si vlastně přeje: je neobyčejně hluboce citlivá na touhu, již rozněcuje, avšak hrubá a neskrývaná žádostivost by ji pokořovala a vyvolala u ní odpor. Nenalezla by však žádný půvab v té úctě, která by byla jen úctou. Ke svému uspokojení potřebuje cit, který míří zcela na její osobu, a tedy na její plnou svobodu, cit, který by byl uznáním její svobody. Je však současně třeba, aby tento cit byl zcela pro-

sycen žádostivostí a směřoval k jejímu tělu jako předmětu. Tentokrát se tedy zdráhá chápat žádostivost jako to, čím je, ani ji nenazývá pravým jménem, a uznává ji jen potud, pokud přechází v obdiv, vážnost a úctu a pokud je vstřebána vyššími formami, jež vyvolává a v nichž vystupuje jen jako druh tepla a hutného ovzduší. Nyní ji muž vezme za ruku. Tento partnerův čin obsahuje nebezpečí, že změní situaci, protože vybízí k okamžitému rozhodnutí: ponechat mu ruku znamená souhlasit s flirtem a zaplést se do něho. Odtáhnout ruku by znamenalo rozbít neujasněnou a nestálou harmonii, která plodí půvab chvíle. Je třeba co nejvíce oddálit okamžik rozhodnutí. Víme, co se stane: mladá žena ponechá muži svou ruku, ale *nezpozoruje*, že mu ji přenechala. Nezpozoruje to, protože právě v tomto okamžiku se zrovna projevuje jako duch. Strhává svého partnera do nejvyšších sfér citových spekulací, mluví o životě, o svém životě, a ukazuje se mu ze své bytostné stránky jako jasná osoba, jako vědomí. A v těchto chvílích se zatím dovršuje rozluka mezi tělem a duší: její ruka nehybně spočívá v teplých partnerových dlaních, aniž souhlasí, aniž se vzpouzí: tak jako věc.

Řekneme, že tato žena se chová neupřímně. Ihned však vidíme, že používá různých postupů, aby se v tomto postoji udržela. Odzbrojila chování svého partnera tím, že je zúžila jen na to, co vskutku je, zredukovala je na existenciální způsob bytí o sobě. Těší se i z partnerovy touhy po ní, pokud ji nepojímá jako to, čím vskutku je, a tedy pokud u ní uznává transcendenci. A konečně jakkoli hluboce pociťuje přítomnost svého těla – možná ji zakouší tak silně, že je tím zmate-na –, realizuje se, jako by *nebyla* svým vlastním tělem; na své tělo pohlíží shora jako na pasivní předmět, k němuž mohou *přijít* události zvenku, ale tělo samo je nedokáže ani vyvolat, ani se jim vyhnout, protože všechny jeho možnosti jsou vně něho. Co tyto různé aspekty neupřímnosti sjednocuje? Jde o jistou dovednost vytvářet protikladné pojmy, tj. pojmy sjednocující v sobě představu a negaci této představy. Takto vytvořený fundamentální pojem využívá dvojí vlastnosti lidského bytí: být *faktickou* a *transcendencí*. Oba tyto aspekty lidské reality jsou, a vlastně musí být schopny účinné koordinace. Neupřímnost je však nechce ani koordinovat, ani překonat syntézou. Neupřímnosti jde o to, aby stvrzovala jejich identitu, a přitom zachovávala jejich rozdíly. Musí stvrzovat fakticitu, jako *by byla* transcendencí, a transcendenci, jako *by byla* faktickou, a to tak, že v okamžiči-

ku, kdy uchopujeme jedno, čelíme rázem druhému. Prototypem různých formulací neupřímnosti nám budou některé všeobecně známé obraty, jež byly vymyšleny v duchu neupřímnosti proto, aby bylo dosaženo co možná největší účinnosti. Známý je například titul knihy Jacques Chardonna „Láska – to je mnohem víc než láska“.²⁰ Zde je vidět, jak vzniká jednota mezi *přítomnou* láskou v její fakticitě – „dotykem na pokožce“, smyslností, egoismem, proustovským mechanismem žárlivosti, adlerovským bojem pohlaví atd. – a láskou jako *transcendencí*, mauriacovským „proudem ohně“, voláním nekonečna, platónským Erótem, temnou kosmickou vizí Lawrencovou apod. Vycházíme z fakticity a ocitáme se najednou vně přítomnosti a faktického bytostného postavení člověka, vně psychologie, avšak uprostřed metafyziky. Sarmentova hra nazvaná „Jsem pro sebe příliš velký“,²¹ která rovněž líčí rysy neupřímnosti, nás vrhá naopak do prostředí transcendence, aby nás vzápětí uvěznila do těsných hranic naší faktické esence. Tyto struktury nalézáme i v proslulém obratu „stal se tím, čím byl“, anebo v opačné, ale stejně proslulé formulaci „ten, jehož v jeho vlastním nitru změní teprve věčnost“. Pochopitelně že tyto různé formulace mají jen *zdání* špatné víry neboli neupřímnosti, neboť byly záměrně vymyšleny v této paradoxní formě, aby ohromily ducha a vyvedly ho z míry hádankou. Důležité je pro nás právě toto zdání. Rozhodující tu je, že tyto formulace nevytvářejí nové a pevně strukturované předměty poznání. Naopak jsou vybudovány tak, že se nacházejí v nepřetržitém rozpadu a neustále se u nich sklouzává od hmatatelné naturalistické přítomnosti do transcendence a obráceně. Tady totiž vidíme, jak neupřímnost může využít takových soudů, jež míří k zjištění, že nejsem to, co jsem. Kdybych byl jen to, co *jsem*, mohl bych se například docela vážně zamyslet nad námitkou, která je mi adresována, mohl bych se sám sebe tázat co nejsvědomitěji a musel bych možná nakonec uznat oprávněnost námitky. Pomocí transcendence však právě unikám všemu tomu, co jsem. Nepotřebuji ani diskutovat o oprávněnosti výčitky, s níž se Zuzana obrací proti Figarovi: „Dokazovat, že mám pravdu, by zname-

²⁰ J. Chardonne, *L'Amour, c'est beaucoup plus que l'amour* (1937–1957). – Pozn. překl.

²¹ J. Sarment, *Je suis trop grand pour moi* (1924). – Pozn. překl.

nalo uznat, že mohu mít nepravdu.“ Jsem na takové úrovni, kde mne žádná výčitka nemůže zasáhnout, protože to, co opravdu *jsem*, je moje transcendence. Unikám sám sobě, vyhýbám se sobě a svůj rozedraný šat nechávám v ruce morálního kazatele. Dvojsmyslnost, jež je nezbytným rysem neupřímnosti, však v našem případě vyplývá z tvrzení, že *jsem* svou transcendencí na způsob bytí věci. A jedině takto mohu mít pocit, že uniknu všem těmto výtkám. Naše mladá žena očisťuje v tomto smyslu milostnou touhu ode všeho pokořujícího, chtějíc v ní spatřovat jen čistou transcendenci, kterou ani nemusí nijak pojmenovávat. Obrat „jsem pro sebe příliš velký“, ukazující transcendenci proměněnou ve fakticitu, je zase naopak zdrojem nekonečné řady omluv pro naše nezdary a slabosti. Podobně mladá koketa ulpívá na transcendenci v té míře, v jaké se úcta a vážnost, vyplývající z chování jejího zbožňovatele, už nacházejí na úrovni transcendentna. V tomto bodě však ustává v transcendenci a oblepí ji fakticitou přítomna: úcta není nic jiného než právě úcta a jako ztuhlé sebepřekonání už není schopna překonávat sebe sama k ničemu jinému.

Jakkoli je tento metastabilní pojem „transcendence–fakticita“ jedním ze základních nástrojů neupřímnosti, není jediným nástrojem tohoto druhu. Duplicitu lidské reality lze obdobně vyjádřit v hrubých rysech i tak, že mluvíme o bytí pro sebe obsahujícím komplementárně bytí pro druhého. Na každý způsob svého chování mohu kdykoli nechat konvergovat dva pohledy: můj a pohled druhého. Pochopitelně, že způsob chování nebude v obou těchto případech vykazovat tutéž strukturu. Každý však cítí, jak ještě uvidíme, že mezi oběma aspekty mého bytí není rozdíl jevu a bytí, jako kdybych já sám pro sebe byl pravdou sebe sama, kdežto druhý by měl o mně jen deformovaný obraz. Moje bytí pro druhého a moje bytí pro mne samého mají stejnou důstojnost bytí, což umožňuje nepřetržitě se rozbíjející syntézu a nepřetržitou únikovou hru z bytí pro sebe k bytí pro druhého, a naopak z bytí pro druhého k bytí pro sebe. Rovněž jsme viděli, jak naše mladá žena dokázala využít našeho bytí–ve–světě, totiž naší setrvačné přítomnosti pasivního předmětu mezi jinými předměty, aby se rychle zhostila funkcí svého bytí ve světě, tj. takového bytí, které způsobuje, že existuje svět, neboť se projektuje vně světa ke svým vlastním možnostem. Upozorněme posléze i na ony nejasné syntézy, které si pohrávají s nicující dvojnázností všech tří časo-

vých ek-stasí, neboť současně tvrdí, že jsem to, co jsem byl (člověk, který se záměrně *zastavuje* v určité periodě svého života a odmítá vzít v úvahu pozdější změny), a že nejsem, co jsem byl (vždyť člověk tváří v tvář výtkám a záštím se naprosto desolidarizuje se svou minulostí, zřiká se jí a klade důraz na svou svobodu a na svou nepřetržitou možnost nového sebevytváření). Ve všech těchto pojmech, majících jen přechodnou úlohu při úvahách a eliminovaných ze závěrů jako imaginární veličiny při výpočtech fyziků, nalézáme tutěž strukturu: je třeba konstituovat lidskou realitu jako bytí, které je tím, čím není, a které není tím, čím je.

Čeho je vlastně třeba, aby tyto rozkladné pojmy mohly dostat alespoň falešné zdání existence, aby se mohly alespoň na okamžik zjevit vědomí, bytí i jen v procesu mizení? Velmi poučný v tomto ohledu bude krátký průzkum pojmu přímosti, který je antitezí neupřímnosti. Přímost se totiž prezentuje jako požadavek, a v důsledku toho není *stavem*. Jaký je ideál, kterého lze v takovém případě dosáhnout? Je třeba, aby člověk nebyl *sám pro sebe* ničím jiným než tím, čím *je*, stručně řečeno, aby byl plně a jediné tím, čím *je*. Je to ale něco jiného než definice bytí v sobě, věci, nebo, chcete-li, principy totožnosti? Kdybychom za ideál považovali bytí věcí, neznamenaloby to současně přiznat, že toto bytí nepatří lidské realitě a že princip identity ani zdaleka není obecně platným universálním axiómem, nýbrž jen syntetickým principem, jehož universalita má jednoduše jen omezený lokální charakter? Má-li pojem neupřímnosti v nás vyvolat alespoň na okamžik iluzi a má-li přímost „čistých srdcí“ (Gide, Kessel) mít platnost pro lidskou realitu jako ideál, pak je třeba, aby princip identity nepředstavoval konstitutivní princip lidské reality a aby lidská realita nemusela být nutně tím, čím je, nýbrž mohla být tím, čím není. Co to všechno znamená?

Je-li člověk tím, čím je, pak neupřímnost je navždycky nemožná a přímost přestane být jeho ideálem, neboť se stala jeho bytím. Je však člověk tím, čím je, a jak může *být*, řečeno obecně, tím, čím je, když jest jako vědomí bytí? Je-li přímost universální hodnota, pak se rozumí samo sebou, že její maxima, „je nutno být tím, čím jsme“, nemůže sloužit výlučně jako regulující princip soudů a pojmů, jimiž vyslovuji, co jsem. Nevytyčuje jednoduše ideální poznání, nýbrž ideál *bytí*, protože nám nabízí absolutní shodu bytí se sebou samým jako prototyp bytí. V tomto smyslu *musíme ze sebe učinit* to, co

jsme. Co tedy *jsme*, máme-li neustálou povinnost učinit ze sebe to, co jsme, a jestliže způsob našeho bytí je takový, že musíme být to, co jsme? Pozorujeme číšníka v kavárně. Jeho gesta jsou živá a jistá, poněkud příliš přesná, trochu příliš rychlá, přistupuje k hostům poněkud živějším krokem, uklání se trochu přehnaně úslužně a jeho hlas i oči vyjadřují zájem, který je o něco horlivější v souvislosti s hostovou objednávkou; posléze se vrací a snaží se i svou chůzí napodobit nepružnou strohost jakéhosi automatu, když nese svůj podnos s odvahou provazochodce a udržuje ho neustále v labilní a co chvíli narušované rovnováze, již obnovuje lehkým pohybem paže a ruky. Celé číšníkově chování vypadá jako hra. Dává si záležet na tom, aby jeho pohyby zapadaly do sebe, jako u mechanismu, u něhož jeden pohyb pohání druhý, ale i výraz tváře a hlas působí mechanickým dojmem. Svým pohybům dává hbitost a neúprosnou rychlost, jakou se vyznačují věci. Číšník hraje, a přitom se baví. Komu však předvádí svou hru? Není třeba ho dlouho pozorovat, abychom se o tom přesvědčili: hraje, že je kavárenským číšníkem. Není na tom nic, co by nás mohlo překvapit: hra je určitý způsob sebeorientace a průzkumu. Dítě si hraje se svým tělem, aby je prozkoumalo a inventarizovalo. Číšník hraje své postavení číšníka, aby je *realizoval*. Je to pro něho stejná nevyhnutelná povinnost, jakou mají všichni obchodníci: jejich společenské postavení je samá ceremonie a veřejnost od nich očekává, že je budou realizovat jako obřad. Koloniální obchodník, krejčí i odhadce při dražbě se snaží svým tancem přesvědčit zákazníky, že je jen koloniálním obchodníkem, krejčím či odhadcem. Prodáváč v obchodě, který o něčem pro sebe sní, působí na zákazníka urážlivě, protože není jen a výlučně prodávčem v koloniálu. Zdvořilost vyžaduje, aby se choval v mezích své funkce prodávče koloniálu, jako se voják při pozoru mění ve vojáka – věc s upřeným, ale nepřítomným pohledem, neboť nemá nyní nic vidět, protože jediné předpisy, a nikoli zájem chvíle, určují bod, k němuž se jeho pohled musí upírat (pohled „upřený na deset kroků vpřed“). Vesměs opatření, která uvězní člověka v tom, co je. Jako kdybychom žili v ustavičném strachu, aby člověk najednou neunikl, nepřekonal nebo se nevyhnul svému postavení. Ale číšník zevnitř nemůže být tak bezprostředně číšníkem, jako tento kalamář *je* kalamářem nebo tato sklenka je sklenkou. Vždyť je v jeho moci zamýšlet se nad svým postavením a vytvářet o něm soudy a pojmy. Ví velmi dobře, co jeho postavení

„znamená“: muset vstávat v 5 hodin ráno, zamést podlahu lokálu ještě před jeho otevřením, zapnout kávovar apod. Zná rovněž svá práva: nárok na spropitné, odborářská práva atd. Všechny tyto pojmy a všechny tyto soudy odkazují k transcendentnu. Jde o abstraktní možnosti, o práva a povinnosti přiznané „právnímu subjektu“. A to je právě subjekt, kterým vůbec nejsem, ale *měl bych jím být*. Není tomu tak, že bych jím nechtěl být nebo že by někdo druhý jím byl. Neexistuje ale společné měřítko pro jeho a mé bytí. Takový subjekt je pro druhé i pro mne „představou“, z čehož plyne, že jím mohu být jen jako *představa*. Ale právě když si jej představuji, nejsem jím, neboť jsem od něho odloučen jako objekt od subjektu, jsem odloučen skrze *nic*, ale toto *nic* mne od něho odděluje, nemohu jím být, mohu jen *hrát, že jím jsem*, tj. mohu si v obraznosti představovat, že jím jsem. A právě tím ho afikuji nicotou. Marně se mohu pokoušet plnit funkci číšníka, protože číšníkem se stejně mohu stát jen neutralizovaným způsobem, jako je herec Hamletem, přičemž provádí mechanicky *gesta typická* pro takové postavení, a prostřednictvím těchto úkonů se na sebe dívám jako na imaginárního kavárenského číšníka, kterého používám jako „analogon“.²² Pokouším se realizovat bytí v sobě číšníka, jako kdyby vůbec nebylo v mé moci svým profesionálním povinností a právům propůjčit jejich hodnotu i význam a jako by nebylo v mé svobodné volbě každé ráno v 5 hodin vstát nebo zůstat ležet v posteli s rizikem, že dostanu „vyhazov“. Jako kdybych právě tím, že udržuji tuto roli v existenci, ji na všech stranách netranscendoval a sám sebe nekonstituoval jako někdo, kdo je *vně* mé situace. Nicméně nelze pochybovat, že v jistém smyslu *jsem* kavárenským číšníkem, jinak bych se přece mohl nazývat třeba diplomatem nebo novinářem. Jsem-li však číšníkem, nemohu jím být na způsob bytí v sobě. Jsem jím v modu *takového bytí, kterým nejsem*. Nejde ostatně jen o sociální postavení: nejsem nikdy žádným ze svých postojů, žádným ze svých chování. Krasořečníkem je ten, kdo *hraje* řečnění, protože nemůže *být řečníkem*: pozorný žák, který chce *být* pozorný a pohledem upřeným na učitele a našpicovanými ušima se vyčerpá hrou na pozorného do té míry, že nakonec nic neslyší. Nepřetržitě nepřítomen ve svém těle a u svých aktů jsem navzdory sobě

22 Srv. J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, Paris 1940, závěr.

samému tou „božskou absencí“, o níž mluví Valéry. Nemohu říci, ani že *jsem* tu, ani že *tu nejsem* v tom smyslu, jak se říká, že „tahle krabička zápalek je na stole“: znamenalo by to zaměňovat mé „bytí ve světě“ s „bytím uprostřed světa“. Ani nemohu říci, že *stojím*, ani že *sedím*: zaměňoval bych tím své tělo s idiosynkratickým celkem, jehož je jen jednou ze struktur. Na všech stranách unikám bytí, a přesto jsem.

Avšak existuje způsob bytí, který se týká jenom mne: jsem smuten. Nejsem tímto smutkem, jímž jsem, právě v modu bytí, jakým jsem? Není smutek intencionální jednotou, která sjednocuje a oživuje souhrn mých způsobů chování? Je smyslem tohoto kalného pohledu, který vrháme na svět, smyslem ohnutých ramen, skloněné hlavy a ochablosti celého mého těla. Což ale nevím ve stejném okamžiku, kdy uskutečňuji každý z těchto způsobů chování, že bych ho zachovávat nemusel? Objeví-li se nečekaně nějaký cizinec, a já zdvihnu hlavu a obnovím svůj živý a čilý způsob chování, co zůstane z mého smutku, ledaže bych s ním znovu svobodně splynul, jakmile návštěvník odejde? Není takový smutek ostatně sám jen způsobem *chování*? Není vědomím, jež samo sebe afikuje smutkem, který se jeví jako magické útočiště před velmi tísnivou situací?²³ A neznámá i v tomto případě být smuten především smutně se naladit? Budiž. Avšak neznámá to, že se smutně naladím, že takové bytí *přijímám*? A nezáleží na tom, odkud je přijímám. Fakt je, že vědomí, které se afikuje smutkem, je právě proto smutné. To by však znamenalo špatně pochopit povahu vědomí: smutné bytí není nějaké hotové bytí, které bych si mohl dát, jako mohu dát tuhle knihu příteli. Nejsem vybaven takovou schopností, abych se mohl *afikovat bytím*. Smutek není setrvačná masa, která pokračuje v pohybu po počátečním nárazu, protože ve vědomí není žádná setrvačnost: naladím-li se smutně, musím se smutně naladit od jednoho konce svého smutku po druhý, neboť nemohu využít získaného elánu k tomu, aby se smutek nadále sám uchovával jako pohybující se setrvačné těleso, aniž bych ho musel nést a znovu vytvářet. Jestliže se smutně naladím, znamená to, že *nejsem* smuten. Bytí smutku mi uniká právě aktem a v aktu samém, jímž se afikuji. Bytí smutku jako „bytí v sobě“ je nepřetržitě

23 J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris 1939.

v patách mému vědomí o tom, že jsem smuten, avšak jako hodnota, kterou nemohu realizovat, jako regulativní smysl mého smutku, a ne jako jeho konstitutivní modalita.

Namítne se, že alespoň moje vědomí *je*, ať už je jakýkoli předmět nebo stav, jejichž vědomím se stává. Jak však odlišit smutek od mého vědomí, že jsem smuten? Není to jeden celek? Je pravda, že mé vědomí jistým způsobem *je*, chápeme-li to tak, že pro druhého tvoří součást celku bytí, jehož se mohou týkat soudy a úsudky. Nutno však poznamenat, že moje vědomí – jak už správně postřehl Husserl – se původně jeví druhým subjektům jako nepřítomnost. Je to něco stále přítomného jako *mysl* všech mých postojů a všech způsobů mého chování, ale něco stále nepřítomného, neboť bezprostřednímu nazírání druhého se nabízí jako nepřetržitá otázka, ba – lépe vyjádřeno – jako nepřetržitá svoboda. Když mne pozoruje Petr, nepochybně vím, že se na mne dívá, neboť jeho zrak – věci světa – je upřen na mé tělo, rovněž věc světa. Takový je objektivní stav věcí, o němž mohu říci, že *je*. Je to však zároveň i *fakt světa*. Smysl tohoto pohledu však vůbec takovým faktem není, a to mě právě skličuje: ať dělám cokoli pomocí úsměvů, slibů a hrozeb, nic nedokáže *vyvolat* souhlas a svobodný soud, na nějž čekám, vím, že je stále vně, mimo, cítím ho ve svém chování, které nemá *pracovní* charakter, jaký si zachovává vůči věcem, jež už nejsou pro mne jen jednoduchými *představami*, pokud tento smysl uvádím do vztahu k druhému subjektu, představami očekávajícími, že budou konstituovány jako půvabné či ošklivé, upřímné či neupřímné atd. uchopením, jež je *vlastním zprostředkovatelem s transcendentnem*. Objektivní fakt vědomí druhého jako bytí v sobě se tedy klade jako něco, co se ihned rozplývá v negativitě a ve svobodě: vědomí o druhém *je*, jako by nebylo, a jeho bytí v sobě teď a tady spočívá v tom, že není.

Vědomí o druhém je to, co není.

Moje vlastní vědomí mi ostatně nepřipadá ve svém bytí jako vědomí o druhém. Je, poněvadž se utváří, jeho bytí je vědomím bytí. To znamená, že bytí je neseno utvářením. Vědomí má být svým vlastním bytím, není nikdy podpíráno bytím, spíše vědomí podpírá bytí v nitru subjektivity, což opět znamená, že v něm přebývá bytí, ale že ono bytí není: *vědomí není to, co je*.

Co za takových okolností ideál přímosti znamená jiného než nespelnitelný úkol, jehož smysl sám je v rozporu se strukturou mého vě-

domí? Řekli jsme, že být přímý, znamená být tím, co jsem. Předpokládá to, že původně nejsem to, co jsem. Tady se však přirozeně mlčky předpokládá platnost kantovského „musíš, tedy můžeš“. Mohu *se stát* přímým: je to náplň mé povinnosti, přímosti a mého úsilí o ni. Zjišťujeme však, že původní struktura „nebýt to, co jsem“, již předem znemožňuje, abychom se stali bytím v sobě nebo tím bytím, jež je, co je. A tato nemožnost není vědomí skryta, nýbrž je naopak samou matérií vědomí, je to ustavičná tíseň, již zakoušíme, je to naše neschopnost sama sebe poznat, sama sebe konstituovat jako jsoucí tím, čím jsme, je to ona nutnost, která požaduje, abychom – jakmile se klademe jako určité bytí založené na vnitřní zkušenosti nebo správně vyvozené z apriorních nebo empirických premis – překonali toto bytí již kladením samým, ale nikoli směrem k jinému bytí, nýbrž k prázdnu, k *ničemu*. Jak bychom mohli tedy kárat druhého za to, že není přímý, nebo jak bychom se mohli radovat ze své přímosti, když se nám tato přímost současně jeví nemožná? Jak můžeme v rozhovoru, při zповědi nebo při zpytování svědomí vůbec se i jen pokusit o přímost, když tato snaha sama svou podstatou bude odsouzena k nezdaru a ostatně ve stejném okamžiku, kdy se o ní pokoušíme, už předem chápeme, že jde o marné úsilí? Když se zkoumám, chci přesně určit, co jsem, abych se pak rozhodl být tím bez okolků – ovšem s výhradou, že později začnu hledat prostředky, jež mne mohou změnit. Znamená to však něco jiného, než že mi jde jen o to, abych se konstituoval jako věc? Podaří se mi určit souhrn motivů a pohnutek, jež mne nutkaly, abych podnikl tu či onu akci? To by však znamenalo postulovat kauzální determinismus, který z proudu mých stavů vědomí vytváří sled stavů fyzikálních. Odhalím v sobě „sklony“, byť i jen proto, abych si je v hanbě přiznal? Neznamenaloby to záměrně zapomínat, že takové sklony se uskutečňují jen s mou pomocí, že to nejsou přírodní síly, nýbrž že jim propůjčuji účinnost tím, že nepřetržitě rozhoduji o jejich hodnotě? Vyslovím výrok o svém charakteru, o své povaze? Cožpak si ve stejném okamžiku nezakrývám to, co ostatně dobře vím, že takto posuzuji minulost, které uniká moje přítomnost již svým pojmovým vymezením? Důkazem toho je, že tentýž člověk, který otevřeně zjišťuje, že je takový, jak fakticky byl, se rozhořčuje proti zášti druhých a pokouší se je odzbrojit ujištěním, že nemůže přece být už takový, jaký byl. Se zalibem se pohoršujeme nebo pozastavujeme nad tím, že soudní tresty

stíhají člověka, který ve své nové svobodě *není již* tím viníkem, jakým byl. Současně však požadujeme po tomto člověku, aby uznal, že *je* tímto viníkem. Co je tedy přímost jiného než fenomén neupřímnosti? Neukázali jsme, že při neupřímnosti jde o konstituování lidské reality jako toho bytí, které je, co není, a které není, co je?

Homosexuál má často nesnesitelný pocit provinění, a tento pocit určuje celou jeho existenci. S oblibou se z toho vysuzuje, že je neupřímný. Často se vskutku stává, že takový člověk, ačkoli přiznává, že má homosexuální sklony a že doznává jednotlivé prohřešky, jichž se dopustil, rozhodně odmítá, že by se považoval za *pederasta*. Jeho případ je vždycky „zvláštním“, osobitým případem; dostal se k tomu jen zvláštní shodou okolností, nahodile nebo nešťastnou náhodou; jde v podstatě o omyly minulosti vysvětlitelné tím, že měl svérázné pojetí krásna, jež ženy nedokázaly uspokojit, takže je třeba vidět zde spíše následky nepokojného hledání než projev velmi hluboce zakoreněného sklonu atd. Máme před sebou člověka, jehož neupřímnost hraničí s komičnem, neboť ačkoli uznává všechna fakta, jež mu jsou vytýkána, odmítá z nich vyvodit patřičné důsledky. Proto se jeho přítel, který ho nejprůsňěji odsuzuje, pohoršuje nad touto dvojakostí: odsuzovatel požaduje jen jedinou věc – a pak snad projeví shovívavost –, aby totiž viník uznal svou vinu, aby homosexuál prohlásil bez vytáček *jsem pederast*, ať už to přizná pokorně nebo hrdě. Ptáme se: Kdo je tu neupřímný? Homosexuál, nebo bojovník za přímost? Homosexuál uznává své chyby, ale bojuje ze všech sil proti drtivé perspektivě, že tyto chyby jsou jeho *osudem*. Brání se tomu, aby byl považován za věc, neboť je prostoupen nejasným, ale silným předsvědčením, že homosexuál není homosexuálem tak, jako je tento stůl stolem nebo jako je tento ryšavý muž ryšavcem. Zdá se mu, že každému omylu, jakmile ho zjišťuje a uznává, unikne mnohem jistěji, než ho psychické trvání samo od sebe zbaví jakéhokoli provinění, zjedná mu ještě neurčenou budoucnost a nechá ho znovu se narodit. Mýlí se? Cožpak neuznává zcela správně jedinečný a na nic neredukovatelný charakter lidské reality? V jeho postoji je obsaženo nepopíratelné porozumění pravému stavu věcí. Současně však potřebuje nepřetržitě obrozování a neustálé unikání, aby mohl žít. Aby se vyhnul strašlivému kolektivnímu odsudku, musí se ustavičně zdržovat mimo dosah společenství. Odtud jeho hra se slovem *být*. Měl by vskutku pravdu, kdyby větu „nejsem pederast“, chápal ve smyslu

věty „nejsem, co jsem“. Měl by tedy pravdu, kdyby prohlásil: „Jsem pederast potud, pokud je určitá řada způsobů chování, jichž jsem se dopustil, považována za pederastickou. Nejsem jím však potud, pokud se lidská realita vymyká jakékoli definici pomocí způsobů chování.“ Sklouzává však skrytě k jinému významu slova „bytí“. „Nebýt“ chápe ve smyslu „nebýt v sobě“. Říká-li, že „není pederast“, míní tím, že jím není v tom smyslu, jako tento stůl není kalamářem. Tady je neupřímný.

Bojovník za přímost zná velmi dobře transcendenci lidské reality a dokáže ji v případě potřeby použít ve vlastní prospěch. Používá ji, a klade ji dokonce při svém nynějším požadavku: což ve jménu přímosti – a tedy svobody – nepožaduje, aby homosexuál sám šel do sebe a uznal, že je homosexuálem? Nenaznačuje snad, že taková zpověď vyvolává shovívavost druhých? Znamená to snad něco jiného, než že muž, který uzná, že je homosexuálem, už nebude *stejným* homosexuálem, za kterého se uznává, a unikne do sféry svobody a dobré vůle. Stoupenec přímosti tedy na něm žádá, aby byl tím, čím je, a nebyl už, čím není. To je hlubší smysl věty: hřích doznáný je napůl oduštěný. Požaduje po viníkovi, aby se konstitoval jako věc právě proto, aby už s ním nemusel nakládat jako s věcí. A tento rozpor má zásadní význam při požadavku přímosti. Kdo by totiž neviděl, co je pro druhého urážlivého a pro mne uklidňujícího ve větě: Ach, což! Vždyť je to pederast! Tato věta jedním tahem škrtná znepokojivou svobodu a napříště směřuje k tomu vytváření všech činů druhého, jako by to byly důsledky plynoucí zcela z jeho esence. Odsuzovatel požaduje od své oběti, aby se sama konstitovala jako věc a aby sama předala svou svobodu jako léno, které pak on mu vrátí zpět, jako lenní pán udílí léno vazalovi. Stoupenec přímosti je neupřímný potud, pokud se chce upokojit, ale předstírá, že nezaujatě posuzuje, ale i potud, pokud po svobodě požaduje, aby se jako svoboda konstitovala jako věc. Jde tu jen o epizodu z boje na život a na smrt mezi jednotlivými vědomími, která Hegel nazývá „vztahem pána a raba“. Obracíme se tu na vědomí a ve jménu toho, že je vědomím, je žádáme, aby se jako vědomí radikálně zničilo, přičemž mu poskytujeme naději, že po jeho zničení dojde k jeho znovuzrození.

Je to možné, namítne se, ale náš člověk zneužívá přímosti, a dělá si z ní zbraň proti druhému. Nesmíme hledat přímost ve vztazích heideggerovského *Mit-Sein*, nýbrž tam, kde vystupuje čistá, jak je tomu

ve vztazích vůči sobě samému. Kdo by však neviděl, že objektivní přímmost se konstituuje stejným způsobem? Není zřejmé, že přímý člověk se konstituuje jako věc stejným aktem přímosti, aby právě unikl jejímu věcnému charakteru. Člověk, který přizná, že je zlý, vyměnil svou znepokojivou „svobodu ke zlu“ za neoživený charakter špatnosti: je špatný, je v souladu se sebou, je, co je. Současně však uniká této věci, protože už je někým, kdo ji pozoruje zvenčí, a záleží na něm, aby ji udržoval pod svým pohledem, nebo ji nechal zřítit se do bezpočtu jednotlivých jednání. Ze své přímosti vyvozuje *zásluhu* a zasloužilý muž není špatný, pokud je špatný, nýbrž pokud překonává svou špatnost. Ve stejném okamžiku je totiž špatnost neutralizována, neboť vně determinismu není nic a poněvadž, když ji doznívám, stavím proti ní svou svobodu: moje budoucnost je nedotčena a všechno je mi dovoleno. Bytostná struktura přímosti se proto neliší od bytostné struktury neupřímnosti, neboť přímý člověk se konstituuje jako to, co je, *aby tím nebyl*. Tím se vysvětluje osvědčená pravda, že je možno sklouznout do neupřímnosti v důsledku přímosti. Valéry tvrdí, že tak tomu bylo u Stendhala. Dokonalá a neustálá přímmost jako nepřetržitě úsilí být v souladu sám se sebou je svou povahou nepřetržitým úsilím směřujícím od sebe sama. Od sebe sama se pak osvobozujeme stejným aktem, kterým ze sebe činíme objekt pro sebe. Sestavovat ustavičně inventář toho, co jsem, znamená nepřetržitě se popírat a uchýlovat se do sféry, kde už nejsme ničím, kde jsme jen čistým a svobodným pohledem. Cílem neupřímnosti, řekli jsme, je vymanit se z dosahu, je to únik. Nyní zjišťujeme, že stejných výrazů musíme použít i při definování přímosti. Co to znamená?

Chceme ukázat, že cíl přímosti se nakonec mnoho neliší od cíle neupřímnosti. Zajisté existuje přímmost týkající se minulosti, jež nás tu nezajímá. Jsem přímý, přiznám-li, že *jsem měl* tuto slast nebo tento úmysl. Uvidíme, že taková přímmost je možná jen proto, že bytí člověka se při pádu do minulosti konstituuje jako bytí v sobě. My se však zabýváme jen takovou přímostí, která v přítomné imanenci míří sama na sebe. Co je jejím cílem? Má za cíl způsobit, abych si přiznal, co jsem, abych vposled splýnul se svým bytím, a tedy abych ve způsobu bytí v sobě byl tím, čím jsem ve způsobu „nebýt, co jsem“. Postulátem přímosti je, že tím, čím mám být, jsem v podstatě na způsob bytí v sobě. V hloubce přímosti nalézáme tedy nepřetržitou hru zrcadlení a odrazu, neustálý přechod bytí, které je, co je, k bytí, jež

není, co je, a naopak přechod od bytí, které není, co je, k bytí, jež je, co je. A jaký je cíl neupřímnosti? Neupřímnost chce dosáhnout toho, abych byl, co jsem, po způsobu „nebýt, co jsem“, nebo abych nebyl, co jsem, po způsobu „být, co jsem“. Opět se tu setkáváme se stejnou hrou zrcadel. Aby totiž mohla existovat intence k přímosti, je třeba, abych původně současně byl i nebyl tím, čím jsem. Přímmost mi nepřipisuje určitý způsob bytí nebo zvláštní vlastnost, nýbrž – pokud jde o takovou vlastnost – míří k tomu, aby mne převedla z jednoho způsobu bytí k jinému. Avšak dosáhnout tohoto druhého způsobu bytí, ideálu přímosti, je mi zakázáno už samou povahou, a já sám nejasně a předjímavě tuším, že tohoto cíle nedosáhnu už v samém okamžiku, kdy se o jeho dosažení snažím. Obdobně, mám-li pojmout intenci neupřímnosti, je rovněž nezbytně třeba, abych z povahy věci samé ve svém bytí unikl svému bytí. Kdybych byl smuten nebo zbabělý takovým způsobem, jakým je kalamář kalamářem, nebylo by možné si ani představit možnost špatné víry neboli neupřímnosti. Nejenže bych nemohl uniknout svému bytí, nýbrž ani bych nebyl schopen si představit, že bych mu mohl nějak uniknout. Jestliže však je neupřímnost možná jako jednoduchý projekt, je tomu tak proto, že neexistuje dostatečně ostrý rozdíl mezi bytím a nebytím, pokud jde o mé bytí. Neupřímnost je možná jedině proto, že přímmost je si svou povahou vědoma toho, že mine sledovaný cíl. Pokusit se o to, abych sebe sama uchopil jako toho, kdo *není zbabělcem* (ačkoli jím jsem), mohu jen tehdy, jestliže toto „být zbabělým“ je v konkrétním okamžiku, kdy je samo otázkou, samo o sobě problematické, a jestliže v okamžiku, kdy je chci uchopit, mi všude uniká a mizí. Abych se mohl pokusit podniknout něco neupřímného, musí být splněna podmínka, že v jistém smyslu *nejsem* tím zbabělcem, jímž nechci být. Kdybych však *nebyl* zbabělcem po jednoduchém způsobu „nebýt to, co nejsem“, pak bych byl „upřímým“ při prohlášení, že nejsem zbabělý. Takto musím tedy nějakým způsobem být oním neuchopitelným a stále se ztrácejícím zbabělcem, kterým nejsem. Pod tím si však nesmíme představovat, že bych musel být „trochu zbabělý“ v tom smyslu, kdy „trochu“ znamená „do určité míry zbabělý a do určité míry nikoli“. Tak to není: musím být naprosto zbabělý a naprosto nebýt zbabělý ve všech ohledech. Neupřímnost v tomto případě tedy vyžaduje, abych nebyl tím, čím jsem, to jest vyžaduje nezvážitelný rozdíl, který dělí bytí od nebytí v modu bytí lidské reality.

Neupřímnost se však neomezuje na odmítání kvalit, jež mám, a na to, že nevidím bytí, jímž jsem. Pokouší se mne rovněž vydávat za bytí, kterým nejsem. Ukazuje mne v pozitivním světle jako odvážného člověka, ačkoli jím nejsem. A to je opět možné jedině proto, jestliže jsem, co nejsem, což znamená, že nebytí nemá ve mně bytí jakožto nebytí. Zajisté je nezbytně nutné, abych *nebyl* odvážný, jinak by neupřímnost nebyla neopravdová. Moje úsilí o neupřímnost musí kromě toho obsahovat i ontologické pochopení toho, že ani v obyčejné skladbě svého bytí nejsem vpravdě, co *jsem*, a že není tak velký rozdíl mezi bytím toho, že například „jsem smuten“ – což *jsem* po způsobu nebytí, co jsem – a „nebytím“, když jsem zbabělý, což chci před sebou zakrýt. Je tu především a zvláště třeba, aby se sama negace bytí stala sama o sobě předmětem nepřetržitého nicování a aby sám smysl „nebytí“ byl v lidské realitě neustále problematizován. Kdybych *nebyl* odvážný způsobem, jakým tento kalamář není stolem, to znamená, kdybych byl ve své zbabělosti izolován, na ni zaměřen a neschopen uvést ji do vztahu s jejím opakem, kdybych *nebyl* schopen určit sebe sama jako zbabělce, popřít v sobě odvahu, a tak uniknout své zbabělosti ve stejném okamžiku, kdy ji kladu, kdyby mi zásadně nebylo možné ztotožnit se se svým nedostatkem odvahy i se svou zbabělostí, pak každý projekt neupřímnosti by byl pro mne vyloučen. Aby tedy neupřímnost byla možná, je k tomu třeba, aby sama přímot byla neupřímná. Podmínkou možnosti neupřímnosti je, aby lidská realita ve svém nejbezprostřednějším bytí a ve vnitřní struktuře předreflexivního *cogito* byla, co není, a nebyla, co je.

III

„Víra“ špatné víry čili neupřímnosti

Prozatím jsme však pouze naznačili podmínky umožňující pochopit neupřímnost a bytostné struktury, jejichž pomocí lze tvořit pojmy týkající se neupřímnosti. Nemůžeme se však omezit na tyto úvahy, protože jsme dosud neodlišili neupřímnost od lži. Dvojznačné pojmy, jejichž popis jsme podali, může nepochybně použít lhář k tomu, aby zmátl partnera v hovoru, i když jejich dvojznačnost může a musí být každému jasná, protože je zakotvena v lidském bytí, a ne v nějakých empirických podmínkách. Pravým problémem špatné víry čili

neupřímnosti je zjevně to, že je to víra. Nemůže být ani cynickou lží, ani evidencí, jestliže evidenci chápeme jako názorné podržování předmětu. Nazýváme-li vírou lpění na předmětu, není-li předmět dán, anebo je dán jen nezřetelně, pak je neupřímnost vírou, a jejím bytostným problémem je problém věření. Jak však lze neupřímně věřit v pojmy, jež vytváříme záměrně k tomu, abychom se jimi přesvědčili? Je třeba poznamenat, že projekt neupřímnosti musí sám být neupřímný: nejsem neupřímným teprve ne konci svého úsilí, když jsem zkonstruoval své dvojznačné pojmy a dal se jimi přesvědčit. Ve skutečnosti jsem se totiž nepřesvědčil, neboť – pokud to bylo možné – vždycky už jsem byl přesvědčen. Právě v okamžiku, kdy jsem se chystal stát se neupřímným, musel jsem už být neupřímný vůči svým dispozicím samým. Kdybych si je představoval jako neupřímné, byl by to cynismus; věřit upřímně v jejich nevinnost, byla by to dobrá víra. Rozhodnutí být neupřímným se neodvází vyslovit své jméno, neboť se považuje i nepovažuje za neupřímné. A jakmile se objeví neupřímnost, je takové rozhodnutí směrodatné pro veškeré další chování a v jistém smyslu i pro *Weltanschauung* neupřímnosti. Neupřímnost totiž v sobě neuchovává normy a kritéria pravdy, jak je přijímá opravdové kritické myšlení. Neupřímnost totiž nejdříve rozhoduje i o povaze pravdy. S neupřímností se objevuje i jistá pravda, jistá metoda myšlení, jistý druh bytí předmětů; svět neupřímnosti, jímž se člověk najednou obklopí, je ontologicky charakteristický tím, že bytí v něm je, co není, a není v něm, co je. V důsledku toho se objevuje i zvláštní druh evidence, a to *nepřesvědčivé* evidence. Neupřímnost uchopuje evidence, ale od samého začátku rezignuje, nepodvoluje se jim a nenaplnuje se jimi, aby se nemusela jimi dát přesvědčit a proměnit v dobrou víru: zpokorní a zeskrmní, neboť ví velmi dobře, že víra je rozhodnutí a že po každém bezprostředním poznání je třeba se rozhodnout a *chtít to, co je*. Neupřímnost tedy již svým původním projektem, a jakmile se objeví, rozhoduje o přesné povaze svých požadavků, celá se obrátí ve svém rozhodnutí *mnoho nežádat*, být spokojena, i když nebude plně přesvědčena, a vynuocovat rozhodnutím souhlas i s nejistými pravdami. Tento primární projekt neupřímnosti je neupřímným rozhodnutím o povaze víry. Připomeňme, že nejde o promyšlené a záměrné rozhodnutí, nýbrž o spontánní určení našeho bytí. *Stáváme se* neupřímnými tak, jako usínáme, a neupřímnými jsme tak, jako když sníme. Jakmile je tako-

vý způsob bytí uskutečněn, je stejně obtížné vzdát se ho jako procitnout: neupřímnost je totiž druh bytí ve světě jako bdění nebo snění, a sama od sebe je puzeza k tomu, aby se zachovala, třebaže její struktura má *metastabilní* povahu. Neupřímnost si je však vědoma své struktury, a zajistila se v ní potud, pokud je přesvědčena, že metastabilní struktura je strukturou bytí a že ne-přesvědčivost je strukturou všech přesvědčení. Jestliže však neupřímnost je vírou a ve svém primárním projektu zahrnuje svou vlastní negaci (rozhoduje se nebýt dokonale přesvědčena k tomu, aby se přesvědčila, že jsem, co nejsem), pak je třeba, aby na samém počátku byla možná víra, jež sama od sebe si přeje být nepřesvědčená. Jaké jsou podmínky možnosti takové víry?

Věřím, že můj přítel Petr ke mně chová přátelství. Věřím v to v *dobré víře*. Věřím v to, ačkoli to nemohu ničím evidentně doložit, nemám o tom přímý názorný doklad, neboť předmět sám svou povahou se vymyká bezprostřednímu názornému poznání. Věřím v to, to jest nechávám se strhnout podněty důvěry, rozhoduji se v ně věřit a držet se tohoto rozhodnutí, takže se chovám nakonec tak, jako kdybych si všim byl naprosto jist a jako by moje chování tvořilo syntetickou jednotu všech postojů. To, co nazývám vírou, je víra uhlířská, kterou by Hegel nazval *bezprostředností*. Hegel by však ihned dokazoval, že bezprostřednost přivolává zprostředkování a že víra přechází ve stav nevíry, jakmile se stane *vírou pro sebe*. Věřím-li, že můj přítel Petr mne má rád, znamená to, že jeho přátelství se mi jeví jako smysl všech jeho činů. Víra je zvláštní vědomí o *smyslu* Petrových činů. Jestliže však vím, že věřím, víra se mi pak jeví jako čisté subjektivní pojmové určení, kterému neodpovídá žádný vnější korelát ve světě. Nyní pochopíme, proč se slova „věřit“ používá v různých významech, a to buď ve smyslu neotřesitelné jistoty víry („Věřím v Tebe, můj Bože!“), nebo v nezávazném a zcela subjektivním smyslu („Je Petr mým přítelem? Nevím to, ale věřím tomu!“). Vědomí však má tu povahu, že v něm to, co je bezprostřední a co je zprostředkované, tvoří jedno a totéž bytí. Věřit znamená vědět, že věřím, ale vědět, že věřím, znamená už nevěřit. Věřit znamená již nevěřit, protože věřit je jen věření, a to v rámci jednotného a téhož non-thetického vědomí o sobě. Zajisté jsme tu poněkud přehnali popis tohoto fenoménu, když jsme ho označili slovem *vědění*, protože non-thetické vědomí není *vědění*. Poněvadž však je průzračné, je

u zdroje každého vědění. Non-thetické vědomí věření je takto ničitelem víry. Zákon předreflexivního *cogito* však zároveň implikuje, že bytí věření musí být vědomím víry. Víra je proto bytí, které se problematizuje ve svém vlastním bytí, a může se realizovat jen svou destrukcí a projevit sobě jen popřením sebe sama; je to bytí, pro něž být znamená jevit se a jevit se znamená negovat se. Věřit znamená nevěřit. Vidíme důvod: bytí vědomí spočívá v tom, aby existovalo samo ze sebe, a tedy aby se učinilo bytím, a tím se překonalo. Vědomí je v tomto smyslu nepřetržitým únikem před sebou samým, víra se stává ne-vírou, bezprostřednost se stává zprostředkováním, absolutno se mění v reálno a relativno v absolutno. Ideál dobré víry (věřit v to, več věříme) je podobně jako ideál přímosti (být, co jsme) ideálem bytí v sobě. Každá víra není dost vírou, neboť nikdy nevěříme v to, več věříme. Primární projekt neupřímnosti není proto nic jiného než využití této faktické sebedestrukce vědomí. Jestliže každá dobrá víra je nemožnou vírou, pak je tu nyní místo pro každou nemožnou víru. Už mne víc neodstrašuje neschopnost *věřit*, že jsem odvážný, protože žádná víra nemůže dost věřit. Tuto nemožnou víru bych definoval jako *mou* víru. Zajisté si nebudu moci zakrývat, že věřím proto, abych nevěřil, a že nevěřím, *abych* věřil. Nemůže mne však překvapit pronikavé a naprosté znicování neupřímnosti skrze ni samu: existuje jako základ každé víry. Jak to tedy je? *Vím* v okamžiku, kdy chci věřit ve svou odvalu, že jsem zbabělcem? A tato jistota zničí mou víru? *Především* nutno říci, že *nejsem* odvážnější než zbabělý, chápeme-li zbabělost na způsob bytí v sobě. Za druhé *nevím* o tom, že jsem odvážný, vždyť takový názor na mne může být doprovázen jen *vírou*, neboť překračuje čistou reflexivní jistotu. Za třetí je zcela pravda, že se neupřímnosti nepodaří uvěřit v to, več chce věřit. Je však právě potud neupřímností, pokud se smíruje s tím, že nevěří, več věří. Dobrá víra chce před tím, že „nevěřím, več věřím“, uniknout do bytí. Neupřímnost uniká před bytím do „nevěření, več věřím“. Neupřímnost zbavila každou víru již předem jakékoli účinnosti: jak víru, které by chtěla nabýt, tak i zároveň víru, jíž chce uniknout. Poněvadž *chce* toto sebezničení víry, odkud vědění uniká k evidenci, rozvrací i ty druhy víry, které jsou před ní stavěny a jež se samy odhalují, že *nejsou nic jiného než jen* vírou. Takto můžeme lépe pochopit původní fenomén špatné víry neboli neupřímnosti.

V neupřímnosti nejde o cynickou lež ani o dovednou přípravu klamných pojmů. Primárním aktem neupřímnosti je uniknout něčemu, čemu nelze uniknout, totiž uniknout tomu, co jsme. Sám projekt úniku však odhaluje neupřímnosti hluboký rozklad v nitru bytí, a tímto rozkladem chce neupřímnost právě být. Po pravdě řečeno, je tomu tak proto, že oba bezprostřední postoje, jež můžeme vůči svému bytí zaujmout, jsou podmíněny samou povahou tohoto bytí a jeho přímým vztahem k bytí v sobě. Dobrá víra se snaží uniknout hlubokému rozkladu mého bytí směrem k bytí v sobě, jímž by mělo být, ale není. Neupřímnost se snaží uniknout bytí v sobě v hlubokém rozkladu mého bytí, avšak popírá tento rozklad sám stejně, jako sama od sebe popírá, že by byla neupřímností. Poněvadž skrze toto „nebýt, co jsem“, uniká neupřímnost bytí v sobě, jímž nejsem na způsob „být, co nejsem“, a sebe sama popírá jako neupřímnost, míří k bytí v sobě, jímž nejsem na způsob „nebýt, co nejsem“.²⁴

Neupřímnost je možná jen proto, že bezprostředně a ustavičně ohrožuje každý projekt lidského bytí, a poněvadž vědomí skrývá ve svém bytí neustále riziko neupřímnosti. Toto riziko má svůj původ v tom, že vědomí ve svém bytí současně je, co není, a není, co je. Na základě těchto podmínek můžeme nyní přistoupit k ontologickému zkoumání vědomí, pokud není totalitou lidského bytí, nýbrž v každém okamžiku jádrem tohoto bytí.

²⁴ Jestliže je lhostejné, jsme-li dobré nebo špatné víry, neboť neupřímnost se znovu zmocňuje opravdovosti a vplíží se i do samého jádra jejího projektu, nechceme tím říci, že by nebylo možné radikálně uniknout neupřímnosti. K takovému radikálnímu úniku by však bylo třeba, aby zpuchřelé bytí znovu uchopilo sebe samo jako autentické bytí, jehož popis podáme na jiném místě.

Druhá část

Bytí pro sebe

První kapitola
Bezprostřední struktury bytí
pro sebe

I

Přítomnost u sebe sama

Negace nás odkázala ke svobodě, ta k neupřimnosti a neupřimnost k bytí vědomí jako podmínce své možnosti. Ve světle oněch podmínek, které jsme objevili v předchozích kapitolách, musíme tedy opět navázat na popis, který jsme podali v úvodu této práce, to jest ještě jednou se musíme vrátit na pole předreflexivního *cogito*. Avšak *cogito* nikdy neposkytne to, co po něm žádáme. Descartes se ho tázal na jeho funkční aspekt „*Pochybuji, myslím*“, ale poněvadž od tohoto funkčního aspektu chtěl bez vodítka přejít k existenciální dialektice, upadl do omylu substancialistů. Husserl, poučen tímto omylem, setrval úzkostlivě na půdě funkční deskripce. Z toho důvodu nikdy nepřekročil čistý popis jevu jako takového a uzavřel se v *cogito*, jež je spíše fenomenalistické než fenomenologické, a to i navzdory všem jeho vlastním výhradám. A husserlovský fenomenalismus se v každém okamžiku těsně dotýká kantovského idealismu. Heidegger se chtěl při deskripci takovému fenomenalismu vyhnout, neboť vede k megarské a antidialektické izolaci esencí, a proto přistupuje přímo k existenciální analytice, aniž prozkoumal *cogito*. Avšak jeho „*Dasein*“, zbavené od samého prvopočátku dimenze vědomí, nebude nikdy schopno znovu tento rozměr získat. Heidegger vybavuje lidskou realitu porozuměním sobě samé, které definuje jako „ek-statický projekt“ vlastních možností. Není naším úmyslem popírat existenci takového projektu, avšak jaké by to bylo porozumění, jež by samo v sobě nebylo vědomím, že je porozuměním? Ek-statický charakter lidské reality upadá do zvěcněného a slepého bytí v sobě, jestliže

netrýská z vědomí ek-stase. Je samozřejmě nutné vycházet z *cogito*, o němž však – parodujeme-li proslulou formuli – lze říci, že vede ke všemu, pokud z něho dokážeme vyjít. Naše předcházející úvahy, týkající se podmínek možnosti určitých způsobů chování, nám měly připravit možnost zkoumat *cogito* co do jeho bytí a poskytnout nám dialektický nástroj, jehož pomocí bychom v *cogito* samém mohli nalézt prostředek, jak uniknout od konkrétní okamžikovosti k totalitě bytí, jež vytváří lidskou realitu. Vraťme se proto k deskripci non-thetického vědomí sebe sama, prozkoumejme jeho výsledky a zeptejme se, co pro vědomí znamená nutnost být, co není, a nebýt, co je.

„Bytí vědomí je takové bytí, jemuž v jeho bytí jde o toto jeho bytí samo,“ řekli jsme již v úvodní kapitole. Chceme tím říci, že bytí vědomí nesplývá se sebou samým v plné adekvaci. Plnou adekvaci se vyznačuje bytí v sobě, a možno ji vyjádřit touto jednoduchou formulí: bytí je, co je. V bytí v sobě není sebemenší kus bytí, který by nebyl sám sobě dán bez distance a v takto pojatém bytí není ani nejmenší náznak duality; vyjadřujeme to tak, že hustota bytí je v případě bytí o sobě nekonečná. Je to plnost. Princip identity je možno nazvat syntetickým nejenom proto, že omezuje svůj dosah na vymezenou oblast bytí, ale zvláště z toho důvodu, že v sobě soustřeďuje nekonečnou hustotu. A je *A* znamená, že *A* existuje v nekonečné kompresi a má nekonečnou hustotu. Identita je mezní pojem unifikace; není pravda, že „bytí v sobě“ potřebuje syntetické sjednocení svého bytí: na nejzazší hranici jednota mizí sama od sebe a přechází v identitu. Identično je ideálem jednoho a jedno přichází na svět zásluhou lidské reality. Bytí v sobě je plné sebe sama, takže si nelze představit totálnější plnost, dokonalejší adekvaci obsahu a obsahujícího: v bytí není sebemenší trhlinka, kudy by mohla vklouznout nicota.

Vědomí se naopak vyznačuje tím, že je dekompresí bytí. Není totiž vůbec možno definovat vědomí jako koincidence se sebou samým. O tomto stolu mohu říci, že je prostě a jednoduše *tímto* stolem. O mé víře nemohu zdaleka jen říci, že je to víra: moje víra je vědomí víry. Často se říkalo, že reflexivní pohled pozměňuje fakt vědomí, k němuž směřuje. Husserl sám přiznává, že fakt „být viděn“ totálně modifikuje každý prožitek („Erlebnis“). My jsme však, jak se domnívám, prokázali, že první podmínkou každé reflexivity je předreflexivní *cogito*. Toto *cogito* ovšem neklade předmět a zůstává uvnitř

vědomí. Avšak není o nic méně homologické s reflexivním *cogito*, poněvadž je zjevně primární podmínkou toho, aby nereflektované vědomí mohlo vidět sebe sama; původně tedy v sobě jako rozlišující znak obsahuje existenci pro nějakého svědka, jakkoli tímto svědkem, pro něhož vědomí existuje, je toto vědomí samo. A tedy již tím, že moje víra je uchopena jako víra, *není než vírou*, to jest již vírou není, je to víra narušená. Ontologický soud „víra je vědomím víry“ nelze tedy v žádném případě pokládat za soud o identitě, neboť subjekt a atribut jsou radikálně rozdílné, třebaže v rámci nerozlučné jednoty téhož bytí.

Budiž, namítne se, avšak alespoň je třeba říci, že vědomí (o) víře je vědomím víry. Na této úrovni znovu nalzáme identitu a bytí v sobě. Šlo jen o vhodnou volbu roviny, na níž bychom uchopili svůj předmět. Tato námitka však neobstojí: tvrdit, že vědomí (o) víře je vědomím víry, by znamenalo rozpojit vědomí od víry, zrušit „závorku“, v níž je víra neutralizována, a učinit z víry předmět pro vědomí, což by byl náhlý skok do roviny reflexivity. Takové vědomí (o) víře, které by bylo jen vědomím víry, muselo by si samo sebe uvědomit jako vědomí víry. Víra by se pak stala čistou transcendentální a noematickou kvalifikací vědomí. Vědomí by pak mělo naprostou svobodu určovat se tváří in tvář této víře. Takové vědomí by se podobalo těkavému pohledu, jaký vrhá vědomí Viktora Cousina na psychické fenomény, aby je postupně osvětlilo. Analýza metodického pochybování, o niž se pokusil Husserl, vynesla na světlo jasný fakt, že jediné reflexivní vědomí se může desolidarizovat a odtrhnout od toho, co klade vědomí reflektované. Jedině na úrovni reflexe je možno se pokusit o *ἐποχή*, o uzávorkování, a lze odmítnout to, co Husserl nazývá „Mit-machen“. Vědomí víry, jakkoli neodčinitelně pozměňuje víru, neliší se od ní a *je tu proto*, aby realizovalo akt víry. Jsme proto nuceni přiznat, že vědomí víry je vírou. Postihujeme tu dvojí odkaz a jeho hru u samého kořene: vědomí (o) víře je vírou a víra je vědomím víry. V žádném případě nemůžeme říci, že vědomí je vědomím, ani nelze říci, že víra je vírou. Každý z těchto pojmů odkazuje na druhý a přechází do druhého, ale přesto každý pojem se liší od druhého. Jak jsme viděli, žádná víra, žádná slast a žádná radost nemohly existovat *dříve, než* jsou uvědomeny, neboť vědomí je mírou jejich bytí. Zároveň je však nutno říci, že víra, která může existovat jen jako víra *narušená*, existuje od samého začátku jen tak, že uniká

sobě samé a rozbíjí jednotu všech pojmů, do nichž bychom ji chtěli uzavřít.

Z toho plyne, že vědomí víry i víra jsou jedno a totéž bytí, jehož charakteristickým rysem je absolutní imanence. Jakmile však chceme uchopit toto bytí, proklouzne nám mezi prsty a my se octneme tvář v tvář jakési dualitě, jakési hře odrazů, neboť vědomí je reflex. Vědomí jako odraz je však právě i odrážející, a pokusíme-li se je uchopit jako odrážející komponentu, rozplyne se a my se znovu ocitáme před reflexem. Tato struktura odrazu – odrážejícího uvedla na sceně filosofy, kteří ji chtěli vysvětlit odkazováním na nekonečno: Spinozova *idea ideae* vyvolává *ideam ideae ideae* atd., kdežto Hegel definuje návrat k sobě jako právě nekonečno. Zavádíme-li nekonečno do vědomí, nejenže takto ztuhlý fenomén zatěmníme, nýbrž touto explikativní teorií záměrně redukuje bytí vědomí na bytí v sobě. Objektivní existence odrazu a odrážejícího, přijmeme-li ji tak, jak se sama dává, nás naopak nutí k tomu, abychom pojali způsob bytí, který je odlišný od bytí v sobě: nikoli jednotu obsahující dualitu, nikoli syntézu odstraňující a překračující abstraktní momenty teze a antiteze, nýbrž dualitu, která je jednotou, odraz, který je svým vlastním reflexem. Snažíme-li se postihnout totální fenomén, tj. jednotu této duality nebo vědomí víry, jsme ihned odkázáni na jeden z těchto článků a tento článek nás odkáže na unitární skladbu imanence. Vydeme-li naopak z duality jako takové a považujeme vědomí a víru za dvojici, narazíme na Spinozovu *idea-idea*, a mineme tak předreflexivní fenomén, který jsme chtěli zkoumat. Předreflexivní vědomí je totiž vědomím (o) sobě. Je proto třeba prozkoumat tento pojem já, neboť ten definuje samo bytí vědomí.

Poznamenejme především, že pojem bytí v sobě, který jsme převzali z tradice k označení transcendentálního bytí, není nejvhodnější. Jestliže jsoucno koinciduje samo se sebou, pak já se ztrácí a uvolňuje místo identickému bytí. Já nemůže být vlastností jsoucna v sobě. Já je svou povahou *reflexivno*, jak o tom svědčí syntax, zvláště striktní logika latinské syntaxe, a přísné gramatické rozlišení mezi *ejus* a *sui*. Já odkazuje právě k *subjektu*. Označuje vztah subjektu se sebou samým a tento vztah je právě dualitou, avšak zcela zvláštní dualitou, neboť vyžaduje svérázné slovní symboly. Z druhé strany *já* neoznačuje bytí ani jako subjekt, ani jako doplněk. Řeknu-li „nudím se“ a zamyslím se nad tímto „se“, zjišťuji, že se rozvírá a nechává za

sebou zablédnout subjekt sám. Není však subjektem, protože subjekt beze vztahu k sobě by se zhuštil v identitu věci. Není ani konzistentním členěním reálna, poněvadž vyjevuje za sebou subjekt. Já nemůže být vskutku uchopeno jako cosi reálně existujícího: subjekt nemůže být sebou, neboť koincidence se sebou, s *já*, jak jsme viděli, vede k tomu, že se toto „sebou“ ztrácí. Zároveň však subjekt nemůže nebýt *já*, *nebýt sebou*, neboť bytí sebou je označením samého subjektu. Bytí sebou představuje tedy ideální distanci v imanenci subjektu ve vztahu k sobě samému, představuje způsob, jak *nebýt svou vlastní koincidence* a jak unikat identitě, ačkoli ji zároveň klade jako jednotu, krátce: představuje bytí, které je neustále v nestabilní rovnováze mezi identitou (jako absolutní kohezí bez stopy rozmanitosti) a jednotou jako syntézou mnohosti. To nazveme *přítomnost u sebe sama*. Bytostným zákonem bytí *pro sebe sama*, jež je ontologickým základem vědomí, je samo bytí ve formě přítomnosti u sebe sama.

Tato přítomnost u sebe byla často pokládána za plnost existence a mezi filosofy velmi rozšířený předsudek přisuzuje vědomí nejvyšší důstojnost bytí. Tento postulát je však neudržitelný, provedeme-li důkladnější popis pojmu přítomnost. Každá *přítomnost u* implikuje totiž dualitu, a tedy alespoň virtuální separaci. Přítomnost bytí u sebe implikuje odlepení bytí ve vztahu k sobě. Koincidence identična je pravou plností bytí, protože právě v této koincidence nezbylo žádné místo pro nějakou negativitu. Princip identity se může zajisté dovolávat principu bezespornosti, jak učinil Hegel. Bytí, jež je, co je, musí moci být bytím, jež není, co není. Tato negace – jako všechny jiné – vystupuje však na povrch bytí skrze lidskou realitu, jak už jsme se o tom zmínili, a nikoli důsledkem dialektiky, jež by byla vlastní bytí samému. Tento princip vyznačuje ostatně jen vztahy bytí s *vnějškem*, neboť řídí právě vztahy bytí s tím, co není. Jde tedy o konstitutivní princip *vnějších vztahů*, v jakých se může objevit lidská realita, přítomná u bytí v sobě a angažovaná ve světě. Tento princip se netýká vnitřních vztahů bytí; tyto vztahy nemohou klást jinakost, a proto neexistují. Princip identity je negace jakéhokoli druhu relací uvnitř bytí v sobě. Přítomnost u sebe sama naproti tomu předpokládá, že do bytí vklouzla sotva postižitelná trhlinka. Co je přítomno u sebe sama, není docela sebou. Přítomnost je bezprostřední degradace shody, neboť předpokládá separaci. Otázeme-li se nyní, *co* odděluje subjekt od něho samého, jsme nuceni přiznat, že to není

nic. Obvykle je separace způsobena prostorovou distancí, časovým intervalem, psychologickým rozdílem nebo jednoduše individualitou dvou současně přítomných složek, krátce je způsobena *kvalifikovanou* realitou. *Nic* však nemůže v případě, který nás tu zajímá, separovat vědomí víry od víry, protože víra není *nic jiného než* vědomí víry. Kdybychom do jednolitého předreflexivního *cogito* vnesli kvalifikovaný prvek, který je *cogito* vnější, narušili bychom jeho jednolitost a zničili jeho průzračnost. Pak by se ve vědomí ocitlo něco, čeho si vědomí není vědomo a co by neexistovalo v sobě samém jako vědomí. Separace, která odděluje víru od ní samé, se nedá uchopit ani postihnout samostatně. Kdybychom se jí pokusili odhalit, zmizela by a víru opět najdeme jako čistou imanenci. Jakmile však naopak chceme uchopit víru jako takovou, pak zjišťujeme, že trhlina je tu, a to tak, že se objevuje tehdy, když ji nechceme vidět, a mizí, kdykoli jí chceme pozorovat. Tato trhlina je tedy čisté negativno. Prostorová vzdálenost, časový úsek a psychologická diference jsou uchopitelné samy o sobě, zahrnujíce v sobě prvky positivity, takže plní jednoduchou negativní *funkci*. Avšak trhlina uvnitř vědomí je *nic* vně toho, co popírá, a může mít bytí jen potud, pokud ji nevidíme. Takové negativno, jež je nebytím a zároveň nicující mohutností, je *nicota*. V naprosté čirosti není možno *nicotu* uchopit nikde. Všude je totiž třeba jí přisoudit bytí v sobě jako *nicotě*. Avšak *nicota* vynořující se v lůně vědomí *není*, nemá budoucnost. *Je byvší*. Například víra není bytí těsně se dotýkající jiného bytí, nýbrž je svou vlastní přítomností u sebe sama, je svou vlastní dekompresí bytí. Jinak by se jednolitost bytí pro sebe rozpadla v dualitu dvou bytí v sobě. Bytí pro sebe musí proto být svou vlastní *nicotou*. Bytí vědomí jakožto vědomí záleží v tom, že existuje v *distanci od sebe sama* jako přítomnost u sebe sama, a tuto nulovou distanci, kterou bytí nese ve svém bytí, nazýváme *nicotou*. Aby existovalo *já*, je třeba, aby v jednotě toho bytí byla obsažena jeho vlastní *nicota* jako *nicování* identična. Neboť *nicota*, která se vloučí do víry, je její *nicotou*, je *nicotou víry o sobě*, jako plné s slepé víry, jako „víry uhlířské“. Bytí pro sebe je bytí, které určuje samo sebe k takovému způsobu existence, při němž nemůže koincidovat samo se sebou.

Nyní pochopíme, proč jsme nikdy *nenalezli* *nicotu*, dotazující se bez vodítka předreflexivního *cogito*. Není možné *nalézt* nebo *odhalit* *nicotu* tak, jak lze *nalézt* nebo *odhalit* bytí. *Nicota* je vždycky *jinde*.

Bytí pro sebe musí nutně existovat jen ve formě určitého „jinde“ ve vztahu k sobě samému, existovat jako bytí, jež se nepřetržitě afikuje nekonzistentním bytím. Tato nestálost nezávisí ostatně na jiném bytí, nýbrž odkazuje ustavičně od sebe k sobě, od odrazu k odrážejícímu, od odrážejícího k odrazu. Ten odkaz však nevyvolává v jádru bytí pro sebe nekonečný pohyb, nýbrž je to jediný a jednolitý akt: nekonečný pohyb přísluší jen reflexivnímu pohledu, usilujícímu o uchopení fenoménu jako celistvosti, ale odkazovanému od odrazu k odrážejícímu a od odrážejícího k odrazu, aniž je možná zastávka. *Nicota* je tedy trhlina v bytí, je pádem bytí v sobě směrem k sobě, a tím vzniká bytí pro sebe. Ona *nicota* může být „byvší“, jen když je její vypůjčená existence v korelaci s *nicující* aktem bytí. *Nepřetržitý* akt, kterým se bytí v sobě degraduje v přítomnost u sebe sama, nazveme ontologickým aktem. *Nicota* je problematizování bytí bytím, což je právě vědomí či bytí pro sebe. Je to absolutní událost, přicházející k bytí skrze bytí, jímž je nepřetržitě nesena. Poněvadž bytí v sobě je ve svém bytí odděleno svou úplnou pozitivitou, žádné bytí nemůže zplodit bytí a od bytí nemůže k bytí přijít *nic* než pouze *nicota*. *Nicota* je nejvlastnější možnost bytí a jeho jediná možnost. Tato původní možnost se však objevuje jen v absolutním aktu, který ji realizuje. Protože *nicota* je nebytí, může přijít k bytí jen skrze samo bytí. A nepochybně přichází k bytí zásluhou onoho zvláštního bytí, jímž je lidská realita. Ono bytí se však konstituuje jako lidská realita, jen když není ničím jiným než původním projektem své vlastní *nicoty*. Lidská realita je to bytí, které ve svém bytí pro své bytí tvoří jediný základ *nicoty* v jádru bytí.

II

Fakticita bytí pro sebe

Bytí pro sebe však *jest*. *Jest*, jak říkáme, *byl* i jen jako bytí, které není, co je, a je, co není. Bytí pro sebe *jest*, protože projekt přimosti je alespoň představitelný, ať už jsou jakákoli úskalí, která způsobí její nezdar. *Jest* jako událost v tom smyslu, v jakém mohu říci, že Filip II. *byl* nebo že můj přítel Petr je, že existuje. *Jest* tak, jak se jeví v podmínkách, které si nezvolilo, jako je Petr francouzským měšťákem r. 1942, jako *byl* Schmitt berlínským dělníkem v r. 1870. *Jest* tak, jak je vrženo do světa,

opuštěno ve své „situaci“. Je tak, že je čistou kontingencí, takže pro ně jako u věcí světa, jako u této zdi, u tohoto stromu a tohoto šálku, lze položit tuto zcela původní otázku: „Proč jest toto bytí tak, a nikoli jinak?“ Nakolik bytí pro sebe jest, pokud je v něm něco, čeho není základem: je svou přítomností na světě.

Toto uchopení bytí sebou samým jako něčeho, co není svým vlastním základem, je v nitru každého *cogito*. Z tohoto hlediska je příznačné, že se odkrývá bezprostředně Descartovu *reflexivnímu cogito*. Chce-li totiž Descartes využít svého objevu, zjišťuje, že je nedokonalým bytím, „neboť pochybuje“. V tomto nedokonalém bytí však konstatuje přítomnost ideje dokonalosti. Postihuje tedy rozdíl mezi druhem bytí, jaké je schopen pochopit, a bytím, jakým je. Tento rozdíl nebo nedostatek bytí je zdrojem druhého důkazu existence Boha. Co totiž zůstane z tohoto důkazu, zbavíme-li se scholastické terminologie? Jen přesně vymezený smysl toho, že bytí mající v sobě ideu dokonalosti nedokáže být svým vlastním zdůvodněním, protože jinak by se vytvořilo v souladu s touto ideou. Řečeno jinak: bytí, které by bylo svým vlastním základem, by nemohlo strpět žádný rozdíl mezi tím, co je, a tím, co chápe, neboť by se tvořilo v souladu s bytím, jak mu rozumí, a mohlo by chápat jen to, co je. Pochopení bytí jako nedostatek bytí vůči bytí je však především uchopením vlastní kontingence skrze *cogito*. Myslím, tedy jsem. Co jsem? Bytost, která není svým vlastním základem a která – jako bytí – by mohla být jiným bytím, než je – v té míře, v níž není explikací svého bytí. Toto primární nazření naší vlastní kontingence uvede Heidegger jako původní motivaci přechodu od neautentického způsobu bytí k autentickému. Je to nepokoj, výčitky svědomí (*Ruf des Gewissens*) nebo pocit viny. Heideggerova deskripce prozrazuje velmi zřetelné úsilí o ontologické zdůvodnění etiky, kterou se, jak tvrdí, nezabývá, a o smíření jeho humanismu s náboženským smyslem transcendentna. Bezprostřední pochopení naší kontingence nelze připodobnit pocitu viny. Přesto však, chápeme-li sebe sama, jevíme se sami sobě jako něco, co má rysy neodůvodnitelného faktu.

Neuchopili jsme však právě sebe samé jako vědomí, jako „bytí existující samo od sebe“?²⁵ Jak ale můžeme být v jednotě jednoho

²⁵ Srv. Úvod, III. oddíl, Předreflexivní *cogito* a bytí *percipere*.

a téhož vystoupení do bytí, toto bytí, které existuje samo od sebe, aniž je základem svého bytí? Nebo vyjádřeno jinak: jak bytí pro sebe, jež tak, jak je, není svým vlastním bytím v tom smyslu, že by bylo jeho základem, jak tedy jako bytí pro sebe může být základem své vlastní nicoty? Odpověď je obsažena v otázce.

Je-li totiž bytí základem nicoty ve smyslu nicování svého vlastního bytí, neznamená to ještě, že je i základem svého bytí. Zakládat své vlastní bytí by nutně vyžadovalo existovat v distanci od sebe sama, a to by předpokládalo nicování založeného i zakládajícího bytí, tedy dualitu, jež by byla jednotou: dostali bychom se znovu k bytí pro sebe. Všechna snaha představit si bytí, jež by bylo základem svého vlastního bytí, vede nutně a všemu navzdory k představě toho bytí, jež je jako kontingentní bytím v sobě a základem své vlastní nicoty. Akt zapříčinění, v němž je Bůh *causa sui*, je nicující akt jako každé uchopení sebe sebou samým, přesně tak jako původní vztah nutnosti je návratem k *sobě samému*, reflexivitou. Tato původní nutnost se ze své strany a na pozadí kontingentního bytí jeví právě jako to, co je *pro bytí causa sui*. Leibnizovo úsilí definovat nutné na základě možného – a tuto definici převzal Kant – je třeba chápat z hlediska poznání, a ne z hlediska bytí. Přechod od možného k bytí, jak ho chápe Leibniz (nutné je to bytí, jehož možnost implikuje existenci), je příznačným rysem přechodu od našeho nevědění k poznání. Možnost tu vskutku může být jen možností z hlediska myšlení, neboť myšlení předchází existenci. Je to vnější možnost ve vztahu k bytí, jehož je možností, protože bytí z ní plyne jako důsledek z principu. Už jsme však upozornili na to, že pojem možnosti lze posuzovat ze dvou hledisek. Je totiž možné z ní vyvodit subjektivní indicii (je možné, že Petrova smrt může svědčit o mé nevědomosti, pokud jde o jeho osud), a v tomto smyslu rozhoduje o možném vůči světu nějaký svědek, bytí má svou možnost vně sebe sama, v čistém pohledu, který posuzuje jeho možnosti bytí; možnost *nám* může být dána před bytím, avšak je dána *nám*, a není žádnou možností *tohoto* bytí. K možnosti kulečnickové koule, kutálející se po zeleném plátně kulečnicku, nepřísluší, aby ji vychýlil z jejího směru záhyb plátna. Možnost vychýlení nepřísluší ani zelenému plátnu a svědek ji může synteticky konstatovat jen jako vnější vztah. Možnost se nám však může objevit i jako ontologická struktura reálna: pak přísluší určitým bytím jako *jejich* možnost a je tou možností, kterou ona sama *jsou*, kte-

rou mají být. V tom případě bytí podržuje v bytí své vlastní možnosti, je jejich základem a je nemožné, aby se nutnost bytí dala vyvodit z jeho možnosti. Řečeno jinak: existuje-li Bůh, pak je kontingentní.

Bytí vědomí (pokud je toto bytí v sobě, *aby se nicovalo v bytí pro sebe*) zůstává tedy kontingentní, a to znamená, že nepřísluší vědomí, aby si je dalo, ani aby je přijalo od jiných. Ontologický důkaz stejně jako důkaz kosmologický při konstituování nutného bytí ztroskotávají. Ani explikace a zdůvodnění mého bytí *takového, jaké je*, nelze hledat v nutném bytí: premisy jako „vše, co je kontingentní, musí mít svůj základ v nutném bytí, tedy jsem kontingentní“, jsou svědectvím touhy zakládat, a ne najít explikativní vazbu na reálný základ. Nejde totiž o vysvětlení právě této konkrétní nahodilosti, ale jen o abstraktní ideu kontingence obecně. Ostatně jde tu o hodnotu, a nikoli o fakt.²⁶ Je-li však bytí v sobě nahodilé, uchopuje sebe samo tím, že se degraduje v bytí pro sebe. *Jest* proto, aby se ztratilo v bytí pro sebe. Stručně řečeno: bytí *jest* a může pouze být. Vlastní možnost bytí – která se objevuje v nicujícím aktu – je však možnost být základem sebe jakožto vědomí skrze akt obětování, který je nicuje; bytí pro sebe je bytí v sobě, jež se ztrácí jako bytí v sobě, aby se založilo jako vědomí. Vědomí tedy čerpá své bytí–vědomí ze sebe sama a může odkazovat jen na sebe jako na své vlastní nicování, avšak kontingentní bytí v sobě se nicuje a mění ve vědomí, aniž o něm lze říci, že by bylo základem vědomí. Bytí v sobě nemůže nic založit. Když zakládá sebe sama, pak si dává modifikaci bytí pro sebe. Je základem sebe sama tak, že *již není* více bytím v sobě; zde je původ zakládání. Jestliže bytí v sobě nemůže být ani svým vlastním základem, ani základem jiných bytí, pak základ vůbec přichází na svět skrze bytí pro sebe. Bytí pro sebe jakožto znicované bytí v sobě – tedy nejen zakládá sebe sama, ale spolu s ním se také poprvé objevuje základ.

Toto bytí v sobě, pohroužené a nicované absolutní událostí, jakou je vynoření se základu neboli výtrysk vědomí, spočívá nadále v nitru bytí pro sebe jako jeho prvotní kontingence. Vědomí je svým vlastním základem, avšak je kontingentní fakt, že *existuje* spíše vědomí než čisté a jednoduché bytí v sobě bez konce. Absolutní událost nebo

²⁶ Tato úvaha je totiž explicitně založena na *požadavcích* rozumu.

bytí pro sebe je kontingentní v samém svém bytí. Když dešifruji data předreflexivního *cogito*, zjišťuji, že vědomí odkazuje k sobě samému. Nechť je čímkoli, je tím na způsob vědomí bytí. Žízeň odkazuje k vědomí žízně, jímž *je*, jako ke svému základu – a naopak. Kdyby mohla být dána celistvost „odražené–odrážející“, byla by to kontingence a bytí v sobě. Té celistvosti však nelze dosáhnout, neboť nemožu říci, že vědomí o žízni je vědomím o žízni, ani že žízeň je žízní. Je zde jako nicovaná celistvost, jako unikající jednota fenoménu. Považuji-li fenomén za pluralitu, pak se ona pluralita sama projevuje jako celistvá jednota, a tedy jejím smyslem je kontingence. To znamená, že se mohu tázat: proč jsem žízní, proč jsem vědomím této sklenky, tohoto Já? Zkoumám-li však tuto celistvost o sobě, pak se nicuje pod mým pohledem, už *není*, je, aby nebyla, a vracím se k vědomí uchopenému v náznaku duality jako základ sebe sama: mám tento vztek, protože se utvářím jako vědomí tohoto vzteku, odstraňte tuto *causa sui*, jež konstituuje bytí našeho vědomí, a už se nesetkáte s ničím, ani s „hněvem samým v sobě“, neboť vztek existuje svou povahou jen jako bytí pro sebe. Vědomí proto nese nepřetržitá kontingence, jíž se vědomí zase zmocňuje a přisvojuje si ji, aniž by ji dokázalo někdy potlačit. Tuto nepřetržitě mizející kontingenci jsoucna v sobě, která prostupuje vědomím a připoutává je k bytí v sobě, aniž by se dala někdy uchopit, nazveme *fakticitou* vědomí. Tato fakticita umožňuje o vědomí říci, že je, že *existuje*, ačkoli ji nikdy nedokážeme *realizovat* a dokážeme se jí zmocnit jedině skrze bytí pro sebe. Už jsme poznamenali, že nemůžeme být ničím, aniž bychom nehráli tuto roli.²⁷ Jsem-li kavárenský číšník, je to možné jen tak, že jím *nejsem*. A tak tomu také je: kdybych číšníkem mohl *být*, změnil bych se vzápětí na kontingentní blok identity. To ale není možné: toto kontingentní bytí o sobě mi vždycky uniká. Abych však svobodně mohl dát smysl závazkům, vyplývajícím z mého stavu, k tomu je třeba, aby v nitru bytí pro sebe jako neustále mizící totality bylo v jistém smyslu dáno bytí v sobě jako mizící kontingence mé *situace*. Plyne to jasně z faktu, že musím-li si *hrát*, že *jsem* číšníkem, abych jím *byl*, pak si marně budu hrát na diplomata nebo na námořníka, neboť jimi nikdy nebudu. Tento neuchopitelný *fakt* mého údělu a nepostižitelný

²⁷ První část, druhá kapitola, II. oddíl, Neupřímné způsoby chování.

rozdíl, jenž odděluje skutečňovanou komedii od komedie čisté a prosté, působí, že bytí pro sebe *nevolí své* postavení, třebaže volí *smysl* dané situace a konstituuje sebe samo jako základ sebe sama v situaci. Proto sám sebe pokládám za naprosto odpovědného za své bytí, pokud jsem jeho základem, ale zároveň se považuji za zcela neospravedlnitelného. Bez fakticity by si vědomí mohlo zvolit svá pouta ke světu, obdobně jako si duše v Platónově *Ústavě* volí svůj úděl: mohl bych se rozhodnout „narodit se dělníkem“ nebo „narodit se měšťákem“. Na druhou stranu mě však fakticita nemůže konstituovat jako toho, kdo *jest* měšťanem anebo dělníkem. Není vlastně ani faktickou *rezistencí*, protože *smysl* a *rezistenci* propůjčím fakticitě teprve tím, že se jí zmocním ve vnitřní struktuře *předreflexivního cogito*. Fakticita je jen indicií, kterou sám sobě dávám o bytí, jehož chci dosáhnout, abych byl, co jsem. Není možné uchopit fakticitu v její základní nahotě, protože všechno, co z ní nalezneme, je již uchopeno a svobodně konstruováno. Jednoduchý *fakt* „být tady“ u tohoto stolu a v této místnosti je již čistý předmět mezního pojmu a je jako takový nepostizitelný. Přesto však je obsažen v mém „vědomí, že jsem zde“ jako jeho plná kontingence, jako nicované bytí v sobě, na jehož základě vědomí produkuje sebe samo jako vědomí o tom, že jsem zde. Vědomí, pronikající samo do svého nitra jako vědomí o bytí zde, může v sobě odkrýt jen *motivace*, jimiž je stále odkazováno na sebe sama a na svou trvalou svobodu. (Jsem tu, abych... atd.) Kontingence, která překračuje tyto motivace, je však fakticitou vědomí, jen když tyto motivace zcela zakládají sebe samy. Vztah vědomí, jež je svým vlastním základem jakožto vědomí, k fakticitě lze správně označit jako nutnost faktu. Descartes a Husserl činí právě z této faktické nutnosti evidenci v *cogito*. Bytí pro sebe je nutné, pokud je základem sebe sama. A proto je reflektovaným předmětem apodiktického názoru: nemohu pochybovat o tom, že jsem. Avšak pokud vědomí tak, jak je, mohlo i nebýt, potud má všechnu kontingenci faktu. Moje nicující svoboda uchopuje sebe samu v úzkosti stejně, jako si bytí pro sebe uvědomuje svou fakticitu: cítí svou naprostou nahodilost a považuje se za něco, co je tu *pro nic*, jako *cosi* navíc.

Nesmíme směřovat fakticitu s onou kartesiánskou substancí, jejímž atributem je myšlení. Myslicí substance zajisté existuje, jen pokud myslí, a poněvadž je stvořenou věcí, podílí se na kontingenci, jakou se vyznačuje *ens creatum*. Avšak *jest*. Uchovává si charakter

bytí v sobě ve své neporušenosti, ačkoli bytí pro sebe je jejím atributem. Mluví se proto o substancialistické iluzi u Descarta. My oproti tomu zastáváme názor, že absolutní událost, jakou je vynoření vědomí, odkazuje k úsilí bytí v sobě o sebezaložení. Svědčí o snaze bytí zbavit se kontingence svého bytí, avšak toto úsilí ústí v nicování bytí v sobě, protože bytí v sobě si nedokáže dát základ, aniž zavede *já* neboli reflexivní nicující odkaz do absolutní identity svého bytí, a v důsledku toho degraduje v bytí *pro sebe*. Bytí pro sebe odpovídá tedy dekompresi bytí v sobě při jeho destrukci, zatímco bytí v sobě se nicuje a absorbuje ve své snaze o sebezdůvodnění. Bytí v sobě není substancí, jejímž atributem by bylo bytí pro sebe a které by produkovalo myšlení, aniž by se vyčerpalo samou tou produkcí. Zůstává v bytí pro sebe jako vzpomínka na bytí, jako nezdůvodnitelná *přítomnost ve světě*. Bytí v sobě může zakládat svou nicotu, ne však své bytí; při své dekompresi nicuje sebe samo v bytí pro sebe, jež se jako bytí pro sebe stává svým vlastním základem, kontingence, která je typickým znakem věcí, zůstává mimo dosah. Z bytí v sobě proto *zůstává* ve vědomí to, co nazýváme fakticitou, a proto říkáme, že vědomí má jen faktickou nutnost. To znamená, že je základem svého *bytí-vědomí* čili *existence*, ale v žádném případě nedokáže zdůvodnit svou *přítomnost*. Vědomí proto nemůže v žádném případě zabránit, aby nebylo, avšak totálně odpovídá za své bytí.

III

Bytí pro sebe a bytí hodnoty

Zkoumání lidské reality musí začít u *cogito*. Kartesiánské „myslím“ je však pojato v té perspektivě časovosti, již lze nazvat okamžikovostí. Lze v *cogito* nalézt prostředek, kterým lze transcendovat tuto okamžikovost? Kdyby lidská realita byla omezena na bytí *myslím*, měla by jen pravdu okamžiku. U Descarta má okamžikovou totalitu, neboť neuplatňuje žádný nárok na budoucnost a k jejímu přecházení od jednoho okamžiku k druhému je nutný akt kontinuálního „tvoření“. Lze si však i jen představit pravdu okamžiku? A neangažuje snad *cogito* svým způsobem minulost i budoucnost? Heidegger je zcela přesvědčen, že Husserlovo *myslím* je vějička do té míry uhrančivá a lep-kavá, že se při svém popisu *Dasein* vědomí úplně vyhnul. Heidegger

chce lidskou existenci ukázat hned jako *starost*, to jest jako to, co uniká samo sobě v rozvrhu sebe k možnostem, jimiž jest. Toto projektování vně sebe sama nazývá Heidegger „porozuměním“ (*Verstand*), a může pak chápat lidskou realitu jako „odhalující–odhalenou“ realitu. Tento pokus, který chce *napřed* ukázat, že *Dasein* uniká sobě samému, ale naráží na nepřekonatelné překážky, protože nelze na *samém počátku* dimenzi „vědomí“ potlačit, i kdybychom ji později rekonstruovali. Rozumění má smysl, jen když je to vědomí rozumění. Moje možnost může existovat jako *moje* možnost, jen když mé vědomí uniká od sebe k ní. Bez toho by celý systém bytí a jeho možností upadl do nevědoma, tj. do sféry bytí v sobě. Ocítáme se tedy znovu u *cogito*. Z něho musíme vyjít. Lze je rozšířit, aniž ztratíme výhody reflexivní evidence? Co nám odhalil popis vědomí?

Nejprve jsme se setkali s nicováním, jímž bytí pro sebe afikuje sebe ve svém bytí. Zdá se však, že toto vyjevení nicoty v nás nepřekračuje hranice *cogito*. Prozkoumejme to pozorněji.

Bytí pro sebe může nést nicování, jen když samo sebe určuje jako *nedostatek bytí*. Znamená to, že nicování není totéž co zavedení prázdnoty do vědomí. Vnější bytí nevytlačilo bytí v sobě z vědomí, nýbrž bytí pro sebe se nepřetržitě samo určuje jako to, co není bytí v sobě. Znamená to, že zakládat sebe samo může jen na základě bytí v sobě a proti němu. Nicování je nicováním bytí a představuje původní vazbu mezi bytím pro sebe a v sobě. Konkrétní a reálné bytí v sobě je celé přítomno v nitru vědomí jako to, čím vědomí nechce ze svého rozhodnutí být. *Cogito* nás nutně přivede k odkrytí této totální a nedosažitelné přítomnosti bytí v sobě. A nepochybně fakt této přítomnosti bude transcendencí samého bytí pro sebe. Zdrojem transcendence uchopené jako původní pouto bytí pro sebe a bytí v sobě je však právě nicování. Zde se rýsuje možnost, jak vykročit z *cogito*. A dále ještě uvidíme, že hlubokým smyslem *cogito* je mířit vně sebe sama. V této chvíli se však popisem tohoto charakteristického rysu bytí pro sebe nemůžeme zabývat. Ontologický popis hned ukazuje, že toto bytí zakládá sebe jako nedostatek bytí a nechává se určovat ve svém bytí tím bytím, kterým není.

Existuje mnoho způsobů nebytí a některé z nich nedosahují té intimní povahy bytí, které není tím, čím není. Řeknu-li například, že kalamář není pták, pak kalamář a pták jsou negací zcela nedotčení. Jde o vnější vztah, který může ustavit pouze lidská realita jako svě-

dek. Oproti tomu existuje jeden typ negace, který vytváří vnitřní souvislost mezi popíraným a popírajícím.²⁸ Ze všech vnitřních negací nejhluběji do bytí proniká negace, která *ve svém bytí* vytváří bytí, jež neguje bytím, které popírá: touto vnitřní negací je nedostatek. Onen nedostatek nepřisluší samé podstatě bytí v sobě, neboť to je plná pozitivita. Nedostatek se objevuje na světě teprve s příchodem lidské reality. Pouze v lidském světě se mohou objevit nedostatky. Každý nedostatek má tři předpoklady: to, co chybí, deficit, to, čemu chybí tento nedostatek, neboli to, co existuje, a konečně celistvost, která byla narušena nedostatkem a jež by byla obnovena syntézou deficitu a existujícího: ono nevydaření. Bytí, jak se podává lidské realitě, je vždy to, co se *vyznačuje nedostatkem*, to jest existující. Řeknu-li například, že měsíc není v úplňku a že mu chybí čtvrtka, vyslovuji svůj soud na základě toho, že vidím srpek měsíce. Vidím tedy vždycky bytí v sobě, které není ani úplné, ani neúplné, nýbrž prostě je tím, čím je, bez vztahu k jiným bytím. Aby toto bytí v sobě bylo uchopeno jako srpek měsíce, je nezbytné, aby nějaká lidská realita překonala tuto danost směrem k projektu uskutečněné totality – k úplňku – a aby se pak vrátila k tomu, co vidí, a nazvala to srpkem měsíce. To znamená: realizuje jej ve svém bytí na základě totality, jež se stává jeho základem. To, co chybí, je při tomto překonání kladeno jako to, čím se připojením k existujícímu obnoví syntetická totalita nezdařené celistvosti. V tomto smyslu je *nedostatek* stejné povahy jako existující a stačí jen obrátit situaci, aby se nedostatek sám stal existujícím, jemuž se nedostává určitý nedostatek, zatímco konkrétní existující se mění v to, co se nedostává. Nedostávající se jako doplněk konkrétního bytí ve svém bytí určuje syntetická celistvost nevydařené celistvosti. Neúplné bytí, které se nabízí názoru jako deficit, v lidském světě ve svém bytí konstituuje nevydařená celistvost, tedy to, co není; úplněk propůjčuje srpku měsíce jeho bytí srpku; to, co není, určuje to, co je; v bytí existujícího jako korelátu lidské

²⁸ Takovému druhu negace patří hegelovský protiklad. Avšak tento protiklad se musí sám opírat o jednoduchou vnitřní negaci, tedy o nedostatek. Stane-li se například nepodstatné podstatným, je tomu tak proto, že je pocítováno jako nedostatek uvnitř podstatného.

transcendence tkví to, že vede mimo sebe k bytí, kterým není, a to jako k jeho smyslu.

Lidská realita, skrze kterou vychází na světě najevo chybění, musí sama být chyběním. Nedostatek může totiž přijít od bytí jen skrze nedostatek, bytí v sobě nemůže být důvodem chybění v jiném bytí v sobě. Z toho plyne, že bytí může být nedostatkové nebo nevydařené, jen když samo ze sebe učiní svůj vlastní nedostatek, jen bytí, kterému se něco nedostává, může překonat bytí směrem k chybějícímu.

Dokladem toho, že lidská realita je chybění, je existence touhy jako lidského faktu. Jak bychom totiž mohli vysvětlit touhu, kdybychom v ní chtěli spatřovat psychický stav, tj. bytí, jehož povahou je být tím, čím je? Bytí, které je tím, čím je, a je považováno za takové, jaké je, nevyžaduje nic, aby se doplnilo. Nedokončený kruh se nedovolává dokončení, ledaže ho překročí lidská transcendence. V sobě je sám o sobě úplný a dokonale pozitivní otevřenou křivkou. Psychický stav, který by existoval s tím uspokojením, jaké má křivka, by nemohl v sobě mít žádnou „žádost“ jiné věci: byl by sebou beze vztahu k tomu, co není; aby se mohl konstituovat jako hlad nebo žízeň, musela by se objevit vnější transcendence, která by hlad překonala k totalitě „ukojeného hladu“, jako překonává srpek měsíce k úplňku. Nic se nevyřeší, učiníme-li z touhy *conatus* chápáný jako puzení podle obdoby fyzické síly. I kdybychom připustili, že *conatus* má účinnost příčiny, nemohl by v sobě obsahovat charakteristické rysy touhy po jiném stavu. *Conatus* jako *původce* stavů nelze ztožňovat s touhou jako voláním po určitém stavu. Dovoláváme-li se psycho-fyziologické paralely, neodstraníme tyto potíže: žízeň jako organický jev, jako „fyziologická“ potřeba vody, neexistuje. Vody zbavený organismus vykazuje jisté pozitivní jevy, například zhoustnutí krve, a to zase vyvolává jisté jiné jevy. Úhrnem toho všeho je pozitivní stav organismu, který odkazuje jen na sebe sama, stejně jako zhoustnutí roztoku, z něhož se vypaří voda, nemůžeme samo o sobě posuzovat jako touhu roztoku po vodě. Předpokládáme-li úplnou shodu mezi duševnem a fyziologickým, pak je ta shoda možná, jak už postřehl Spinoza, jen na základě ontologické totožnosti. Psychická žízeň bude proto bytím v sobě určitého stavu a znovu jsme odkázáni na transcendenci jako na svědka. Žízeň bude touhou po této transcendenci, ne však touhou pro sebe sama: bude se jevit jako touha jen v očích druhého. Má-li být touha i pro sebe samu touhou,

musí být sama transcendencí, tzn. musí být svou povahou únikem sobě samé směrem k vytouženému předmětu. Bylo by možné říci, že touha musí být nedostatkem, avšak nedostatkem—objektem, nedostatkem snášeným, vytvořeným překonáním, kterým není: touha musí být svým vlastním chyběním něčeho. Touha je nedostatek bytí a ve svém nejvniřnějším bytí je prostoupena bytím, po němž touží. Je tak svědectvím nedostatku v bytí lidské reality. Lidská realita jako nedostatek však dosvědčuje, že její zásluhou se v bytí vynořuje trojí: existující, to, co se nedostává (deficit), a nevydařená *celistvost*. Co přesně jsou tyto tři momenty uvedené trojice?

Úloha existujícího zde hraje to, co se bezprostředně nabízí *cogito* jako touha; tak např. bytí pro sebe, které jsme uchopili jako něco, co není, čím je, a je tím, čím není. Jak si ale představit nevydařenou *celistvost*?

Abychom na tuto otázku mohli odpovědět, musíme se vrátit k myšlence chybění a lépe vymezit pouto, které spojuje existující s tím, co mu chybí. Tímto spojením nemůže být jednoduchá souměrnost. Jestliže to, co chybí, je i ve své nepřítomnosti hluboce přítomno v samém jádru existujícího, je to proto, že existující i to, co se nedostává, je uchopeno najednou a překonáno v jednotě těžce *celistvosti*. A to, co se samo vytváří jako chybění, se pak může konstituovat jen tím, že se překonává k větší rozložené formě. Nedostatek je tedy jevem na pozadí určité *celistvosti*. Nezáleží na tom, že tato *celistvost* byla původně dána a nyní je rozložena (Miloské Venuši chybějící paže), a stejně nezáleží ani na tom, že tato *celistvost* ještě nikdy nebyla realizována („chybí mu odvaha“). Důležité je jen to, aby existující a jeho chybějící doplněk byly chápány tak, že musí zaniknout v jednotě nevydařené *celistvosti*. Všechno, co chybí, chybí někomu pro něco... Co je dáno v jednotě prvotního vynoření, je právě toto pro něco..., uchopené jako něco, co ještě není, nebo co už není, jako nepřítomnost, v níž se přesahuje nebo je překonáno zkrácené existující, které se konstituuje jako existující zkrácení. Jak ale chápat toto „pro...“ v případě lidské reality?

Bytí pro sebe jako základ sebe je vynoření *negace*. Zakládá se tak, že *neguje* u sebe určité bytí nebo určitý způsob bytí. Bytí pro sebe *neguje* nebo *nicuje*, jak již víme, bytí v sobě. Nejde však o jakékoli bytí v sobě: lidská realita je především svou vlastní *nicotou*. Co u sebe *popírá* nebo *nicuje* jako bytí pro sebe, nemůže tedy být nic ji-

ného než nicování tohoto „sebe“. Poněvadž smysl lidské reality je ustaven tímto nicováním a přítomností toho, co nicuje jakožto znicovaného, je smyslem lidské reality *bytí sebou jakožto nevydařené bytí v sobě*. Ve svém jednoduchém vztahu k sobě lidská realita není tím, čím je, její vztah k sobě není primární a nemůže čerpat svůj smysl jinak než z prvotního vztahu, který je *nulovým vztahem* neboli identitou. Bytí sebou, které by bylo tím, čím je, umožňuje uchopit bytí pro sebe jako to, co není, čím je; negovaný vztah v definici bytí pro sebe, stav, který je třeba klást nejprve, je daný jako nepřetržitě absentní vztah bytí pro sebe u sebe sama na způsob identity. Smysl tohoto nápadného nesouladu, kdy žízeň uniká sama sobě a není žízní, pokud je vědomím žízně, je žízeň, která by byla žízní, a která jí prostupuje. Bytí pro sebe chybí právě bytí sebou neboli já jako bytí v sobě.

Nesmíme však toto nevydařené bytí v sobě zaměňovat za bytí v sobě fakticity. Bytí v sobě fakticity se nedokáže založit, a proto se vstřebalo jako čistá přítomnost ve světě bytí pro sebe. Nevydařené bytí v sobě oproti tomu je čistou nepřítomností. Nezdár zakládajícího výkonu kromě toho nechal z bytí v sobě vystoupit bytí pro sebe jako základ své vlastní nicoty. Smysl nevydařeného zakládajícího výkonu však zůstává transcendentní. Bytí pro sebe je ve svém bytí nezdarem, poněvadž je *jen* základem sebe sama jakožto nicoty. Tento nezdár je samým jeho bytím, ale má smysl, jen když bytí pro sebe uchopí samo sebe jako nezdár v přítomnosti bytí, jímž se mu nepodařilo být, tzn. toho bytí, které by bylo základem svého bytí, a ne jen základem své nicoty; jinak řečeno, toho bytí, jež by bylo svým vlastním základem *jakožto* koincidence se sebou samým. *Cogito* svou povahou odkazuje k tomu, co mu chybí a co ono samo postrádá, neboli, jak si všiml Descartes, *cogito* prostupuje bytí; tady je původ transcendence: lidská realita je překonáváním sebe sama k tomu, co jí chybí, a proto se přesahuje k tomu zvláštnímu bytí, jímž by byla, kdyby byla tím, čím je. Lidská realita není věc, která by nejprve existovala a jíž by poté to či ono chybělo: od začátku existuje jako chybění a v bezprostředně syntetickém vztahu k tomuto chybění. Proto se lidská realita vynořuje jako přítomnost ve světě a tuto absolutní událost pocituje jako svůj *vlastní nedostatek*. Lidská realita se při svém vstupu do existence chápe jako neúplné bytí. A chápe se jako neúplné bytí v přítomnosti zvláštní celistvosti, která jí chybí a kterou jest tak, že jí není, a která je tím, čím lidská realita jest. Lidská realita

je proto nepřetržitým překonáváním ke shodě se sebou samou, která však není nikdy dána. *Cogito míří* k bytí a překonává sebe sama k němu, neboť samo sebe kvalifikuje jako bytí, jemuž chybí shoda se sebou samým a nemůže být tím, čím je. *Cogito* je nerozlučně spjato s bytím v sobě, ale ne tak, jak je spojena myšlenka se svým předmětem – to by relativizovalo bytí v sobě –, nýbrž tak, jak je spjat nedostatek s tím, co tento nedostatek vymezuje. V tomto smyslu druhý kartesiánský důkaz naprosto platí: nedokonalé bytí se překonává k bytí dokonalému: bytí, které je základem jen své nicoty, se překonává k bytí, jež zakládá své bytí. Bytí, k němuž se lidská realita překonává, ale není transcendentním bohem, nýbrž je v jádru lidské reality, je to tato lidská realita sama jakožto totalita.

Tato celistvost však není čistým a prostým kontingentním bytím v sobě transcendentna. Kdyby bytí, které je uchopeno vědomím a k němuž se vědomí překonává, bylo čistým bytím v sobě, pak by splynulo se znicovaným vědomím. Vědomí se však nepřekonává ke svému znicování a nechce se ztratit v bytí v sobě, identity na samé hranici svého překonávání. Činí tak pro bytí pro sebe, protože bytí pro sebe usiluje o bytí v sobě.

Toto neustále nepřítomné bytí, které prostupuje bytí pro sebe, je toto bytí samo ztuhlé jakožto bytí v sobě. Nelze však vytvořit syntézu bytí pro sebe a bytí v sobě: to by nebyl základ sebe sama nicoty, ale bytí, a uchoval by si nejen potřebnou průzračnost vědomí, ale i shodou s bytím sebou v sobě. Byl by tu uchován návrat v sobě, který je podmínkou každé nutnosti a každého základu. Jenomže tento návrat k sobě by proběhl bez distance a nebyl by přítomností u sebe, nýbrž identitou se sebou. Řečeno jinak, toto bytí by bylo jakožto substanciální *sebou*, ačkoli, jak jsme ukázali, může existovat pouze jako stále mizící stav. Lidská realita se vynořuje v přítomnosti své vlastní celistvosti neboli bytí sebou jako chybění této totality. Tato celistvost nemůže být dána samou přirozeností, poněvadž v sobě shrnuje neslučitelné rysy bytí v sobě a bytí pro sebe. Nechť se nám nevytýká, že bytost toho druhu je vynalezena z naší libovůle: tato celistvost dostává jméno boha, jestliže její bytí a absolutní nepřítomnost hypostazujeme jako transcendenci vně světa nejzazším pohybem zprostředkování. Není snad bůh bytím, které je, co je – jako plná pozitivita a základ světa, a zároveň bytím, které není, co je, a které je, co není – jako vědomí sebe sama a jako nutný důvod sebe sama? Lid-

ská realita ve svém bytí trpí, neboť se vynořuje k bytí s ustavičným puzením k celistvosti, jíž je, aniž jí někdy může být, protože nikdy nedosáhne bytí v sobě, aniž by se ztratila jako bytí pro sebe. Je proto svou povahou nešťastným vědomím, aniž má možnost tento stav nešťastí překonat.

Jaké je vlastně ve svém bytí ono bytí, k němuž překonává nešťastné vědomí sebe samo? Můžeme říci, že neexistuje? Rozpory, které u něho zjišťujeme, jen dokládají, že nelze *realizovat*. Nic nelze namítnout proti evidentní pravdě: vědomí může existovat jen jako vědomí *angažované* v tom bytí, jež ho ze všech stran obklopuje a proniká do něho svou fantomatickou přítomností jako bytí – jímž vědomí je, a přesto jím není. Můžeme říci, že je to bytí, jež je *relativní* k vědomí? Pak bychom je zaměnili s předmětem určité *teze*. Není to bytí, které by bylo položeno vědomím a před vědomím. Neexistuje vědomí o tom bytí, protože toto bytí je příznakem non-thetického vědomí sebe. Toto bytí dává vědomí svůj smysl bytí tak, že vědomí není vědomím o tomto bytí ani vědomím o sobě. Nemůže rovněž vědomí uniknout: jest stále zde, pokud je vědomí unášeno k bytí jako vědomí (o) bytí. Vědomí nedává tomuto bytí smysl tak, jak ho dává tomuto kalamáři nebo této tužce. Bez tohoto bytí, jímž vědomí je tak, že jím není, by vědomí nebylo vědomím, tj. nebylo by chyběním: naopak právě z něho čerpá pro sebe svůj význam jako vědomí. Toto bytí se vynořuje současně s vědomím, a to v nitru i vně vědomí, jako absolutní transcendence v absolutní imanenci. Bytí nemá přednost před vědomím, vědomí však ani nemá přednost před bytím: tvoří *dvojici*. Bytí by nemohlo existovat bez bytí pro sebe, bytí pro sebe by však ani nemohlo existovat bez bytí. Vědomí je vůči tomuto bytí v tom vztahu, že *jest* tímto bytím, neboť je jím samým, ale jakožto bytí, jímž vědomí nemůže být. Je jím samým, je v jádru samého vědomí, ale vně jeho dosahu, jako nepřítomnost a neuskutečnitelnost, přičemž jeho povahou je uzavírat v sobě svou vlastní kontradikci, vztah tohoto bytí k bytí pro sebe je totální imanencí, která se dovršuje totální transcendencí.

Toto bytí si však nesmíme představovat tak, že je ve vědomí přítomno jen se svými abstraktními znaky, jež jsme svou analýzou zjistili. Konkrétní vědomí se objevuje v situaci a je jedinečným a individualizovaným vědomím o této situaci a o sobě samém v této situaci. V tomto konkrétním vědomí je přítomno *já* a všechny konkrétní cha-

rakteristické rysy vědomí mají svůj korelát v celistvosti *já*. *Já* je individuální a svým individuálním dovršováním prostupuje bytí pro sebe. Tak například cit je citem přítomnosti určité normy, tzn. citu téhož druhu, ale toho citu, který je tím, čím je. Tato norma čili totalita afektivního *já* je přímo přítomna jako nedostatek bolestně *pocitovaný* v samém nitru utrpení. Trpíme a trpíme proto, že netrpíme dost. Utrpení, o němž *mluvíme*, není nikdy zcela tím, které prožíváme. „Krásné“, „dobré“ nebo „opravdové“ utrpení, jež nás dojí, čteme na tváři druhých, nebo ještě lépe na portrétech, na výrazu sochy či na tragické masce. Je to utrpení, které má *bytí*. Dává se nám jako kompaktní a objektivní celek, který měl bytí ještě dřív, než jsme přišli, a jenž přesahuje to, co o něm vezmeme na vědomí; je zde uprostřed světa, neproniknutelné a hutné jako tento strom nebo tento kámen, a trvá. Je, co je; můžeme o něm říci: je to utrpení vyjádřené grimasou a staženým obočím, nese je a předkládá fyziognomie, nevytváří je však. Usadilo se na ní, je mimo veškerou aktivitu a pasivitu, mimo klad i zápor: prostě je. Přesto však může být jen jako vědomí sebe. Víme, že tato maska nevyjadřuje neuvědomělou grimasu spáče ani úšklebek mrtvého, nýbrž poukazuje ke sféře možného, k situaci ve světě. Utrpení je uvědomělým vztahem k těmto možnostem, k této situaci, ale ztuhlým v mramoru nebo odlitým v bronzu bytí, a takto nás fascinuje: jeví se nám jako zmenšená aproximace toho utrpení v sobě, jež je spjato jako stín s naším vlastním utrpením. Utrpení, které zakouším *já*, není oproti tomu nikdy dost utrpením, protože se jako bytí v sobě nicuje stejným aktem, jímž se zakládá. Jako utrpení uniká do vědomí o utrpení. Nemohu jím být nikdy *přepaden*, poněvadž jest, jen když je cítím. Jeho průzračnost mu bere všechnu hloubku. Nemohu je pozorovat stejně, jako pozoruji utrpení sochy, protože je konám a protože o něm vím. Chtěl bych, aby se mě utrpení zmocnilo jako bouře a zaplavilo mě; místo toho je však musím přivést k existenci ve své svobodné spontaneitě. Přál bych si být a současně snášet, avšak toto obrovské a neprůhledné utrpení, jež by mě vyrvalo ze sebe sama, se mě neustále jen dotýká svým křídlem a *já* je nemohu uchopit; nalézám jen svoje *já*, sebe, který nařiká, sténá, sebe, který musí bez oddechu hrát komedii, že trpí, má-li realizovat utrpení, jímž jsem. Lomím rukama a pláču, aby zvuky a gesta jako samostatná bytí procházela světem, prosycena utrpením o sobě, jímž nemohu být. Každý nářek a každý projev toho, kdo trpí, směřuje

k tomu, aby z utrpení vymodeloval sochu. Ona socha však nikdy nebude mít svou vlastní existenci, může existovat jen skrze jiné a pro jiné. Moje utrpení trpí tím, že je, co není, a není, co je, jakmile se sobě blíží, už sobě uniká, jsouc od něho odděleno ničím, tou nicotou, jejímž je samo základem. Tlachá, protože není dost veliké, ale jeho ideálem je mlčení, jako u sochy nebo u sklíčeného člověka se svěšenou hlavou a zakrytou tváří, který nepronese ani slůvko. Tento mlčenlivý člověk však nemluví *pro mne*. V sobě samém si naopak povídá bez ustání, neboť slova vnitřní řeči jsou jako náčrtky trpícího bytí sebou. Jen v mých očích se jeví jako zdrcený utrpením: v sobě samém má pocit odpovědnosti za tu bolest, kterou chce, aniž ji chce, a kterou nechce, ačkoli ji chce, tu bolest, která je prostoupena neustálou nepřítomností, nepřítomností nehybné a mlčenlivé bolesti, kterou je *já*, konkrétní a nedosažitelná totalita trpícího bytí pro sebe, trpící lidské reality. Ono utrpení o sobě, které navštěvuje mé utrpení, není nikdy *kladeno* tímto utrpením. A moje reálné utrpení není *úsilím*, abych se zmocnil svého *já*. Může však být utrpením jedině jako vědomí (o tom), že *není dost* utrpením v přítomnosti tohoto plného a nepřítomného utrpení.

Nyní můžeme lépe vymežit, co je bytím *já*: je to hodnota. Hodnota je afikována oním podvojným charakterem, který moralisté vysvětlovali jen velmi neúplně: že je nepodmíněná a že není. Jakožto hodnota má hodnota bytí; toto normativní bytí však nemá stejné bytí jako realita. Jejím bytím je být hodnotou, a to znamená nebýt bytím. Bytí hodnoty jako hodnoty je tedy bytím toho, co nemá bytí. Hodnota se proto jeví jako neuchopitelná: považujeme-li ji za bytí, podstupujeme riziko, že zcela přehlédneme její irealitu a učiníme z ní faktickou potřebu mezi jinými fakty, jak činí sociologové. V tomto případě ubíjí kontingence bytí hodnotu. Jestliže však obráceně máme před očima jen idealitu hodnot, odnímáme jim bytí a bez bytí se hodnoty hrouť. Mohu sice dospět k nazírání hodnot, vyjdu-li od konkrétních exemplifikací, jak dokázal Scheler: šlechtnost mohu pochopit na základě šlechtného činu, ale takto uchopená hodnota pak není na stejné úrovni bytí jako čin, který vyhodnocuje, jako například podstata „červeně“ ve vztahu ke konkrétní červení. Dává se jako pozadí příslušných činů, jako limita nekonečné řady, např. šlechtných činů. Hodnota je za bytím, ale je třeba uznat, že toto bytí, které je za bytím, musí mít nějaké bytí. Hodnota přichází na svět pro-

střednictvím lidské reality. Smyslem hodnoty je být to, k čemu nějaké bytí překonává své bytí: každý zhodnocený čin ukazuje, že je bytím k něčemu. Hodnota je vždycky a všude za každým svým překonáváním a lze ji považovat za nepodmíněnou jednotu všech překonání bytí. A potud zdvojuje realitu, která jako první překonává své bytí a jejímž prostřednictvím přichází překonání k bytí, tj. zdvojuje lidskou realitu. Poněvadž hodnota je něco nepodmíněného, co je mimo všechna překonávání, musí být od samého počátku mimo bytí samo, které překonává, neboť jedině tak může být původní vně všech možných překonání. Jestliže každé překonání musí být toho druhu, že ho lze překonat, pak je nutné, aby bytí, které překonává, bylo *a priori* překonáno *jakožto* to, co je samým zdrojem překonávání; hodnota uchopená ve svém počátku neboli hodnota nejvyšší je za transcendencí a zároveň i *pro* transcendenci. Je tedy mimo, je tím, co překonává a zakládá všechna moje překonávání, ale já sám nemohu směřem k ní překonat sebe, protože všechna moje překonávání ji už předpokládají. Je nevydařenou celistvostí všech deficitů, ne tím, co chybí. Hodnota je bytí sebou jakožto to, čím je prostoupeno bytí pro sebe, hodnota je tím, pro co toto bytí jest. Nejvyšší hodnotou, k níž se vědomí svým vlastním bytím v každém okamžiku překonává, je absolutní bytí tohoto bytí sebou s charakteristickými rysy identity, čistoty, stálosti jakožto jeho základ. Právě proto je pochopitelné, proč hodnota současně může být i nebýt. Je smyslem a cílem všech překonávání, je oním nepřítomným bytím v sobě, prostupujícím bytí pro sebe. Začneme-li však o hodnotě uvažovat, vidíme, že ona sama je překonáním tohoto bytí v sobě, neboť *si ho dává*. Hodnota je mimo své vlastní bytí, poněvadž její bytí se sice vyznačuje shodou se sebou samou, avšak hodnota ihned překonává toto bytí, svou stálost, svou čistotu, svou konsistenci, svou identitu a své-mlčení, a těchto kvalit se dožaduje jakožto přítomnost u sebe. Začneme-li naopak zkoumat hodnotu jako přítomnost u sebe, tato přítomnost je ihned zvěcněna a tuhne v bytí v sobě. Kromě toho je ve svém bytí nevydařenou celistvostí toho, oč nějaké bytí usiluje. Hodnota se objevuje pro určité bytí, ne však je-li toto bytí tím, čím je, je-li plnou kontingencí, ale je-li základem svého vlastního nicování. V tomto smyslu hodnota prostupuje bytí, pokud se zakládá, a ne pokud jest: hodnota prostupuje *svobodu*. Znamená to, že vztah hodnoty k bytí pro sebe je velmi zvláštní: hodnota je bytí, které má být, pokud je základem své nicoty

bytí. Má-li však být tím bytím, neděje se to pod nátlakem zvnějšku, ani protože by hodnota jako první Aristotelův hybatel byla nějak fakticky přitažlivá, ani protože by získala ze svého bytí nějaký charakter, ale protože si dává být ve svém bytí, když má tím bytím být. Shrneme-li to, můžeme říci, že vztah bytí *sebou* a bytí pro sebe se odehrává v mezích nepodmíněné svobody – v tom smyslu, že *nic* nedává existenci hodnotě, pokud to není svoboda, která dává existovat mně samému – i v mezích konkrétní fakticity, pokud bytí pro sebe jakožto základ své nicoty nemůže být základem svého bytí. *Bytí-pro-hodnotu* je tedy naprostou kontingencí, jež pak prostoupí a zrelativizuje celou morálku, ale současně je svobodou a absolutní nutností.²⁹

Hodnota nevděčí za své původní vynoření vědomí, které by ji *kladlo*: hodnota je stejné podstaty jako vědomí, neboť neexistuje vědomí, které by nebylo prostoupeno *svou* hodnotou, a poněvadž lidská realita v širším smyslu obsahuje vědomí i hodnotu. Je-li hodnota spjata s vědomím, aniž je jím kladena, pak není předmětem teze. Jinak by totiž vědomí muselo být samo sobě předmětem kladení, neboť hodnota a vědomí se mohou objevit jen jako dvojice v jednotě stejné podstaty. Bytí pro sebe jakožto non-thetické vědomí sebe sama neexistuje *vůči* hodnotě v tom smyslu, v jakém u Leibnize existuje monáda „sama vůči Bohu“. Hodnota není v této fázi vůbec *zná-*

²⁹ Možná, že leckdo by chtěl interpretovat naši trojici hegelovskými pojmy a chápat bytí v sobě jako tezi, bytí pro sebe jako antitezi a „bytí v sobě a pro sebe“ neboli hodnotu jako syntézu. Zde je však třeba poznamenat, že zatímco „bytí pro sebe“ postrádá „bytí v sobě“, „bytí v sobě“ nepostrádá „bytí pro sebe“. Není zde tedy reciprocita v protikladu. „Bytí pro sebe“ zůstává nepodstatným a kontingentním ve vztahu k „bytí v sobě“ a tuto nepodstatnost (inesencialitu) jsme nazvali fakticitou. Syntéza neboli Hodnota by byla ostatně stejně návratem k tezi, a tedy návratem k „bytí v sobě“. „Bytí pro sebe“ však není překonavatelným momentem a syntéza (hodnota) je nerealizovatelnou celistvostí. Svou povahou má „bytí pro sebe“ mnoho společného s Kierkegaardovými „dvojnásobnými“ realitami. Kromě toho se zde setkáváme s dvojí hrou jednostranných protikladů: „bytí pro sebe“ postrádá v jednom smyslu „bytí v sobě“, které jemu nechybí, ale v jiném smyslu postrádá „bytí pro sebe“ možnost (neboli chybějící „bytí pro sebe“), které „bytí pro sebe“ nepostrádá.

má, protože poznání klade předmět před vědomí. Hodnota je dána jen s non-thetickou průzračností vědomí, které si dává být jako vědomí bytí, je všude a nikde, je v nitru nicujícího vztahu „odraz–odrážející“, je přítomná i nedosažitelná, a prožívaná prostě jako konkrétní smysl onoho deficitu, který je mým přítomným bytím. Hodnota se může stát předmětem teze, až když se bytí pro sebe, které je hodnotou prostoupeno, vynoří ve stejném okamžiku před pohledem reflexe. Reflexivní vědomí totiž klade reflektovaný *Erlebnis* do své deficitní povahy a zároveň odkrývá hodnotu jako nedosažitelný smysl toho, co chybí. Reflexivní vědomí lze proto nazvat morálním vědomím, protože se nemůže objevit, aniž současně odkryje hodnoty. Ve svém reflexivním vědomí mám pochopitelně možnost svobodné volby upnout svou pozornost na hodnoty anebo si jich nevšímat – právě tak jako záleží na mně samém, zda upřu pohled na tento stůl, na toto pero či tento balíček tabáku. Hodnoty však *jsou*, nezávisle na tom, zda na ně upírám či neupírám svou pozornost.

Nesmíme však z toho vyvozovat, že jedině reflexivní pohled může vyjevit hodnotu a že obdobně promítáme hodnoty svého vědomí do světa transcendence. Není-li předmětem názoru fenomén lidské reality, ale fenomén transcendentní, dává se ihned se svou hodnotou, neboť bytí pro sebe druhého není skrytým fenoménem, který by se objevoval až na závěr analogického soudu. Projevuje se už na začátku a dává se mému bytí pro sebe a jeho přítomnost jako přítomnost pro druhé je podmínkou konstituce bytí pro sebe jako takového. Vynoří-li se bytí pro druhé, je hodnota dána jako vynoření se bytí pro sebe, avšak tentokrát na způsob odlišného bytí. Neosvětlili-li jsme však povahu bytí pro druhé, nemůžeme se zabývat objektivním vyjevováním hodnot ve světě. Touto otázkou se budeme zabývat ve třetí části tohoto díla.

IV

Bytí pro sebe a bytí možného

Viděli jsme, že lidská realita je chyběním a že jakožto bytí pro sebe postrádá určitou koincidenci sama se sebou. Každé zvláštní bytí pro sebe (*Erlebnis*) postrádá určitou zvláštní a konkrétní realitu, jejíž syntetická asimilace by je přeměnila v bytí *sebou*. Nedostává se jí

něčeho... k něčemu..., obdobně jako srpku měsíce něco chybí, aby byl úplňkem. Ono chybějící se vynořuje v procesu transcendence a určuje se návratem k existujícímu na základě nevysázené syntetické celistvosti. To, co chybí, je transcendentní ve vztahu k existujícímu a je vzhledem k němu komplementární. Je tedy stejné povahy: co chybí srpku měsíce, aby se stal úplňkem, je právě kus měsíce; aby tupý úhel A, B, C mohl vytvořit dva pravé úhly, k tomu mu chybí ostrý úhel C, B, D. Aby se bytí pro sebe mohlo integrovat v bytí sebou, k tomu mu chybí právě toto své já. Nemůže jít v žádném případě o nějaké cizí bytí pro sebe, tzn. o nějaké bytí pro sebe, jímž nejsem já sám. Jakmile se ukázal ideál, to jest koincidence bytí sebou samým, je deficitní bytí pro sebe právě tím bytím pro sebe, kterým *jsem*. Kdybych na druhé straně byl na způsob identity, změnil by se celek v bytí v sobě. Jsem deficitním bytím pro sebe v tom smyslu, že mám být bytím pro sebe, jímž nejsem, abych se mohl ztotožnit s tímto bytím v jednotě sebe sama. Původní transcendentní vztah bytí pro sebe se neustále vynořuje jako projekt identifikace bytí pro sebe s nepřítomným bytím pro sebe, kterým *jest* a které mu *chybí*. To, co se dává jako ve vlastním smyslu chybějící v každém bytí pro sebe a co se určuje právě jako chybějící tomuto bytí, a nikoli jinému bytí pro sebe, je sféra možného vlastní každému bytí pro sebe. Možné se vynořuje v oblasti nicování vědomí. Není uchopeno tematicky až *potom* jako něco, co má být přičleněno k bytí sebou. Vynoření bytí pro sebe jako nicování bytí v sobě a dekomprese bytí rozevře sféru možného jako jeden z aspektů této dekomprese bytí. Vědomí se nemůže objevit, aniž by bylo prostoupeno hodnotou a projektováno ke svým vlastním možnostem. Jakmile nás však *cogito* odkazuje na *své* možnosti, tlačí nás z okamžiku k tomu, čím je tak, že tím není.

Abychom však lépe pochopili, jak lidská realita je a současně není svými vlastními možnostmi, musíme se vrátit k pojmu *možného* a pokusit se ho objasnit.

Možné se podobá hodnotě: je neobyčejně těžké pochopit bytí možného, neboť svou daností předchází bytí, jehož je čistou možností, přesto však musí mít nějaké bytí, alespoň jako možné bytí. Říká se přece: „*Možná*, že přijde!“ Od Leibnize nazýváme „možnou“ tu událost, která není součástí existující kauzální řady, a přitom ji lze s jistotou určit, a která neobsahuje žádný rozpor, to jest neodporuje ani sobě samé, ani příslušnému systému. Takto definované možné je

možným jen z hlediska poznání, neboť možné, o kterém uvažujeme, nedokážeme ani ověřit, ani vyvrátit. Můžeme tedy vůči možnému zaujmout dvě stanoviska: první názor se opírá o Spinozu a tvrdí, že možné je jen důsledek naší nevědomosti a že zmizí, když zmizí naše nevědomost. Možné je tedy jen subjektivní etapa na cestě dokonalého poznání; má jen psychickou realitu a jako zmatená a deformovaná myšlenka má sice konkrétní bytí, ale nikoli jako vlastnost světa. Podle druhého názoru nekonečnost možností tvoří objekt myšlenek božského rozumu, jak tvrdí Leibniz, a možné je tedy absolutní realitou; *vůli* boží je přitom vyhrazeno, aby svou mocí uskutečnila nejlepší z možných systémů. V tomto případě je spojitost vjemů monády přísně determinována a vševědoucí bytost může bezpečně postihnout Adamovo rozhodnutí už na základě formulace jeho substance; zde pak není absurdní, tvrdíme-li: „Je možné, aby Adam neutrl jablko.“ Pouze to však znamená, že v myšlení božského rozumu existuje další systém současně možného (*compossibile*), v němž Adam vystupuje jako člověk, který neokusil ovoce ze stromu vědění. Liší se však toto pojetí nějak zásadně od Spinozova? Realita možného je jedině realitou božského myšlení. Znamená to tedy, že má bytí jako myšlenka, která vůbec nebyla uskutečněna. Představa subjektivity zde byla nepochybně dovedena do krajnosti, neboť jde o božské vědomí, a ne o vědomí mé; a jestliže někdo už na začátku nechá splýnout subjektivitu a konečnost, subjektivita mizí, jakmile se rozum stává nekonečným. Přesto však je třeba říci, že možné je myšlenkou, která je pouze myšlenkou. Zdá se, že sám Leibniz chtěl možnostem poskytnout autonomii a zvláštní váhu, neboť v mnoha jeho metafyzických fragmentech (uveřejněných Couturatem) vidíme, že možnosti se samy organizují v systémy současně možného, přičemž nejplnější a nejbohatší možnost sama od sebe usiluje o svou realizaci. Jde tu však jen o nástin nauky, kterou Leibniz sám dále nerozvinul pravděpodobně z toho důvodu, že nebyla uskutečnitelná: vždyť propůjčit sklon k bytí možnostem znamená, že možné buď je jejich plným bytím se stejným druhem bytí jako každé bytí v tom smyslu, jako u pupene mluvíme o sklonu stát se květinou, anebo je v nitru božského rozumu *ideou*–silou a maximum oněch idejí–sil uspořádaných do systému automaticky spouští vůli boží. V tomto druhém případě však neopouštíme subjektivno. Definujeme-li možné jako něco nerozporného, může mít bytí jen jako myšlenka nějakého bytí, jež je

ranější než reálný svět nebo ranější než čisté poznání světa takového, jaký je. V obou případech možné ztrácí svou povahu možného a rozplývá se v subjektivním bytí představy.

Představované bytí možného však nedokáže vysvětlit podstatu možného, naopak ji likviduje. My nechápeme možné v běžném pojetí, nechápeme je jako aspekt naší nevědomosti ani jako nerozpornou strukturu příslušící nerealizovanému světu a na okraji tohoto světa. Možné se nám jeví jako to, co je vlastní bytím. Když se podívám na oblohu a prohlásím: „Možná, že bude pršet,“ nechci tím říci, že taková možnost „není v rozporu s nynějším stavem oblohy“. Možnost, kterou mám na mysli, přísluší obloze jako hrozba, představuje překonání mraků, jak je vnímám, k dešti, což neznamená, že se uskuteční, nýbrž pouze to, že soustava bytí mraků je transcendencí k dešti. Možnost je zde dána jako příslušnost ke zvláštnímu bytí, které ji má ve své *moci*. Uvedme příklad: očekáváme přítele a lhostejně řekneme: „Možná, že přijde,“ nebo „*může* přijít“. Možné se proto nedá redukovat na subjektivní realitu. Není také dřív než reálno nebo pravda. Je však konkrétní vlastností již existujících realit. Aby byl možný déšť, musí být na obloze mraky. Potlačovat bytí, abychom získali možné v jeho čistotě, je absurdní počínání. Často uváděný postup od nebytí k bytí přes možné neodpovídá realitě. Zajisté, že možný stav ještě není, avšak je to možný stav určitého existujícího, které svým bytím nese možnost a nebytí svého budoucího stavu. Těchto několik poznámek by nás však zavedlo až k aristotelské „potenci“. Upadli bychom místo do Charybdy do Scylly, kdybychom se chtěli vyhnout čistě logickému pojetí možného, a tím do *magické* koncepce. Bytí v sobě nemůže být v potenci, ani nemůže „mít potence“. Bytí v sobě je to, co je v absolutní plnosti své identity. Bytí v sobě je v aktu. Mrak není „déšť v potenci“, je v sobě určitým množstvím vody, která je za určité teploty a určitého tlaku právě tím, čím je. Je naprosto pochopitelné, že vědecký pohled ve své snaze o odlidštěný svět dospívá k možnostem jakožto *potencím* a zbavuje se jich, jakmile je proměněny na čistě subjektivní výsledky našeho logického kalkulu a naší nevědomosti. První krok vědy je správný: možné se dostává na svět skrze lidskou realitu. Tyto mraky se mohou změnit v déšť, jen když je překonám k dešti, stejně jako vykrojenému kotouči měsíce chybí srpek, jen když ho překonám k úplňku. Bylo však nutné převádět možné na nějakou jednoduchou danost naší psychické subjektivity? Jako se ve

světě může objevit deficit jen prostřednictvím toho bytí, které je svým vlastním chyběním, podobně se ve světě může objevit i možnost jen prostřednictvím bytí, které je samo pro sebe svou vlastní možností. Již v podstatě možností však je, že nemůže být zajedno s čistou *myšlenkou* svých možností. Kdyby možnost nebyla dána už od začátku jako objektivní struktura určitých bytí anebo nějakého zvláštního bytí, myšlení by v sobě nemohlo obsahovat možné jako svůj obsah, ať bychom se na ně dívali jakkoli. Zkoumáme-li sféru možného v božském rozumu jako obsah božského myšlení, pak se tyto možnosti stávají pouhými *konkrétními představami*. Kdybychom jen hypoteticky připustili, že Bůh má moc popírat a vynášet o svých představách negativní soudy – jakkoli by pro nás bylo nepochopitelné, odkud se v naprosto pozitivním bytí bere tato negativní schopnost –, nepochopili bychom, jak by mohl proměnit tyto představy v *možnosti*. Negace by je totiž konstituovala „bez korespondujícího reálna“. Řekneme-li však, že kentaur neexistuje, vůbec to neznamená, že je možný. Ani stvrzení, ani popření totiž nedokážou přisoudit představě rys možnosti. Proti názoru, že onen rys může být dán syntézou negace a afirmace, je třeba namítnout, že syntéza není úhm a že tu syntézu je nutno chápat jako organickou celistvost vyba-venou vlastním významem, a neposuzovat ji na základě prvků, jejichž je syntézou. Čistě subjektivní a negativní zjištění naší neznalosti, týkající se vztahu některé z našich představ k reálnu, obdobně nedokáže vyložit, proč má ona představa rys možnosti: může nás uvést do stavu lhostejnosti vůči ní samé, ale nedokáže jí propůjčit právo na reálno, jež tvoří základní strukturu možného. Dodáme-li, že některé sklony působí, že raději očekávám to, či ono, lze říci, že tyto sklony nejen transcendenci nevysvětlují, ale dokonce ji předpokládají, viděli jsme již, že tyto sklony musí existovat jako nedostatek. Není-li pak možné nějak konkrétně dáno, tyto sklony mě mohou vést k přání, aby moje představa přiměřeně odpovídala realitě, ale nemo- hou mi dát právo na reálno. Uchopit možné jako takové předpokládá původní překonání. Každé úsilí založit možné ze subjektivity, která by byla tím, čím je, a byla by uzavřena do sebe, je zcela odsouzeno k nezdaru.

Je-li však pravda, že možnost patří k bytí, a odpovídá-li pravdě, že možné přichází na svět jen prostřednictvím určité bytosti, jež je svou vlastní možností, pak z toho pro lidskou realitu plyne nutnost být

svým bytím volbou, která se týká tohoto jejího bytí. Možnost je tu tehdy, jsem-li jakožto Právo být tím, čím jsem, a nikoli, že pouze jsem, čím jsem. Toto právo mě však odděluje od toho, nač mám právo být. Vlastnické právo se objevuje, až když někdo popírá mé vlastnictví, a tedy, až když mi už v určitém ohledu nepatří, nerušené užívání toho, co mám v držbě, je jednoduchý a prostý fakt, nikoli právo. Aby tedy existovalo možné, je třeba, aby lidská realita, pokud jest lidskou realitou, byla ještě něčím jiným než ona sama. Možné je ten moment bytí pro sebe, který mu uniká z jeho vlastní povahy jako bytí pro sebe. Možné je novým aspektem nicování bytí v sobě v bytí pro sebe.

Přichází-li možné na svět opravdu jen prostřednictvím bytí, které je svou vlastní možností, je tomu tak, protože bytí v sobě, jež svou povahou je to, co je, nemůže možností „mít“. Jeho vztah k určité možnosti může být konstatován pouze zvnějšku, a to bytostí, která je ve vztahu k možnostem, možnost zastavení záhybem kulečnickového plátna nepřísluší ani kutálející se kulečnickové kouli, ani plátnu, nýbrž se může objevit, jen když bytost, mající porozumění pro sféru možného, uspořádá kouli i kulečnickové plátno jako určitý systém. Toto porozumění však nemůže přicházet *zvnějšku*, tedy od bytí v sobě, ani se nemůže omezit jen na myšlenku jako subjektivní modus vědomí, nýbrž musí koincidovat s objektivní strukturou bytosti, která rozumí možnostem. Rozumět možnosti jako možnosti nebo být svými vlastními možnostmi je jedna a ta samá nutnost u bytosti, v jejímž bytí jde o toto její bytí samo. Být však svou vlastní možností, a tedy určovat se pomocí této možnosti, znamená definovat se tou částí sebe sama, kterou nejsme, a definovat se jako unikání sobě samému směrem k... Od okamžiku, kdy chci osvětlit své bezprostřední bytí jako takové, které jednoduše je, čím není, a není, čím je, jsem vržen od něho ke smyslu, který je neuchopitelný a nesmí být zaměňován za subjektivní imanentní představu. Když se Descartes snaží uchopit sebe pomocí *cogito* jako *pochybování*, nemůže se oddávat naději, že podá definici tohoto pochybování jako metodického pochybování nebo jednoduše jen jako pochybnosti, omezí-li se jen na to, co uchopí čistý pohled v daném okamžiku. Pochybnost lze chápat jen na základě stále otevřené možnosti, že novou evidencí bude odstraněna, a nemůže se sama uchopit jako pochybnost jinak, než že odkazuje na stále otevřené, avšak dosud neuskutečněné mož-

nosti *ἐποχή*. Žádný fakt vědomí není, přísně vzato, *tímto* vědomím, byť bychom toto vědomí, jak učinil Husserl, vytvořili pomocí složitých umělých konstrukcí. Sklony, jež nijak a v žádném případě nedokážou ve svém bytí překonat vědomí, jehož jsou jen lešením, a žalostně se hroubí podobny mouchám, vrážejícím hlavou do skla, aniž jsou schopny dostat se ven; začneme-li definovat vědomí jako pochybování, vnímání, žízeň apod., odkazuje nás k nicotě toho, čím dosud není. Vědomí, že čtu, není vědomím, že čtu toto písmenko, toto slovo, tuto větu nebo tento odstavec, nýbrž je to vědomí, že čtu *tuto knihu*, a to mě odkazuje na všechny dosud nepřečtené stránky i na stránky už přečtené, takto je vědomí *ex definitione* vytrženo samo ze sebe. Vědomí, které by bylo jen vědomím toho, co je, muselo by slabikovat.

Každé bytí pro sebe je konkrétní chybění určité koincidence se sebou samým. To znamená, že je prostoupeno přítomností toho, s čím by mělo koincidovat, aby bylo plně *sebou*. Poněvadž tento soulad v sobě je rovněž koincencí se sebou, to, co chybí bytí pro sebe jako bytí, jehož asimilace by z něho učinila bytí sebou, je stále ještě bytí pro sebe. Viděli jsme, že *bytí pro sebe* je „přítomností u sebe“: to, co chybí v přítomnosti u sebe, může být nedostatkem jen jako přítomnost u sebe. Vztah určující bytí pro sebe a jeho možnosti je nicujícím uvolněním svazku přítomnosti u sebe: toto uvolnění jde až k transcendenci, poněvadž přítomnost u sebe, kterou postrádá bytí pro sebe, je přítomností u sebe, která *není*. Z toho důvodu bytí pro sebe, jež není sebou, je přítomností u sebe, která postrádá určitou přítomnost u sebe, takže tento nedostatek přítomnosti je přítomnost u sebe. Každé vědomí *postrádá něco... pro...* Každému vědomí se tedy něčeho nedostává, ale tento nedostatek nepřichází zvnějšku, jako je tomu u srpku měsíce vzhledem k úplňku. Nedostatek bytí u sebe je chybění, kterým jest. Bytí pro sebe chybí obrys určité přítomnosti u sebe; tím je konstituováno bytí u každého bytí pro sebe jako základ jeho vlastní nicoty. Možné je konstitutivní nepřítomností vědomí, pokud tvoří sebe sama. Například žízeň není nikdy dost žízní, pokud se vytváří jako žízeň, neboť je prostoupena přítomností sebe neboli sebou-žízní. Je-li však prostoupena touto konkrétní hodnotou, problematizuje se ve svém bytí jako nedostatek určitého bytí pro sebe, které by ji uskutečnilo jako *uhašenou žízeň* a dodalo by jí bytí v sobě. Možné je toto chybějící bytí pro sebe. Nemůžeme říci, že ží-

zeň prahne po svém znicování sebe jako žízň: žízeň není vědomím, které by směřovalo ke svému vlastnímu potlačení. Přesto je žízeň nedostatek, jak jsme už uvedli, a jako taková se chce *naplnit*, avšak uhašená žízeň, která by se uskutečnila syntetickou asimilací, aktem koincidence bytí pro sebe touhy nebo žízň s bytím pro sebe reflexe nebo aktem pití, nemá za cíl žízeň potlačit, nýbrž naopak. Je žízni, která přešla k plnosti bytí a stala se žízni, která se zmocňuje naplnění a zhmotňuje se v něm, jako se aristotelská forma zmocňuje látky a proměňuje ji, stává se věčnou žízni. Hledisko člověka, který pije, aby se zbavil žízni, nebo který jde do veřejného domu, aby se zbavil své sexuální touhy, je mnohem pozdějším a reflexivnějším hlediskem. Žízeň i sexuální žádost v naivním a nereflektovaném stavu chtějí mít požitek ze sebe samých a usilují o koincidence se sebou samými, jakou je uspokojení, kterým žízeň poznává sebe jako žízeň v okamžiku, kdy ji pití uspokojuje a kdy tímto uspokojením ztrácí svůj rys chybění, stávajíc se skrze toto naplnění a v něm zcela bytím žízň. Epikúros proto současně má i nemá pravdu: touha sama o sobě je opravdu prázdnotou. Ale žádný nereflektovaný projekt nesměruje jednoduše k tomu, aby tuto prázdnotu potlačil. Touha tíhne sama sebou ke svému prodlužování, člověk houževnatě lpí na svých žádostech. Touha chce být naplněnou prázdnotou, a přitom dává náplni tvar jako kadlub ztvárňuje bronz, který jsme do něho nalili. Možnost je pro vědomí žízň vědomím pití. Koincidence *se sebou* však není možná, protože bytí pro sebe docílené realizací možného se mění ve svém bytí tak, že se stane bytím pro sebe s jiným horizontem sféry možného. Odtud neustálé zklamání doprovázející každé uspokojení; často slýchaná věta „A to má být všechno?“ nemíří proti konkrétní rozkoši, jakou poskytuje ukojení, nýbrž proti mizící koincidence se sebou samým. Zde již pozorujeme pramen časovosti, neboť žízeň je svou možností, právě když jí *není*. Ona nicota, která odděluje lidskou realitu od ní samé, je pramenem času. Vědomí je odděleno od přítomnosti u sebe, jež mu chybí a jež je jeho vlastní možností, jednak *ničím* a jednak existujícím ve světě jako celistvost, neboť chybějící nebo možné bytí pro sebe je bytím pro sebe jako *přítomnost* u určitého stavu světa. Bytí, z něhož vědomí projektuje koincidence se sebou, je svět nebo nekonečná distance bytí, za níž se člověk má setkat se svými možnostmi. Vztah vědomí ke svým možnostem, ji-

miž je, nazveme *okruhem ipseity* a celistvost bytí, jíž prochází tento okruh, budeme nazývat *světem*.

Už nyní však můžeme osvětlit způsob bytí možného. Možné je to, *co* chybí bytí pro sebe k tomu, *aby* bylo sebou. Nelze proto říci, že je jakožto možnost. Nelze to říci, alespoň pokud bytím rozumíme bytí jsoucího, jež je „byvší“, pokud nebylo, nebo řečeno jinak, pokud jím rozumíme jev vzdálený tomu, čím jsem. Není to čistá představa, nýbrž reálný nedostatek bytí, které je jakožto chybění mimo bytí, má bytí určitého chybění a jako chybění postrádá bytí. Možné není, možné se právě stává možností, když bytí pro sebe utváří své bytí; možné schematicky nastiňuje prostor nicoty, kterým je bytí pro sebe vně sebe sama. Není nejprve tematicky kladeno, jeho obrysy se objevují za světem a dostávají svůj smysl mým nynějším vnímáním, které postihuje svět v okruhu ipseity. Nelze však ani říci, že možné je neznalost či nevědomí: nastiňuje hranice non-thetického vědomí sebe jakožto non-thetického vědomí. Nereflektované vědomí žízň uchopuje sklenici vody jako žádoucí, aniž by cílem touhy byla do- středivá pozice sebe. Možné uhašení žízň se však jeví jako neuplatněný korelát non-thetického vědomí sebe na horizontu sklenice uprostřed světa.

V

Já a okruh ipseity

V článku uveřejněném v *Recherches philosophiques* jsme se pokusili ukázat, že ego nepatří do oblasti bytí pro sebe. Nebudeme se tedy tou otázkou zabývat znovu. Pouze poznamenáme, co je příčinou transcendence ega: jako sjednocující pól prožitků (*Erlebnise*) je ego bytím v sobě, a nikoli bytím pro sebe. Kdyby ego bylo „něco z vědomí“, bylo by samo pro sebe svým vlastním základem v průzračné bezprostřednosti. Pak by však muselo být, čím není, a nebylo by, čím je, to však není způsob bytí *Já*. Vědomí, jímž si uvědomuji *Já*, je nikdy plně nevyčerpává, a ani to není vědomí, jímž *Já* dostává svou existenci; *Já* vystupuje vždycky dříve než vědomí jako *byvší* tady a zároveň s hloubkami, které se postupně odhalují. Ego se proto jeví vědomí jako transcendentní bytí v sobě, jako existující v lidském světě, nikoli jako prvek vědomí. Nesmíme však z toho vyvozovat, že

bytí pro sebe je jednoduše „neosobní“ nazírání. Ego není personalizující pól vědomí, jež by bez něho zůstalo v neosobním stavu, ale naopak vědomí ve své základní ipseitě umožňuje, aby se za určitých podmínek ego objevilo jako fenomén vůči této ipseitě transcendentní. O bytí v sobě nelze říci, že je *sebou*, jednoduše *jest*. O *Já* považovaném neprávem za obyvatele vědomí, se v tomto smyslu řekne, že je to „já“ vědomí, ne však, že je samo *sebou*. Hypostazujeme-li reflektované bytí pro sebe v bytí v sobě, sedimentujeme a ničíme pohyb reflexe v sobě: vědomí by bylo jen čistým odkazem k ego jako svěmu bytí *sebou*, avšak ego neodkazuje již k ničemu. Vztah reflexivity se tak změnil v pouhý dostředivý pohyb, jehož střed je ohniskem neprůhlednosti. „Já sám“ nemůže z principu pobývat ve vědomí. Je *příčinou* nekonečného pohybu, kterým odraz odkazuje k odrážejícímu a odrážející k odrazu, je to ideál, mez. Tato mez se vynořuje v důledku nicující reality bytí přítomného u bytí v jednotě bytí jako typ bytí. Jakmile se vědomí objeví, učiní se – čistým nicujícím pohybem reflexe – *osobním*: osobní existenci nepropůjčuje určitému bytí to, že má ego, jež je jen *znakem* osobnosti, nýbrž fakt, že existuje pro sebe jako přítomnost u sebe. Na tento první reflexivní pohyb navazuje druhý či ipseita. V ipseitě se moje možnosti odrážejí v mém vědomí a určují je jako to, čím je. Ipseita představuje pronikavější stupeň nicování než jen čistá přítomnost předreflexivního *cogito* u sebe, a to v tom smyslu, že možnost, kterou jsem, není pouhou přítomností ve vědomí jako odraz v odrážejícím, nýbrž je *nepřítomnou přítomností*. Tím se ještě víc zvýrazní existence odkazování jako struktury bytí, jakou má bytí pro sebe. Bytí pro sebe je sebou *někde jinde*, mimo dosah, v dálce svých vlastních možností. Tato svobodná nutnost být jinde ve formě nedostatku konstituuje ipseitu jakožto druhý bytostný aspekt osoby. A osobu opravdu nelze definovat jinak než jako svobodný vztah k sobě. Jde-li o svět, o celistvost bytí, existujících uvnitř okruhu ipseity, není ničím jiným než tím, co lidská realita přesahuje směřováním k sobě, nebo, abychom použili Heideggerovy definice, „tím, z čeho si lidská realita dává na vědomí, čím jest“.³⁰ Možné, které je *mou* možností, je možné bytí pro sebe a jako takové je přítom-

³⁰ Ve třetí kapitole této části ukážeme, v čem je tato Heideggerova definice, kterou provizorně přebíráme, nedostatečná a mylná.

ností u bytí v sobě jako vědomí o bytí v sobě. Ve světě hledám koincidenci s bytím pro sebe, jímž jsem a jež je vědomí o světě. Ale tato možnost, která je *non-theticky* nepřítomně přítomná v nynějším vědomí, není přítomná jako předmět kladoucího vědomí, protože v takovém případě by to byla možnost reflektovaná. Naplněná žízeň, která prostupuje mou nynější žízeň, není vědomím (o) sobě jako o naplněné žízni: je thetickým vědomím *sklenice*, z níž se pije a non-thetickým vědomím sebe. Transcenduje se ke sklenici, jejímž je vědomím a jež je korelátem tohoto možného non-thetického vědomí; prázdná sklenice prostupuje plnou sklenici jako její možnost a konstituuje ji jako sklenici k pití. Svět svou povahou je *mým* světem jako o sobě jsoucí korelát nicoty, tj. nutné překážky, za níž se setkávám se sebou jako tím, co jsem formou toho, „že mám být“. Bez světa není ipseity, není osoby, ale bez ipseity, bez osoby, není zase svět. Toto sepětí světa s osobou však nikdy není *kladeno* na úrovni předreflexivního *cogito*. Bylo by absurdní říkat, že poznávaný svět je poznáván jako můj svět. Přesto však je tato „egoita“ světa stále přítomnou a neuchopitelnou strukturou, kterou prožívám. Svět (*jest*) můj, protože je prostoupen možnostmi, jejichž vědomími jsou možná vědomí (o) sobě, jimiž *jsem*, a tyto možnosti jako takové dávají světu jeho jednotu a jeho smysl.

Průzkum negativních způsobů chování a neupřímnosti nám umožnil přistoupit k ontologickému zkoumání *cogito* a bytí *cogito* se ukázalo jako bytí pro sebe. Toto bytí se transcendovalo před námi k hodnotám a možnostem, a proto jsme je nemohli vtěsnat do substantialistického rámce okamžikovosti kartesiánského *cogito*. Právě proto se ale nemůžeme spokojit s dosaženými výsledky: vzpírá-li se *cogito* okamžikovosti a transcenduje-li se ke svým možnostem, je to možné jen v časovém překonávání. Vědomí je svými vlastními možnostmi v modu „nebytí“ jedině „v čase“ moje možnosti se vyjevují na horizontu světa v čase a činí z něho můj svět. Poněvadž lidská realita uchopuje sebe samu jako časovou a smyslem její transcendence je časovost, nemůžeme podléhat naději, že se nám podaří osvětlit bytí vědomí dříve, než uchopíme a popíšeme smysl časovosti. Až poté budeme moci přikročit ke zkoumání problému, který nás zajímá: k problému původního vztahu vědomí a bytí.

Druhá kapitola Časovost

I

Fenomenologie tří časových dimenzí

Časovost je zjevně uspořádaná struktura, a nesmíme proto domněle tři „momenty“ času – minulost, přítomnost a budoucnost – považovat za soubor dat, jež by bylo nutné sumarizovat – například jako nekonečnou řadu „ted“ –, z nichž některá ještě nejsou, ale jiná už nejsou, nýbrž musíme se na ně podívat jako na strukturované momenty původní syntézy. Jinak bychom totiž narazili na paradox, že minulost už není a budoucnost ještě není, přičemž přítomnost v tomto okamžiku, jak víme, vůbec neexistuje, protože je to mez nekonečného dělení, jakou je bezrozměrný bod. Každá řada se proto sama nicuje, a to dvojmo, neboť například budoucí „ted“ je nicota jako budoucnost a bude se realizovat jako nicota, jakmile přejde do stavu přítomného „ted“. Časovost proto můžeme zkoumat tak, že k ní přikročíme jako k celistvosti dominující svým druhotným strukturám, jimž dává jejich význam. Tento fakt nikdy nepustíme ze zřetele. Nemůžeme však zahájit rozbor bytí času, aniž jsme nejprve osvětlili velmi temný smysl jeho tří dimenzí cestou předontologického a fenomenologického popisu. Fenomenologický popis tří časových rozměrů je však nutné považovat za provizorní, neboť nás má dovést k názoru časovosti jako celku. A zejména se každá zkoumaná dimenze musí ukázat *na pozadí* časové celistvosti, tedy musíme mít stále na mysli nesamostatnost (*Unselbständig*) každé této dimenze.

A) *Minulost*

Každá teorie paměti obsahuje nějaký předpoklad o bytí minulosti. Tyto předpoklady, které nikdy nebyly osvětleny, zatemnily problém

vzpomínky i problém časovosti. Je proto nutné se neustále ptát, jaké je *bytí* minulého bytí? Běžný názor kolísá mezi dvěma stejně nevyhraněnými pojetími. Minulost už není, říká se. Zdá se, že tento názor se snaží přisuzovat bytí pouze přítomnosti. Uvedený ontologický předpoklad vyvolal v život proslulou teorii mozkových stop: poněvadž se minulost propadla do nicoty, a tedy už neexistuje, ale vzpomínka existuje i nadále, pak je to možné jen tak, že moje *nynější* bytí doznává modifikaci například tím, že ve skupině mozkových buněk jsou vyznačeny jako přítomné jisté otisky. Všechno je proto přítomné: tělo, přítomná percepcie i minulost jako stopa přítomná v těle; všechno je *in actu*, neboť nemá virtuální existenci jako vzpomínka, nýbrž je veskrze *aktuální* stopou. Ožije-li vzpomínka, ožívá v přítomnu následkem přítomného pochodu, tj. v důsledku porušené protoplasmatické rovnováhy v příslušném seskupení buněk. Psychofyziologický paralelismus, který je okamžikový a vně času, se snaží vyložit, že tento fyziologický pochod je korelátem výlučně psychického a rovněž přítomného fenoménu: korelátem obrazu – vzpomínky, jež se objeví ve vědomí. Moderní pojem *engramu* nepřináší v podstatě nic nového a jen tuto teorii zdobí pseudovědeckou terminologií. Je-li však všechno přítomné, jak vysvětlit *minulý* ráz vzpomínky, jak vysvětlit fakt, že rozpomínající se vědomí svou intencí transcenduje přítomnost a míří k události tam, kde *byla*? Na jiném místě³¹ jsme ukázali, že nelze nijak odlišit obraz od vjemu, chápeme-li obraz jako oživený vjem. Narážíme zde na stejné nepřekonatelé překážky, a navíc se zbavujeme možnosti odlišit vzpomínku od obrazu: ani „slabost“ vzpomínky, ani její vybledlost, ani její neúplnost či její kontradikce vzhledem k vjemovým datům, ji nedokážou odlišit od obrazu – fikce, protože vykazuje stejné charakteristické rysy. Protože tyto charakteristické rysy jsou kvality *přítomné* ve vzpomínce, nemůžeme vyjít z přítomnosti a zaměřit se do minulosti. Marně bychom se dovolávali sepětí vzpomínky s *já* nebo s „egoitou“, jak činí Claparède, nebo její „intimity“, jak činí James. Tyto charakteristické rysy jsou buď pouhým projevem přítomné atmosféry, obklopující vzpomínku, a pak zůstávají přítomnými a odkazují na přítomnost, nebo jsou již vztahem k minulosti jako takové,

31 J.-P. Sartre, *L'Imagination*, Paris 1936.

a tudíž předpokládají něco, co máme teprve objasnit. S problémem se nelze vypořádat tím, že zkoumání omezíme jen na nástin lokalizace a tu pak zredukujeme na soubor rozumových výkonů umožněných existencí „sociálních rámců paměti“. Nelze pochybovat o tom, že tyto výkony existují a musí být předmětem psychologického zkoumání. Vztah k minulosti však není nijak dán a tyto výkony ho nedokážou vytvořit. Chápe-li se už na začátku člověk jako ostrovan uzavřený na svém ostrůvku přítomného okamžiku a jsou-li všechny způsoby bytí svou povahou odevzdány nepřetržitě přítomnosti, jakmile se vyjeví, pak se radikálně zbavil všech prostředků k pochopení jeho původního vztahu k minulosti. Jako se „genetistům“ nepodaří stvořit rozlehlost z nerozlehlých prvků, ani nám se nepodaří konstituovat rozměr „minulosti“ z prvků vypůjčených výlučně z přítomnosti.

Odmítnout reálnou existenci minulosti je velmi obtížné, a proto obecné povědomí přijímá nejen tuto první tezi, ale i druhé a stejně nepřesné pojetí, podle něhož minulost by měla mít jakousi čestnou existenci. Bytí minulostí u události znamená prostě se odsunout do ústraní a pozbyt účinnost, přičemž bytí se zachová. Bergsonovská filosofie převzala tuto myšlenku: událost, která přešla do minulosti, nepřestane být, zůstane „na svém místě“, ve svém čase až na věky, pouze přestane působit. Vrátili jsme takto minulost bytí, a to plným právem, ba tvrdíme, že trvání je mnohost vzájemných průniků a že se minulost nepřetržitě proplétá s přítomností. Nevysvětlili jsme však toto proplétání a vzájemné pronikání. Nevyložili jsme, že minulost se může „oživit“, prostupovat nás, a tedy *pro nás* existovat. Kdyby minulost byla v nevědomí, jak míní Bergson, a kdyby nevědomí nevyvíjelo aktivitu, jak by se mohlo začleňovat do děje našeho přítomného vědomí? Mělo by vlastní sílu? Je však tato síla v přítomnosti, poněvadž působí na přítomnost? Jak vyzařuje z minulosti jako takové? Husserl otázku obrátil a ukázal, že v aktuálním vědomí nalézáme souhru „retencí“, jíž se zachycují minulé vědomí a uchovávají v jejich čase, takže se nenicují. Je-li husserlovské *cogito* dáno předem jako okamžikové, není zde žádná možnost, jak se z něho dostat ven. V předchozí kapitole jsme viděli, jak potence marně vrážejí do oken přítomnosti, aniž je dovedou rozbít. To samé platí i pro retence. Husserla po celý život pronásledovala myšlenka transcendence a překonávání. Filosofické nástroje, jež používal, zejména idealistické pojetí existence, mu však znemožňova-

ly osvětlit tuto transcendenci: jeho intencionalita je jen její karikaturou. Husserlovské vědomí se ve skutečnosti nemůže transcendovat ani ke světu, ani k budoucnosti, ani k minulosti.

Nic jsme tedy nezískali, když jsme minulosti přiznali bytí; ve smyslu této koncepce by minulost pro nás vlastně měla být, jako by nebyla. Přestaneme-li rozlišovat mezi minulostí a přítomností, pak už je zcela vedlejší, zda minulost existuje, jak se domnívá Bergson a Husserl, či *již neexistuje*, jak má za to Descartes.

Přiznáme-li totiž přítomnosti výsadu „přítomnosti ve světě“, zaujíme perspektivu nitrosvětského bytí, abychom pronikli k problému minulosti. Potom vidíme, že existujeme napřed současně s touto židli nebo s tímto stolem a ponecháváme světu, aby časovosti dával význam. Postavíme-li se však doprostřed světa, ztrácíme jakoukoli možnost odlišit to, *co již není*, od toho, *co není*. Zajisté lze namítnout, že to, co již není, alespoň jednou bylo, zatímco to, co není, se k bytí vůbec nevztahuje. Tato námitka je oprávněná. Zákon bytí nitrosvětského okamžiku je možné, jak jsme již viděli, formulovat velmi jednoduše: „bytí jest“ – což označuje masivní plnost pozitivních určení, v níž *není* místa pro nic, co není a co nelze nijak zobrazit – ani stopou, ani prázdnotou, ani připomínkou, ani „hysterezí“. Bytí, které je, se plně vyčerpává tím, že je. Nemá vůbec nic společného s tím, co není, nebo s tím, co už není. V absolutní hutnosti tohoto existujícího jsoucna není absolutně žádné místo pro negaci, ať radikální nebo oslabenou, jako ve výraze „už... není“. Minulost tedy může svým způsobem existovat, protože rozlišení neexistuje. Bytí „nezapomnělo“ na svou minulost: není to další možné pouto? Minulost mu vyklouzla jako sen. Descartovo i Bergsonovo pojetí lze odmítnout, protože proti nim lze uplatnit stejnou námitku. Oba myslitelé oddělili minulost od přítomnosti a zkoumali její osud samostatně, ať už se jí snažili zlikvidovat, anebo jí zachovat existenci lárů, ať už chápali vědomí jakkoli, přisuzovali mu existenci bytí v sobě a považovali je za to, co je tím, čím je. Jejich pokus zapojit minulost do přítomnosti musel přirozeně ztroskotat, protože takto pojatá přítomnost odmítá minulost, co jí síly stačí. Kdyby se zamysleli nad fenoménem časovosti v jeho celistvosti, postřehli by, že „moje“ minulost je především „má“, neboť závisí na určitém bytí, jímž *jsem*. Minulost není *nic*, není ani přítomností, ale přísluší k samému jejímu zdroji jako propojení s určitou přítomností a s určitou

budoucností. „Egoita“, o níž mluvil Claparède, není subjektivní odstín narušující vzpomínku, nýbrž je to ontologické pouto spojující minulost s přítomností. Moje minulost se nikdy neobjevuje odděleně ve svém „minulostním rázu“ a bylo by absurdní si jen pomyslet, že by takto mohla *existovat*. Moje minulost je původně minulostí této přítomnosti. Náš výklad musí začít právě tady.

Píši, že Pavel byl v roce 1920 žákem Polytechniky. *Kdo* jím byl? Nepochybně Pavel, ale který Pavel? Onen mladý muž z roku 1920? Slovesu „být“ použitému na Pavla z roku 1920 s charakteristickým rysem studenta Polytechniky vyhovuje jediný čas, a to přítomný. Dokud byl, muselo se o něm říkat: „je“. Stal-li se minulostí Pavel, posluchač Polytechniky, pak je zrušeno každé pouto s přítomností: člověk, který je nositelem oné charakteristické vlastnosti, zůstal jako subjekt se svým atributem v roce 1920. Má-li být rozpomínka možná, pak bychom podle této hypotézy museli připustit syntézu rozpoznání, vycházející z přítomnosti a udržující kontakt s minulostí. Tuto syntézu bychom si vůbec nedokázali představit, kdyby nebyla původním modelem bytí. Kdyby podobná hypotéza neexistovala, museli bychom minulost ponechat v její *splendit isolation*. Co jiného by znamenalo toto rozštěpení osobnosti? Proust nepochybně připouští pluralitu *Já* v jejich sledu, avšak toto pojetí, vzato doslova, nás vrhá do nepřekonatelných potíží, s nimiž se už svého času setkali asociacionisté. Nabízí se zajisté hypotéza trvání ve změně: student Polytechniky byl jeden a tentýž Pavel, který existoval v roce 1920 a který existuje v přítomnosti. Je to stejný člověk, o němž se kdysi říkalo „je žákem Polytechniky“ a o němž se nyní říká „je bývalým žákem Polytechniky“. Myšlenka setrvalosti však náš problém neřeší. Setrvalost není totiž nic jiného než určitý okamžikový obsah bez tloušťky každého „ted“, jestliže nenastane nic, co by přebíralo tok jednotlivých „ted“ a řadilo je do časové řady a v ní konstituovalo permanentní znaky. Aby nastala setrvalost, k tomu je třeba minulosti, a tedy něčeho nebo někoho, kdo *byl* touto minulostí. I když setrvalost nepomáhá konstituovat čas, přesto ho předpokládá, aby se v něm vyjevovala, a s ním i změnu. Dostáváme se tak opět k myšlence, kterou jsme již naznačili výše: nevyrazí-li existenciální odnož bytí ve formě minulosti původně z mé aktuální přítomnosti a není-li má včerejší minulost transcendencí za mou dnešní přítomnost, pak jsme ztratili veškerou naději propojit minulost s přítomností. Řeknu-li o Pavlovi, že *byl*

žákem Polytechniky, mluvím o Pavlovi, který nyní *je* čtyřicátníkem. Studentem Polytechniky *nebyl* jinoch. Vždyť o onom jinochovi, když jím byl, se muselo říkat, že *je*. Studentem byl čtyřicátník. Po pravdě řečeno, byl jím i třicátník. Co by však byl třicátník bez čtyřicátníka, který byl třicátníkem? O čtyřicetiletém člověku na krajní hranici jeho přítomnosti lze říci, že *byl* studentem Polytechniky. Koneckonců je to bytí „prožitku“ (*Erlebnis*), jež má za úkol být čtyřicátníkem, třicátníkem a jinochem v modu toho, *co bylo*. O tomto *Erlebnis* dnes říkáme, že *je*. O čtyřicátníkovi i o jinochovi se svého času říkalo, že *jsou*. Dnes jsou částí minulosti a minulé samo *je*, ale v tom smyslu, že nyní v přítomnosti je minulostí Pavla nebo příslušného *Erlebnis*. Zvláštní časy v perfektu označují všechna bytí, která reálně existují, třebaže v různých modech bytí, avšak jedno *jest* a zároveň *bylo druhým*; minulost se vyznačuje tím, že je minulostí nebo že něco, nějaká věc nebo nějaká bytost, má svou minulost. Neexistuje předem konkrétní universální minulost, jež by se dodatečně rozčlenila v konkrétní jednotlivé minulosti. Nejprve se totiž setkáváme s konkrétními *minulostmi*. Skutečným problémem, jímž se budeme zabývat v příští kapitole, je pochopit, jaký proces může tyto jednotlivé minulosti sjednotit a vytvořit minulost jako takovou.

Může se nám namítnout, že jsme si věc ulehčili a zvolili si za příklad člověka, který „byl“, ale existuje i dnes. Lze však uvést i jiné příklady. O Petrovi, který zemřel, mohu říci: „Měl rád hudbu.“ Tady subjekt i atribut patří minulosti, neboť neexistuje přítomný Petr, z něhož by se mohlo vynořit minulé jsoucno. S tím lze souhlasit. Dokonce jsme toho názoru, že pro Petra láska k hudbě nikdy nebyla *minulostí*. Petr byl vždycky současníkem této záliby, jež byla *jeho* zálibou. Petr jako živý člověk nepřežil tuto zálibu a ona nepřežila Petra. Minulostí je zde tedy Petr milující hudbu. Já však mohu položit otázku, kterou jsem položil před chvílí: *koho* je minulý Petr minulostí? Nemůže být minulostí ve vztahu k universální přítomnosti, jež je čirou afirmací bytí. Jde tedy o minulost *mé* aktuality. Bylo tomu vskutku tak: Petr byl pro mne a já jsem byl pro něho. Uvidíme, že Petrova existence mě zasáhla až do morku kostí, byla „ve světě“ částí určitého přítomna, jež jako přítomnost pro mne a pro druhého bylo za Petrova života *mým* přítomnem, tím přítomnem, jímž jsem byl. Zmizelé konkrétní předměty jsou minulé, neboť jsou součástí konkrétní minulosti přežívajícího. „Na Smrti je strašné to, že mění život

v Osud,“ říká Malraux. Tomu musíme rozumět tak, že „bytí pro sebe–pro druhého“ redukuje na stav pouhého bytí pro druhého. Za bytí mrtvého Petra jsem dnes odpovědný jedině já sám ve své svobodě. Zesnulí, kteří nemohli být zachráněni a dopraveni na palubu konkrétní minulosti některého žijícího pozůstalého, nejsou minulostí, nýbrž oni sami i se svými minulostmi byli znicováni.

Existují tedy bytí, jež „mají“ minulost. Nerozlišeně však mluvíme o nástroji, společnosti a člověku. Je to legitimní? Lze přisoudit primárně minulost jakémukoli konečnému existujícímu nebo jen jistým kategoriím bytí? K lepšímu osvětlení této otázky musíme blíže prozkoumat, co vlastně znamená „mít“ minulost. Nelze mít minulost, jako máme auto nebo závodní koně. Minulost totiž nemůže být majetkem přítomného bytí, jež by zůstalo vůči minulosti ve zcela vnějším vztahu, jakým je například můj vztah k plnicímu peru. Výraz „vlastnění“ jeho vnější vztah vlastníka k vlastnictví zde zcela nedostačuje. Vnější vztahy totiž zakrývají nepřekročitelnou propast mezi minulostí a přítomností a vytvářejí z nich dvě fakticky samostatné danosti bez reálného spojení. Svízelný problém neřeší uspokojivě ani učení o absolutním prostupování přítomnosti minulostí, jež vypracoval Bergson, protože toto vzájemně prostupující skloubení minulosti s přítomností vychází v podstatě z minulosti a není ničím jiným než vztahem *přebývání*. Na minulost se lze dívat tak, že je v přítomnosti, ale v tomto pojetí bychom se zbavili všech možností představovat si tuto imanenci jinak než jako přítomnost kamene na dně řeky. Minulost může prostupovat přítomností, ale nemůže jí *být*, protože přítomnost je svou minulostí. Zkoumáme-li proto vztahy minulosti k přítomnosti na základě minulosti, nedokážeme nikdy mezi oběma zjistit *vnitřní* relace. Bytí v sobě, jehož přítomnost je tím, čím je, by tedy nemohlo „mít“ minulost. Chevallier uvádí na podporu své teze příklady, zejména fakta hysteréze, ale podle nich nelze u hmoty zjistit účinný vliv minulosti na její nynější stav. Žádný z těchto příkladů totiž není s to být interpretován běžnými prostředky mechanistického determinismu. Mluví o dvou hřebících: jeden byl právě vyroben, a dosud nebyl použit, druhý byl již ohnut a úderý kladiva znovu narovnan. Na pohled vypadají úplně stejně. Začneme-li je však zatloukat do přepážky, první hřebík úderem kladiva vnikne do dřeva, kdežto druhý se opět ohne: vliv minulosti. Máme za to, že toto povrchní vysvětlení hutného jsoucna účinkem minulosti můžeme na-

hradit jediným možným výkladem: oba hřebíky se sice svým vnějším vzhledem podobají, ale jejich nynější molekulární struktura se znatelně liší. Přítomný molekulární stav je v každém okamžiku neúprosným účinkem dřívějšího molekulárního stavu, to však ovšem pro vědce v žádném případě neznamená, že setrvalá minulost „přechází“ od jednoho okamžiku k druhému, nýbrž že je zde jen nezvratné pouto mezi obsahy dvou okamžiků fyzikálního času. Uvádět na důkaz setrvalosti minulosti remanentní magnetismus kousku měkkého železa lze stěží pokládat za pádný důkaz. Vždyť tady jde o jev *přebývající* svou příčinu, ne však o pokračující trvání příčiny jako příčiny v *minulém stavu*. Kámen hozený do vody už dávno klesl ke dnu, ale soustředné vlny stále běží po jejím povrchu. Mechanismus je zde skoro viditelný, a proto se nikdo nepokouší tento jev vysvětlovat nějakým účinkem minulosti. Proč by hysteréze nebo remanence měly vyžadovat zcela odlišný způsob výkladu? Je přece zcela jasné, že obrát „mít minulost“, u něhož lze předpokládat ono vlastnictví, při němž vlastník by mohl být pasivní (a použijeme-li ho pro hmotu, nijak nezaráží), je nutné nahradit obratem „*být* svou vlastní minulostí“. Minulé existuje jen pro určité přítomno, jež zase nemůže existovat bez své minulosti, aniž by bylo jinde, za sebou. Z toho plyne, že minulost mají jen ta bytí, v jejichž bytí jde o jejich minulé bytí a která mají být svou minulostí. Tyto postřehy nám dávají právo odmítnout *a priori* minulost u bytí v sobě (to znamená, že bychom je museli uzavřít do přítomnosti). Nepodáme definitivní odpověď na otázku o minulosti *živých tvorů*. Jen upozorníme na to, že kdyby bylo nutné – a to není nijak jisté – přiznat minulost životu, mohlo by se tak stát až po provedení důkazu, že u života je to bytí, jež obsahuje minulost. Bylo by tedy nutné předem prokázat, že živá materie je *něco jiného* než fyzikálně-chemický systém. Opačné úsilí, jež vyznává i Chevallier, klade zase větší důraz na minulost, považovanou za konstitutivní zdroj původnosti života. Jde tu však o *ύστερον πρότερον*, tedy o předpoklad, který nemá vůbec žádný smysl. U lidské reality je existence minulosti očividná, neboť bylo prokázáno, že *má být tím, čím jest*. Minulost přichází na svět skrze bytí pro sebe, neboť „Já jsem“, má vždy formu, „Já jsem toto já“.

Co ale znamená výraz „byl“? Zjevně jde o tranzitivní sloveso. Řeknu-li: „Pavel je unaven,“ je snad možné popírat, že kopule má ontologickou hodnotu, neboť v ní nemusíme vidět nic než náznak in-

herence. Řekneme-li však „Pavel byl unaven“, podstatný význam slovesa „byl“ je očividný: nynější Pavel je aktuálně odpovědný za to, že v minulosti měl tuto únavu. Kdyby svým bytím tuto únavu nenesl, byla by *ztracena*, protože by tu bylo jen, „už není“, jež se rovná „nebyl“. Přítomné bytí je tedy základem své vlastní minulosti; a tento zakládající rys právě odkrývá „byl“. Nesmíme si ovšem představovat, že zakládá na způsob indifferencie, aniž dojde k hluboké modifikaci: „byl“ znamená, že přítomné bytí má být ve svém bytí základem své minulosti, *jsouc* samo touto minulostí. Co tím chceme říci, jak přítomnost může být minulostí?

Jádro otázky tkví zřejmě ve slově „byl“, které jako prostředník mezi přítomností a minulostí není samo o sobě ani zcela přítomností, ani zcela minulostí. Nemůže být totiž ani jedním, protože kdyby jedním bylo, tvořilo by náplň času, který by označoval jeho bytí. Termín „byl“ tedy označuje ontologický skok z přítomnosti do minulosti a představuje původní syntézu těchto dvou způsobů časovosti. Jak chápat tuto syntézu?

Především vidím, že výraz „byl“ je způsob bytí. V tomto smyslu já *jsm* svou minulostí. Tuto minulost nemám, jsem jí: cokoli mi někdo řekne o činu, který jsem včera provedl, nebo o náladě, jakou jsem měl, nenechá mě to hostejným: jsem dotčen nebo polichocen, jsem rád, že se o tom mluví, nebo se vzpouzím a jsem zasažen až do morku kostí. Neodlučuji se však od své minulosti. Přirozeně, že se mohu pokusit dlouhodobě zprerhat všechna pouta se svou minulostí a prohlásit, že již nejsem tím, kým jsem byl, mohu tvrdit, že u mne došlo ke změně a ke zlepšení. Jde tu však o podružnou reakci, která se rovněž jako taková dává. Jestliže bych popíral bytostnou solidaritu se svou minulostí v tom či onom zvláštním bodě, tvrdil bych něco, co se vztahuje na celek mého života. V infinitezimálním okamžiku své smrti budu jen svou minulostí. Tato minulost sama mě bude určovat a vymezovat. Tak je nutné chápat Sofokleova slova, která v *Trachiňankách* vložil do úst Déianeiry: „Lidé už odedávna ctí zásadu, že o životě smrtelníků se *nelze* před jejich smrtí vyslovovat a říkat o něm, zda byl šťastný nebo nešťastný.“ Tak musíme chápat i smysl Malrauxovy věty, kterou jsme už citovali výše: „Na smrti je strašné to, že mění život v osud.“ Tento fakt právě zaráží věřícího, když si v okamžiku smrti s hrůzou uvědomí, že hra skončila a že už nemá v ruce žádnou kartu, kterou by mohl vyložit. Smrt nás připou-

tává k nám samým, z nás zůstává to, več nás změnila věčnost. V okamžiku smrti *jsme*, jsme bezbranní proti mínění druhých; lze *podle pravdy* rozhodnout, co jsme, ale my už nemáme žádnou naději uniknout z celkovému úhrnu, k němuž by mohla dospět vševědoucí inteligence. Lítost v posledních chvílích před koncem je nesmírným úsilím rozlomit ono bytí, jež se zvolna *kolem nás* uchytilo a ztuhlo. Je to poslední výpad, jímž se chceme odvrátit od toho, co *jsme*. Je to však marné: smrt zmrazí tento výpad a smíchá ho ve společnou sloučeninu s tím, co už ho předcházelo jako jednu složku s druhými, jako jeden znak, který lze pochopit jen na základě celku. Bytí pro sebe se smrtí navždy mění v bytí v sobě potud, pokud zcela přešlo do minulosti. Minulost je proto neustále rostoucí celistvost bytí v sobě, jímž *jsme*. Jenomže dokud nezemřeme, nejsme tím bytím v sobě v modu identity. Teprve se jím *máme stát*. Zášť obvykle končí až smrtí, kdy se člověk spojil se svou minulostí, je jí, aniž by za ni odpovídal. Dokud žije, je předmětem mé nevraživosti, neboť já mu vytýkám jeho minulost, ne však proto, že jí *jest*, nýbrž proto, že ji každým okamžikem stvrzuje, podpírá její bytí, a tedy za ni nese odpovědnost. Není pravda, že zášť zmrazuje člověka v to, čím byl, neboť jinak by přežila jeho smrt. Zášť se obrací na živého, který je svobodně ve svém bytí tím, čím byl. Jsem svou minulostí, ~~ne~~ kdybych nebyl, moje minulost by neexistovala ani *pro mne*, ani *pro nikoho jiného*. Moje minulost by se k přítomnosti vůbec nevztahovala. Neznamená to však, že by nebyla, nýbrž chceme tím říci, že její bytí by se nedalo odhalit. Jsem tím, jehož prostřednictvím moje minulost přichází na svět. Jinak to lze vyjádřit tak, že minulost je na světě jedině mou zásluhou, ale já jí *nedávám* bytí, a tudíž neexistuje jako „moje“ představa. Moje minulost neexistuje proto, že si ji „představuji“. Moje minulost vstupuje do světa proto, že jsem svou minulostí, a na základě jejího bytí ve světě, jímž jsem, si ji mohu podle určitých psychologických pochodů představovat. Moje minulost je tím, čím mám být, ale svou povahou se liší od mých možností. Možné, jímž mám také být, je jako moje konkrétní možnost, tím, čeho opak je rovněž možný – ačkoli v nižším stupni. Minulost oproti tomu je to, co je bez možnosti všeho druhu, co již všechny své možnosti vyčerpalo. Mám být tím, co již nijak nezávisí na mém moci-být, tím, co je již o sobě vším, čím být může. Minulostí, kterou jsem, mám být bez jakékoli možnosti jí ne-být. Za svou minulost přebírám veškerou odpovědnost, jako bych ji

mohl změnit, a přece nemohu být ničím jiným než je ona. Uvidíme ještě, že máme neustále možnost změnit význam minulosti, je-li minulost někdejší přítomností, která měla budoucnost, avšak k jejímu obsahu nemůžeme už nic dodat, ani od něho něco ubrat. Minulost, jíž jsem byl, je čím je, je bytí v sobě, jako věci ve světě. Můj vztah, který musím udržovat s minulostí, je toho druhu, jakým je bytí v sobě, tj. ztotožňování se se sebou.

Na druhé straně svou minulostí nejsem. Nejsem jí, protože jsem jí byl. Zášť druhého mě vždycky překvapuje a pohoršuje: jak ve mně, jaký jsem, může někdo nenávidět toho, jaký jsem byl? Antická moudrost velmi zdůrazňovala právě toto: v okamžiku, kdy o sobě mluvím, mohu o sobě vypovědět jen nepravdu. Ani Hegel se nezdřáhal použít tohoto argumentu. Ať činím, či říkám cokoli, ve chvíli, kdy tím chci být, jsem to již vykonal a řekl. Prozkoumejme tento výrok lépe: říká, že každý soud, který o sobě vynáším, je již nepravdivý, jakmile ho vyslovím, neboť jsem se stal jiným. Jak však chápat toto jiné? Kdybychom je chápali jako určitou modalitu lidské reality stejného existenciálního druhu, jakou má to, čemu odpíráme přítomnou existenci, dopustili bychom se omylu přisouzením určitého predikátu subjektu, zatímco byl k dispozici i jiný predikát, který by měl být použit v nejbližší budoucnosti. Stejně jako lovec, který míří na ptáka tam, kde ho vidí, ho mine, protože až k němu doletí kulka, nebude už na stejném místě. Zasáhne ho však, míří-li trochu před něho, do bodu, kam pták dosud nedolétl. Není-li pták v tomto místě, je už v jiném, ale každopádně někde je. Uvidíme však, že tato eleatská koncepce pohybu je veskrze mylná: kdyby se totiž dalo říci, že šíp je v AB, pak je pohyb sledem nehybností. Kdybychom si obdobně představili, že existoval infinitezimální okamžik, který už není a v němž jsem byl, co už nejsem, pak bych se skládal z řady ztuhlých stavů, jež po sobě následují jako obrazy promítacího přístroje. Nejsem-li tím, pak to není v důsledku změny dění uchopeného jako přechod od homogenity v heterogenitu bytí, že nejsem, čím jsem byl, nýbrž naopak, dění může existovat jen proto, že mé bytí je zásadně heterogenní vůči mým způsobům bytí. Výklad světa děním pojatým jako syntéza bytí a nebytí, je sice nasnadě, ale uvážilo se přitom, že bytí může být onou syntézou, jen když jí samo už v aktu, který zakládá jeho vlastní nicotu? Nejsem-li již tím, čím jsem byl, musím nicméně být v jednotě nicující syntézy, kterou sám udržuji

mohl změnit, a přece nemohu být ničím jiným než je ona. Uvidíme ještě, že máme neustále možnost změnit význam minulosti, je-li minulost někdejší přítomností, která měla budoucnost, avšak k jejímu obsahu nemůžeme už nic dodat, ani od něho něco ubrat. Minulost, již jsem *byl*, je čím je, je bytí v sobě, jako věci ve světě. Můj vztah, který musím udržovat s minulostí, je toho druhu, jakým je bytí v sobě, tj. ztotožňování se se sebou.

Na druhé straně svou minulostí nejsem. *Nejsem* jí, protože jsem jí *byl*. Zášl druhého mě vždycky překvapuje a pohoršuje: jak ve mně, jaký *jsem*, může někdo nenávidět toho, jaký jsem *byl*? Antická moudrost velmi zdůrazňovala právě toto: v okamžiku, kdy o sobě mluvím, mohu o sobě vypovědět jen nepravdu. Ani Hegel se nezdřáhal použít tohoto argumentu. Ať činím, či říkám cokoli, ve chvíli, kdy tím chci být, jsem to již vykonal a řekl. Prozkoumejme tento výrok lépe: říká, že každý soud, který o sobě vynáším, je již nepravdivý, jakmile ho vyslovím, neboť jsem se stal *jiným*. Jak však chápat toto jiné? Kdybychom je chápali jako určitou modalitu lidské reality stejného existenciálního druhu, jakou má to, čemu odpíráme přítomnou existenci, dopustili bychom se omylu přisouzením určitého predikátu subjektu, zatímco byl k dispozici i jiný predikát, který by měl být použit v nejbližší budoucnosti. Stejně jako lovec, který míří na ptáka *tam, kde ho vidí*, ho mine, protože až k němu doletí kulka, nebude už na stejném místě. Zasáhne ho však, míří-li trochu před něho, do bodu, kam pták dosud nedolétl. Není-li pták v tomto místě, je už v jiném, ale každopádně někde je. Uvidíme však, že tato eleatská koncepce pohybu je veskrze mylná: kdyby se totiž dalo říci, že šíp je v *AB*, pak je pohyb sledem nehybností. Kdybychom si obdobně představili, že existoval infinitezimální okamžik, který už není a v němž jsem byl, co už nejsem, pak bych se skládal z řady ztuhlých stavů, jež po sobě následují jako obrazy promítacího přístroje. Nejsem-li tím, pak to není v důsledku změny dění uchopeného jako přechod od homogenity v heterogenitu bytí, že nejsem, čím jsem byl, nýbrž naopak, dění může existovat jen proto, že mé bytí je zásadně heterogenní vůči mým způsobům bytí. Výklad světa děním pojatým jako syntéza bytí a nebytí, je sice nasnadě, ale uvážilo se přitom, že bytí může být onou syntézou, jen když jí samo už v aktu, který zakládá jeho vlastní nicotu? Nejsem-li již tím, čím jsem byl, musím nicméně být v jednotě nicující syntézy, kterou sám udržuji

v jejím bytí, jinak bych již neměl žádný vztah k tomu, čím již nejsem, a moje plná pozitivita by zcela vylučovala bytostné nebytí u dění. Dění nemůže být nějakou *daností*, bezprostředním způsobem bytí určitého bytí, neboť kdybychom si takové bytí představili, pak by bytí a nebytí v něm stála vedle sebe a žádná jemu dostatečně vnučená nebo *vnější* struktura by nedokázala jedno s druhým spojit. Pouto bytí a nebytí může být proto jen vnitřní povahy: z bytí samého musí vytrysknout nebytí a z nebytí vzklíčit bytí, což však nemůže být faktem a přírodním zákonem, nýbrž výtrskem bytí, jež je samo nicotou svého bytí. *Nejsem-li* tedy svou vlastní minulostí, pak tu nemůže jít o původní modus dění: *mám jí být, abych jí nebyl, a nebýt jí, abych jí byl*. To by nám mělo osvětlit povahu onoho „byl jsem“. Nejsem-li, co jsem byl, není to proto, že jsem se už změnil (to by předpokládalo již daný čas), nýbrž je to důsledek toho, že ve vztahu ke svému bytí jsem s ním vnitřně spjat tak, že jím *nejsem*.

Z toho plyne, že jen když *jsem* svou minulostí, mohu jí nebýt; stejná nutnost být mou minulostí je jediným možným základem faktu, že touto minulostí nejsem. Kdyby tomu tak nebylo, nemohl bych jí v každém okamžiku být, s výjimkou z pohledu přísně vnějšího svědka, který by ostatně sám musel být svou minulostí v modu *nebyl* touto minulostí.

Tyto poznámky nám umožňují pochopit, co je nepřesné v héra-kleitovském skepticizmu, který zdůrazňuje jediné to, že už nejsem to, o čem říkám, že to jsem. Zajisté, že nejsem to, co se o mně všechno může říkat, že jsem. Nelze však tvrdit, že už tím nejsem, protože jsem tím nikdy nebyl, rozumíme-li tím „bytí v sobě“; na druhé straně z toho plyne, že bych se nedopustil omylu, kdybych místo toho řekl, že tím jsem, neboť tím být mám, abych tím nebyl: jsem tím v modu „byl jsem“.

Cokoli lze tedy o mně říci, že *jsem* ve smyslu bytí v sobě – plného, hutného a kompaktního jako věc (je vzteklý, je nespokojený, je úředníkem) –, je to vždycky *moje minulost*. Jsem, co jsem, platí v minulosti. Tato tíže plnosti bytí je však za mnou, oddělila ji ode mne a vrhla ji z mého dosahu absolutní distance, a tudíž s ní nemám žádný kontakt a žádné pouto. Byl-li jsem šťastný, znamená to, že už šťastný nejsem. Neznamená to však, že *jsem* nešťastný: mohu být prostě šťastný jen v minulosti, nikoli proto, že mám minulost, kterou vláčím za sebou jako svoje bytí: minulost je ontologická struktura,

jež mne nutí, abych byl, čím jsem *za sebou*. To je smysl slova „byl“. Bytí pro sebe existuje tak, že musí neustále integrovat svoje bytí a může být pouze bytím pro sebe. Bytí pro sebe může přijmout své bytí jen jako reprízu tohoto bytí. Už jen konstatováním, že jsem na způsob bytí v sobě, unikám této afirmaci, neboť ve své podstatě implikuje už zápor. Bytí pro sebe je proto vždycky mimo to, co je už z pouhého faktu, že je bytím pro sebe a že jím má být. Zároveň je to však *jeho* bytí, a ne jiné bytí, které se za ním opožďuje. Teď můžeme pochopit smysl výrazu „byl jsem“, který charakterizuje druh bytí pro sebe, a tedy vztah bytí pro sebe k jeho vlastnímu bytí. Minulost je bytím v sobě, jím jsem jako ten, kdo se *překonal*.

Měli bychom ještě prozkoumat sám způsob, jakým bytí pro sebe „bylo“ svou vlastní minulostí. Víme již, že bytí pro sebe se vyjevuje v původním aktu, kterým se bytí v sobě nicuje, aby se založilo. Bytí pro sebe je svým vlastním základem, když způsobí u bytí v sobě nezdar, aby bylo nezdarem svým. Bytí pro sebe však nedospělo k tomu, aby se z bytí v sobě vyprostilo. Překonané bytí v sobě zachovává a prostupuje je jako jeho původní kontingence. Nemůže dospět až k němu, a stejně tak se nikdy nemůže uchopit jako jsoucí tím či oním, avšak stejně ani nemůže zabránit tomu, aby bylo v distanci od sebe, jímž je. Tato kontingence, tato vzdálená tíže bytí sebou, kterým nikdy není, ale kterou má být jako tíže překonaná a uchovaná v překonání samém, je *fakticita*, a je to rovněž minulost. Fakticita i minulost jsou dvě různá slova pro jednu věc. Minulost stejně jako Fakticita je totiž neporušitelná kontingence bytí v sobě, kterým mám být, aniž mám jakoukoli možnost jím nebýt. Je to nevyhnutelnost fakticitní nutnosti: nikoli jakožto nutnosti, nýbrž jakožto faktu. Faktické bytí nemůže určovat mé motivace, ale svou kontingencí je prosycuje. Moje motivace ho přece nedokážou ani potlačit, ani pozměnit, nýbrž ho jen nutně unášejí s sebou, aby ho modifikovaly, uchovávají ho, aby mu unikly, a na jeho základě činí ze sebe to, čím jsou. Důsledek toho, že v každém okamžiku *nejsem* diplomatem a námořníkem, ale profesorem, ačkoli si mohu jen zahrávat s tímto bytím, aniž ho kdy dosáhnou. Nemohu-li vstoupit do minulosti, není to důsledek nějaké magické síly, která by znemožňovala zmocnit se jí, ale je tomu tak jednoduše proto, že jde o bytí v sobě a že já jsem bytím pro sebe; minulost je tím, čím jsem, aniž ji mohu žít. Minulost je substance. Kartesiánské *cogito* by se proto mělo spíš formulovat: „Myslím, tedy byl

jsem.“ Klame nás zdánlivá homogenita minulosti a přítomnosti. Vždyť včerejší pocit studu byl bytím „pro sebe“, když jsem ho zakoušel. Zdá se nám proto, že zůstala „bytím pro sebe“ i dnes, a nemohu-li se do ní vrátit, dělám chybný závěr, že už *není*. Abychom postihli pravý stav věcí, musíme vztah obrátit: mezi minulostí a přítomností existuje absolutní heterogenita, a nemohu-li do ní vkročit, je tomu tak proto, že jest. A jediný způsob, kterým bych jí mohl být, je být sám sebou v sobě, abych se v ní ztratil ve formě identifikace: samou podstatou je mi to však odmítnuto. Včerejší pocit studu, jenž byl pocitem studu pro sebe, je i dnes pocitem studu a můžeme ho stále esenciálně popsat jako bytí pro sebe. *Není* však již pro sebe ve svém bytí, protože už není „odrážejícím–odrazem“. Jednoduše je, ale popsat ho lze jako bytí pro sebe. Minulost se dává jako bytí pro sebe, jež se *stalo* bytím v sobě. Když pocit studu prožívám, není tím, čím je. Nyní, když jsem *jím byl*, mohu říci: *byl* to pocit studu. Tím, čím byl, stal se za mými zády; teď má trvalost a stálost bytí v sobě, je věčný ve své danosti, patří zcela sobě samému jako bytí v sobě. Minulost se v jistém smyslu *podobá* hodnotě, jak jsme o ní mluvili v předchozí kapitole, protože je bytím pro sebe a zároveň bytím v sobě; stejně i ona představuje určitou syntézu bytí, jež je, co není, a není, co je, s bytím, jež je, co je. V tomto smyslu proto lze mluvit o mizící hodnotě minulosti. Vzpomínka nám proto předkládá bytí, jímž jsme plně byli a s nímž je spjata jistá poezie. Bolest, kterou jsem měl a která sedimentovala v minulost, má stále smysl něčeho, co je pro sebe, a přítom existuje sama v sobě jako mlčenlivá ztuhlá bolest druhého, jako by to byla bolest soch. Už se nemusí objevovat před sebou, aby si dala existenci. Prostě jen je, a naopak její charakter bytí pro sebe, který ani zdaleka není modalitou jejího bytí, se stává jednoduše způsobem bytí, kvalitou. Psychologové bedlivě prozkoumali *minulé* psychično, a proto začali tvrdit, že vědomí je určitou vlastností, jež může, ale nemusí psychično ovlivnit, avšak modifikovat je v jeho bytí nedokáže. Minulé psychično *napřed* je, a pak je „pro sebe“, jako je Petr blondýn a tento strom dub.

Minulost, *podobající se* hodnotě, však právě proto hodnotou *není*. Bytí pro sebe se v hodnotě stává sebou tím, že překonává a zakládá své bytí; bytí v sobě je uchopeno sebou; důsledek toho je, že kontingence bytí přenechává své místo nutnosti. Minulost oproti tomu je

od začátku bytím v sobě. Bytí pro sebe je udržováno v bytí bytím v sobě; důvodem jeho bytí není již bytí pro sebe: změnilo se v bytí v sobě, a nám se proto jeví v čiré kontingenci. Není důvod, proč by naše minulost byla taková i onaká: ve své celistvé řadě se jeví jako čistý fakt, s nímž je nutné počítat jako s faktem, jako s něčím zcela libovolným. Je inverzní hodnotou, bytím pro sebe, kterého se zmocnilo bytí v sobě, jež je sedimentovalo, proniklo a oslepilo svou svrchovanou hutností. Zmohutnělo zásluhou bytí v sobě natolik, že už nadále nemůže existovat jako odraz pro odrážející ani jako odrážející pro odraz, ale jediné jako věcný ukazatel dvojice odrážející–odraz. Minulost může být proto intendovaným předmětem bytí pro sebe, jež chce realizovat hodnotu a uniknout úzkosti tryskající z nepřetržité nepřítomnosti sebe sama. Minulost se však svou podstatou radikálně liší od hodnoty: je to indikativ, z něhož nelze odvodit žádný imperativ, je to vlastně fakt každého vědomí, kontingentní a nezmenitelný fakt, že jsem byl.

Minulost je tedy bytí pro sebe uchopené a zaplavené bytím v sobě. Jak je to možné? Už jsme popsali, co znamená *bytí minulým* v případě události a *mít minulost* v případě lidské reality. Viděli jsme, že minulost je ontologickým zákonem bytí pro sebe, a to znamená, že vše, co může být pro sebe, musí už být jinde za sebou, mimo dosah. V tomto smyslu můžeme souhlasit s Hegelem: *Wesen ist was gewesen ist*. Moje podstata (esence) je v minulosti, to je zákonem jejího bytí. Nevysvětlili jsme však, proč se konkrétní událost bytí pro sebe stává minulostí. Jak se bytí pro sebe, které *bylo* svou minulostí, stává svou minulostí, která má být novým bytím pro sebe? Přejít do minulosti je modifikací bytí. O jakou modifikaci zde jde? Abychom to pochopili, musíme si nejprve ujasnit vztah přítomného bytí pro sebe k bytí. Zkoumání minulosti nás tak přivádí k přítomnosti.

B) Přítomnost

Na rozdíl od minulosti, jež je v sobě, je přítomnost pro sebe. Jaké je bytí přítomnosti? Přítomnost se vyznačuje charakteristickou antinomií: jednak ji máme sklon definovat bytím; přítomné je protiklad budoucího, jež ještě není, a minulého, jež už není. Jednak však přísná analýza, která by chtěla zbavit přítomnost všeho, co není přítomností, tj. minulosti a bezprostřední budoucnosti, nachází jen nekonečně malý, infinitezimální okamžik, ideální pojem do nekonečna provede-

ného dělení – nicotu, jak postřehl již Husserl v *Přednáškách o vnitřním vědomí času*. Přistoupíme-li ke zkoumání lidské reality z nového hlediska, setkáváme se vždycky s nerozlučitelnou dvojicí, s Bytím a s Nicotou.

Jaký je primární význam přítomnosti? Je zřejmé, že to, co existuje v přítomnosti, se liší od jiné existence svým *přítomným* charakterem. Po vyvolávání jménem odpovídá voják nebo žák: „Zde!“, což znamená „přítomen“ (*adsum*). Přítomné je však opak *nepřítomného* i *minulého*. Smysl *přítomného* je tedy přítomnost u něčeho... Je proto vhodné se zeptat, *kdo* je přítomen a *u čeho* je přítomné přítomností. Jen tak se nám podaří objasnit samo bytí přítomnosti.

Moje přítomnost znamená být přítomen. U čeho přítomen? U tohoto stolu, v tomto pokoji, v Paříži, na světě, krátce u bytí v sobě. Je však naopak bytí v sobě přítomno *u mne* a u bytí v sobě, jímž není? Kdyby tomu tak bylo, přítomnost by byla vzájemným vztahem přítomností. Není však těžké rozpoznat, že tomu tak není. „Přítomnost u...“ je vnitřní vztah přítomné bytosti a těch bytí, u nichž je přítomna. Vůbec nejde o pouhý vnější vztah soumeznosti. „Být přítomen u...“ znamená existovat vně sebe „u něčeho...“ Mohu být přítomen u této židle, jen když jsem s ní spjat ontologickým syntetickým svazkem, jen když jsem tam v bytí oné židle jako *nejsoucí* touto židlí. Bytí, jež je „přítomno u...“, nemůže proto spočívat nehybně „v sobě“, jako zase bytí v sobě nemůže být ani přítomno, ani být bytím minulým: prostě *jest*. Neexistuje proto žádná současnost mezi jedním a druhým bytím v sobě, leda z hlediska toho bytí, které by bylo oběma bytím soupřítomné a mělo by v sobě schopnost přítomnosti. Přítomnost může být proto jen přítomností bytí pro sebe u bytí v sobě. Tato přítomnost však není účinkem nějakého nahodilého setkání; každé setkání naopak předpokládá onu přítomnost, jež je ontologickou strukturou bytí pro sebe. Tento stůl musí být u této židle ve světě, prostoupeném přítomností lidské reality. Nelze si představit druh existujícího, jež by *napřed* bylo bytím pro sebe, aby se *potom* stalo přítomným u bytí. Bytí pro sebe se definuje jako přítomnost u bytí.

O jaké bytí jde? Odpověď je zřejmá: bytí pro sebe je přítomností u všeho bytí v sobě. Jeho přítomnost vede k tomu, že existuje celistvost bytí v sobě. Bytí pro sebe nemůže v důsledku této přítomnosti u bytí být *více přítomné* u jednoho privilegovaného jsoucna než

u ostatních jsou. Přestože fakticita jeho existence způsobuje, že je spíš *zde* než *jinde*, toto „být *zde*“ není být *přítomen*. *Bytí zde* určuje pouze perspektivu, podle níž se realizuje přítomnost u totality bytí v sobě. Tím pak bytí pro sebe působí, že bytí jsou *pro* jednu a totéž přítomnost. Bytí se tedy odhalují jako soupřítomná ve světě, kde je bytí pro sebe sjednocuje svou vlastní krví, onou totální ek-statickou obětí sebe, která se nazývá přítomnost. „Před“ touto obětí by nebylo možné říci, že bytí existují spolu nebo odděleně. Skrze bytí pro sebe vstupuje do světa přítomnost, bytí ve světě jsou soupřítomná, protože jedno a totéž bytí pro sebe je současně přítomné všem. To, co obvykle nazýváme přítomnost, mluvíme-li o bytích v sobě, se zcela zřetelně liší od jejich bytí, ačkoli není *nic* víc: je pouze jejich soupřítomností, nakolik je jim bytí pro sebe přítomné.

Nyní víme, *kdo je* přítomný a *u čeho* je přítomnost přítomná. Co však je přítomnost?

Viděli jsme, že přítomnost nemůže být pouhou koexistencí dvou existujících ve smyslu jednoduchého vnějšího vztahu, protože by pak k ustavení této koexistence vyžadovala ještě třetí člen. Tento třetí člen existuje v případě koexistence věcí ve světě: tvoří ho bytí pro sebe, neboť se činí soupřítomným všem věcem. V případě přítomnosti však bytí pro sebe u bytí v sobě nemůže být žádný třetí člen. Žádný svědek, ani kdyby to byl Bůh, nemůže vytvářet tuto přítomnost; bytí pro sebe ji tedy samo nemůže poznat jinak, než když tato přítomnost *již je*. Ale tato přítomnost může být pouze na způsob bytí v sobě. To znamená, že bytí pro sebe je původně přítomností u bytí, nebo je u sebe sama svým vlastním svědkem koexistence. Jak tomu máme rozumět? Víme, že bytí pro sebe je bytí existující jako svědek svého bytí. Bytí pro sebe je však přítomno u bytí, je-li intencionálně zaměřeno vně sebe k tomuto bytí. A musí přilnout co nejtěsněji k tomuto bytí, aniž se s ním ztotožní. Uvidíme v další kapitole, že toto přilnutí je realitou, protože bytí pro sebe se rodí u sebe v původním spojení s bytím a je sobě samému svědkem o sobě v tom, že *není* tímto bytím. V důsledku toho je vně sebe, míří k bytí a v bytí není tímto bytím. Mohli bychom to ostatně vyvodit z významu přítomnosti: přítomnost u bytí implikuje, že jsme spjatí s tímto bytím niterným poutem, bez něhož by nebylo možné spojení přítomna s bytím. Tento vnitřní svazek je však negativním poutem, jež u přítomného bytí popírá, že by bylo bytím,

u něhož je přítomno. Jinak by se niterné pouto rozplynulo v prostoru a čistou identifikaci. Negace nemíří k rozdílnému způsobu bytí, jenž by odlišil bytí pro sebe od bytí, nýbrž míří k rozdílu bytí. Stručně vyjádřeno, říkáme tedy, že přítomno *není*.

Co znamená toto nebytí přítomnosti a bytí pro sebe? Abychom to pochopili, je třeba se vrátit k bytí pro sebe, k jeho způsobu existence a stručně popsat jeho ontologický vztah k bytí. O bytí pro sebe jako takovém nelze nikdy říci, že *je* v tom smyslu, jako se například říká: je devět hodin; totiž ve smyslu naprosté shody bytí se sebou samým, která klade a potlačuje osobu a vzbuzuje zdání pasivity. Neboť bytí pro sebe má existenci zdání zdvojenou svědkem odrazu, který odkazuje na odrážející, aniž by zde byl nějaký předmět, jehož odraz by byl odražen. Bytí pro sebe nemá bytí, poněvadž jeho bytí je neustále v odstupu: je v odrážejícím, jestliže uvažujeme jev, který není jevem nebo odrazem jinak než pro odrážejícího; má existenci tam v odraze, jestliže uvažujeme odrážející, které je o sobě čistou funkcí odrážení *tohoto* odrazu. Bytí pro sebe však v sobě není bytím, neboť bytím pro sebe se explicitně stává jako to, co bytím není. Je „vědomím o...“ jako vnitřní negace. Základní strukturou intencionality a ipseity je negace jakožto *niterný* vztah bytí pro sebe k věci; bytí pro sebe se konstituuje vně, na podkladě věci jako její negace; tedy jako primární vztah k bytí v sobě je negace; *je* na způsob bytí pro sebe, to znamená jako rozptýlené existující, neboť se odhaluje sobě jako nejsoucí bytí. Uniká bytí dvojím způsobem, a to vnitřním rozkladem a výslovnou negací. Přítomno je právě touto negací bytí neboli únikem od bytí, pokud bytí je zde jako to, čemu se uniká. Bytí pro sebe je přítomno u bytí formou úniku; přítomnost je ustavičné unikání před bytím. Proto jsme přesněji formulovali primární smysl přítomnosti tak, že přítomnost *není*; přítomný okamžik vyvěrá z realizujícího a zvěčňujícího pojetí bytí pro sebe; tato mylná koncepce vede k tomu, že bytí pro sebe se označuje pomocí toho, co *je* a u čeho je přítomno, např. pomocí této ručičky na ciferníku. Bylo by proto absurdní říkat, že je devět hodin pro bytí pro sebe. Toto bytí však může být přítomno u ručičky namířené na devět hodin. To, co se mylně nazývá přítomnem, je bytí, u něhož přítomno je přítomností. Nelze uchopit přítomnost ve formě okamžiku, protože okamžik by byl momentem, kdy přítomnost *je*. Přítomnost však není, zpřítomňuje se formou útěku.

Přítomnost však není jen zpřítomňující se nebytí bytí pro sebe. Jako bytí pro sebe má své bytí vně sebe, před sebou a za sebou. Za sebou, neboť bylo svou minulostí, před sebou, vždyť bude svou budoucností. Jako přítomnost není, čím je (minulostí), a je, čím není (budoucností). A takto se dostáváme k budoucnosti.

C) *Budoucnost*

Poznamenejme, že bytí v sobě nemůže být budoucí a ani nemůže obsahovat část budoucna. Úplněk je budoucí (pozoruj-li srpek) jen „ve světě“, jak se odhaluje lidské realitě. Budoucnost přichází na svět prostřednictvím člověka, lidské reality. Tahle čtvrtka měsíce je v sobě tím, čím je. Není v ní nic v potenci. Je aktuální. Není tedy nic budoucího ani minulého jako jev původní časovosti bytí v sobě. Kdyby existovala budoucnost bytí v sobě, existovala by „o sobě“, odříznutá – stejně jako minulost – od bytí. Kdybychom jako Laplace připustili totální determinismus, umožňující předvídat budoucí stav, pak by se taková budoucí okolnost musela profilovat na předběžném odhalování budoucna jako takového, na bytí světa, jež teprve nastane, neboli čas by byl jen iluzí a chronologično by pouze zastíralo přísně logický řád dedukovatelnosti. Budoucnost se rýsuje na horizontu světa jen zásluhou toho bytí, které *jest* svou vlastní budoucností a jehož bytí spočívá v tom, že ke svému bytí přichází. Nalézáme zde podobné ek-statické struktury, jež jsme popsali při zkoumání minulosti. Pouze bytost, o níž nelze říci, že prostě jen je, nýbrž která má být svým bytím, může mít budoucnost.

Co však znamená být svou budoucností? Jaký druh bytí má budoucnost? Především se musíme vzdát myšlenky, že budoucnost existuje jako *představa*, protože budoucnost je málokdy „představená“. A když je, jak říká Heidegger, pak je tematizována, přestává být *mou* budoucností a stává se lhostejným předmětem mé představy. Ani je-li představována, nemůže být „obsahem“ mé představy, neboť takový obsah by musel být přítomný. Nemělo by smysl tvrdit, že onen přítomný obsah by oživila nějaká „futuraizující“ intence. Byť by totiž taková intence existovala, musela by sama být buď přítomná – a problém budoucnosti by byl neřešitelný –, anebo by musela transcendovat přítomnost v budoucnosti, a bytí takové intence by teprve nastávalo a museli bychom uznat, že budoucnost má bytí, které se liší od jednoduchého *percipi*. Kdyby však bytí pro sebe bylo ohrani-

čeno ve své přítomnosti, jak by si mohlo představit budoucnost? Jak by mohlo mít o budoucnu poznání nebo předtuchy? Žádná vymyšlená idea by mu nemohla za ně poskytnout ekvivalentní náhradu. Uzavřeme-li přítomnost do přítomnosti, je zřejmé, že z ní nevyjde. Nic by nepomohlo, kdybychom ji považovali za „těhotnou budoucnem“. Buď ten výraz neznámá nic, nebo vyjadřuje aktuální účinnost přítomnosti, nebo naznačuje bytostný zákon bytí pro sebe jako toho, co je sobě samému budoucí, takže v tomto posledním případě jen ukazuje, co je nutné popsat a explikovat. Bytí pro sebe by však mohlo být „těhotné budoucnem“ nebo „očekáváním budoucna“ nebo „poznáním budoucna“ jen na základě původního a prejudikativního vztahu sama sebe k sobě; nelze mu přiznat žádnou možnost tematického předvídání, i kdyby šlo o determinované stavy vědeckého universa, leč že by bylo bytím, jež přichází k sobě samému na základě budoucna, bytím, jež existuje, protože má své bytí vně sebe sama v budoucnosti. Uvedme jednoduchý příklad: postoj, který hbitě zaujmu na kurtě, dostane svůj smysl teprve úderem mé rakety, kterou pošlu míč přes síť. Neřídím se přítom „jasnou představou“ budoucího úderu, ani „pevnou vůlí“ tento úder provést. Představy a volní projevy jsou idoly, jež si vymysleli psychologové. Teprve budoucí úder raketou, aniž je tematizován, se jakoby zpětně obráží v postojích, jež na kurtě zaujímám, aby je osvětlil, spojil a modifikoval. Zprvu jsem v jediném okamžiku tam na kurtu, vracím míč, chybím sám sobě; postoje, jež postupně zaujímám na kurtě, jsou jen prostředkem, abych se přiblížil k budoucímu okamžiku, kdy se vrhnu po míči a vrátím ho přes síť. Všechny dřívější postoje dostanou svůj plný smysl až budoucím úderem. Neexistuje ani jeden moment mého vědomí, který by nebyl analogicky určen vnitřním vztahem k budoucnosti. Ať píšu, kouřím, piji nebo odpočívám, je smysl mých prožitků vždycky v distanci, tam, jinde. V tomto smyslu Heidegger správně říká, že *Dasein* je „vždycky nekonečně víc než by bylo, kdybychom je omezili na jeho čistou přítomnost“. Nutno dodat, že takové omezení by bylo nemožné, protože bychom z přítomnosti učinili bytí v sobě. Velmi správně se říká, že finalita je obrácená kauzalita, tj. účinnost budoucího stavu. Často se však zapomíná, že toto tvrzení platí doslova.

Nesmíme budoucnost chápat jako „ted“, které ještě není. Znovu bychom se ocitli u bytí v sobě, a zejména bychom se museli na čas

dívat jako na danou a statickou nádrž. Budoucnost je *to, co mám být*, ale mohu tím nebýt. Připomeňme, že bytí pro sebe se zpřítomňuje u bytí jako nejsoucí tímto bytím a jako byvší bytí minulosti. Tato přítomnost je únik. Nejde o opožděnou přítomnost, která by spočívala u bytí, ale jde o unikání vně bytí „směrem k...“ A toto unikání je dvojí povahy, neboť je to únik před bytím, které není, přítomnost prchá před bytím, kterým byla. K čemu uniká? Nezapomínejme, že bytí pro sebe, které se zpřítomňuje u bytí tak, aby od něho uniklo, je nedostatek. Možné je to, *co se nedostává bytí pro sebe*, aby bylo sebou, anebo, jak také můžeme říci, aby bylo vzdáleným jevem toho, co jsem. Nyní můžeme lépe uchopit smysl úniku, kterým je přítomnost: je únikem ke *svému bytí*, což znamená k sobě, kterým bude skrze shodu s tím, co mu chybí. Budoucnost je nedostatek, který ho strhává jakožto nedostatek směrem k bytí v sobě přítomnosti. Kdyby přítomnost nic nepostrádala, upadla by do bytí, a ztratila by dokonce i *přítomnost u bytí*, aby výměnou za ni získala oddělení dokonalé totožnosti. Je to však nedostatek jako takový, který jí umožňuje být přítomností; a poněvadž je mimo sebe samé a zaměřená k tomu, co postrádá a co je mimo svět, může být vně sebe sama jako přítomnost u bytí v sobě, jímž není. Budoucnost je bytí, které určuje, že bytí pro sebe má být za bytím. Budoucnost existuje, poněvadž bytí pro sebe má být svým bytím, místo aby jednoduše bytím bylo. Bytí, jímž má být bytí pro sebe, nemůže být na způsob soupřítomných bytí v sobě, neboť pak by bylo, aniž by být mělo; toto bytí bychom si tedy nemohli představit jako dokonale vymezený stav, jemuž by chyběla jen přítomnost v tom smyslu, v jakém Kant říká, že existence nepřidává vůbec nic k předmětu pojmu. Nemohla by však existovat, protože pak by bytí pro sebe bylo jen *daností*. Je tím, čím se bytí pro sebe vytváří, když se neustále pro sebe uchopuje jako nehotové ve vztahu k sobě. Je tím, co zdálky prostupuje dvojicí odraz-odrážející a co způsobuje, že odraz je uchopení odrážejícím, a naopak jako „ještě ne“. Je však nutné, aby toto nedostatkové jsoucno bylo dáno společně při stejném vynoření se bytí pro sebe, které má nedostatek, neboť jinak by tu nebylo nic, vůči čemu by se bytí pro sebe považovalo za nehotové. Budoucnost se objevuje bytí pro sebe jako to, čím bytí pro sebe ještě není, neboť bytí pro sebe se non-theticky konstituuje pro sebe jako „ještě ne“ v perspektivě tohoto odhalení a dává si být jako projekt sebe sama vně přítomnosti směrem k tomu, čím ještě není.

Bez tohoto odhalení budoucnost nemůže být. Samo toto odhalení vyžaduje, aby bylo odhaleno samo sobě, to jest vyžaduje odhalení bytí pro sebe sobě, neboť jinak by i odhalení skončilo v nevědomí, to jest v bytí v sobě. Budoucnost tedy může mít jedině bytí, které je vůči sobě samému tím, co je odhaleno, tzn. jemuž jde v jeho bytí o toto bytí. Toto bytí však nemůže být pro sebe jinak než v perspektivě ještě neuskutečněného bytí, neboť uchopuje samo sebe jako nicotu, tzn. jako bytí, jehož úplnost je mu stále vzdálena. A být si vzdáleno znamená být mimo bytí. Z toho plyne, že všechno, čím je bytí pro sebe vně bytí, je budoucností.

Co znamená toto „vně“ nebo „mimo“ bytí? Abychom to pochopili, je třeba poznamenat, že budoucnost je bytostným charakteristickým rysem bytí pro sebe. Je budoucí přítomností u bytí a je přítomností tohoto bytí pro sebe tady, toho bytí pro sebe, jehož je budoucností. Řeknu-li, budu šťastný, znamená to, že přítomné bytí pro sebe bude šťastné; jde o tento aktuální „prožitek“ se vším tím, čím byl a co vleče za sebou. A bude jím jako přítomnost u bytí, tj. jako budoucí přítomnost bytí pro sebe u soubudoucího bytí. To, co je mi dáno jako smysl přítomného bytí pro sebe, je obvykle soubudoucí bytí, jak se odhalí budoucímu bytí pro sebe jakožto to, u čeho toto bytí pro sebe bude přítomné. Neboť bytí pro sebe je thetickým vědomím *světa* ve formě přítomnosti, a ne thetickým vědomím *sebe*. Co se tedy obvykle odhaluje vědomí, je *budoucí svět*, aniž si všímá toho, že je to svět objevující se před vědomím. Je to svět, který přítomnost pozdějšího bytí pro sebe považuje za budoucí. Tento svět nemá smysl jako svět budoucí jinak, než že já jsem v něm přítomný jako *jiný*, jímž *budu*, v jiné fyzické poloze a s jiným afektivním, sociálním atd. postojem. Přesto je to tento svět, který je na konci mého přítomného bytí pro sebe a za bytím v sobě, a proto máme zpočátku sklon prezentovat budoucnost jako stav světa, a na pozadí tohoto světa necháváme objevovat se nás samé. Když píš, jsem si *vědom* slov jako napsaných a jako slov, jež mají být napsána. Slova sama se zdají budoucnem, které mě očekává. Fakt, že se jeví jako slova, která mají být napsána, však implikuje, že psaní jako non-thetické vědomí sebe je možností, kterou jsem. Proto budoucnost jako budoucí přítomnost bytí pro sebe u bytí, vtahuje spolu s ním do budoucnosti i bytí v sobě. Toto bytí, u kterého je přítomné, je smyslem bytí v sobě, které je soupřítomné s přítomným bytím pro sebe, obdobně jako je budouc-

nost smyslem bytí pro sebe. Budoucnost je přítomnost u soubudoucího bytí, poněvadž bytí pro sebe nemůže existovat jinak než mimo sebe u bytí a poněvadž budoucnost je budoucím bytím pro sebe. Takto „příští“ přichází na svět prostřednictvím budoucna. Jinak řečeno, bytí pro sebe je jeho smyslem jako přítomnost u bytí, které je za bytím. Skrze bytí pro sebe je odhaleno ono „za“ bytím, u něhož má bytí pro sebe být tím, čím je. Podle známé formule se mám „stát tím, čím jsem byl“, avšak musím se jím stát ve světě, který se rovněž *stal*. I svět se stal takovým *na základě* toho, čím je. Znamená to, že dávám světu jeho vlastní možnosti na základě jeho stavu, který uchopuji: determinismus se objevuje na pozadí projektu, jímž se sám stávám budoucím. Budoucnost se tedy liší od imaginárna, v němž jsem rovněž tím, čím nejsem, kde rovněž nalézám svůj smysl v bytí, kterým mám být, kde se však bytí pro sebe, kterým mám být, vynořuje z nitra nicování světa *vedle* světa bytí.

Budoucnost však není jen přítomností bytí pro sebe u bytí situovaného za bytím. Budoucnost je něco, co očekává bytí pro sebe, jímž jsem. Toto něco jsem já sám: když řeknu, že *budu* šťastný, rozumí se tím, že jde o mé přítomné já vlekoucí svou minulost za sebou a že toto já bude šťastné; budoucnost jsem tedy já, pokud sám sebe očekávám jako přítomnost u určitého bytí za bytím. Projektuji se k budoucnosti, abych se tam spojil s tím, co mi chybí, tedy s tím, co vznikne syntetickým spojením tohoto nedostatku s mým přítomným stavem, takže budu tím, čím jsem. To, čím bytí pro sebe má být jako přítomnost u bytí za bytím, je jeho vlastní možnost. Budoucnost je ideální bod, kdy náhlá a nekonečná komprese fakticity (Minulost), bytí pro sebe (Přítomnost) a její možnosti (Budoucnost) mohou konečně dát vznik sobě jako existenci v sobě bytí pro sebe. Projekt bytí pro sebe zaměřený k budoucnosti, kterou *je*, je projektem k bytí v sobě. V tomto smyslu má bytí pro sebe být svou vlastní budoucností, poněvadž nemůže být základem toho, čím jest, jinak než před sebou a za bytím: je povahou bytí pro sebe, že musí být „stále budoucí prázdnotou“. Důsledkem je, že nikdy nedosáhne toho, aby se v budoucnosti *stalo* tím, čím mělo být v přítomnosti. Celé budoucno přítomného bytí pro sebe upadá do minulosti jako budoucnost zároveň se samým bytím pro sebe. Bude to minulé budoucno určitého bytí pro sebe neboli dřívější budoucno. Tato budoucnost se *nerealizuje*. Realizuje se jen bytí pro sebe, jak je označené budoucností a konsti-

tuované ve spojitosti s ní. Tak například mé finální postavení na kurtě rozhodlo z nitra budoucna všechny mé prozatímní postoje a nakonec k tomu přistoupil finální postoj totožný s tím, čím byl v budoucnu, jako smysl mých pohybů. Jde však o čistě ideální realizaci, neboť ve skutečnosti k ní nedojde; budoucnost totiž nelze uchopit, neboť sklouzává do minulosti jako staré budoucno a přítomné bytí pro sebe se odhaluje v celé své fakticitě jako základ své vlastní nicoty, a proto jako chybění nové budoucnosti. Odtud ontologické zklamání, které očekává bytí pro sebe při každém přechodu do budoucna: „Jak krásná byla republika za císařství!“ I když je moje přítomnost svým obsahem zcela identická s budoucností, k níž se projektuji za bytím, nikdy to není *tato* přítomnost, k níž jsem se projektoval, neboť jsem se projektoval k budoucnu jakožto budoucí, to jest jako k bodu, v němž se spojím se svým bytím, jako k místu, na němž se vynoří bytí *sebou*.

Nyní se budeme moci lépe tázat budoucnosti na její bytí, protože to budoucno, kterým mám být, je prostě moje *možnost* přítomnosti u bytí za bytím. V tomto smyslu budoucnost stojí ostře proti minulosti. Minulost je totiž bytí, jímž jsem vně sebe, ale je to bytí, jímž jsem bez možnosti jím nebýt. Tento stav jsme nazvali obratem: být svou minulostí za sebou. Budoucnost, kterou mám být, je oproti tomu ve svém bytí taková, že jí pouze být *mohu*: moje svoboda jí totiž nahlodává zespu v jejím bytí. Znamená to, že budoucnost vytváří smysl mého přítomného bytí pro sebe jako projekt své možnosti, ale předem nijak neurčuje mé bytí pro sebe, jež přijde, poněvadž bytí pro sebe je vždycky opuštěné ve svém nicujícím závazku být základem své nicoty. Budoucnost jen předem nastiňuje rámeček, v němž bytí pro sebe ze sebe učiní bytí jako zpřítomňující únik bytí k jiné budoucnosti. Je tím, čím bych byl, kdybych nebyl svobodný, a čím mohu být jen proto, že jsem svobodný. Objeví-li se však na obzoru a ohlásí mi, co jsem na základě toho, co budu („co děláš?“ „přitloukám právě tuto tapetu“ nebo „přitloukám hřebík, abych mohl zavěsit na stěnu obraz“), zároveň s tím se odzbrojuje v důsledku své povahy přítomného budoucna bytí pro sebe, poněvadž bytí pro sebe, jímž bude, se jím stane tak, že se samo určí, jaké bude, kdežto budoucno, když se stane minulým budoucnem jako náznak tohoto bytí pro sebe, bude moci je jen požadovat jako minulé bytí, jež ze sebe učinilo. Stručně: jsem svou budoucností v neustálé perspektivě možnosti, že

jí nebudu. Odtud ona úzkost, o níž jsme již mluvili a která pochází z toho, že nejsem dost tím budoucnem, jímž mám být a které propůjčuje svůj smysl mé přítomnosti: je to proto, že jsem bytím, jehož smysl je vždycky problematický. Bytí pro sebe by se chtělo připoutat ke svým možnostem jako k bytí, jež je vně něho samého, ale jímž přece jen je. Je to však marné úsilí: bytí pro sebe může být svým budoucnem vždycky jen problematicky, protože je od něho odděleno nicotou, jíž je; bytí pro sebe je svobodné a jeho svoboda je pro sebe samu svou vlastní hranicí. Být svobodný znamená, být odsouzen k tomu být svobodný. Budoucnost proto nemá bytí jako budoucnost. Není to bytí v sobě, a není ani ve způsobu bytí, jaké má bytí pro sebe, poněvadž je *smyslem* bytí pro sebe. Budoucnost není, nýbrž *umožňuje se*. Budoucnost je neustálým umožňováním možností jakožto smysl přítomného bytí pro sebe, neboť tento smysl je problematický a jako takový radikálně uniká přítomnému bytí pro sebe.

Takto popsaná budoucnost neodpovídá homogennímu a chronologicky uspořádanému sledu přicházejících okamžiků. Existuje sice hierarchie mezi mými možnostmi, ale tato hierarchie není v souladu s oním řádem universální časovosti, jaký vznikne na základech původní časovosti. *Jsem* nekonečnem možností, neboť smysl bytí pro sebe je složitý a nedá se vyjádřit jedinou formulí. Pro smysl přítomného bytí pro sebe má však větší význam tato možnost než ta, která je v universálním čase bližší. Mám například možnost navštívit ve dvě hodiny přítele, kterého jsem už dva roky neviděl: *to je* vskutku možnost, kterou *jsem*. Přitom však zůstávají otevřené bližší možnosti – jet k němu taxíkem, autobusem, metrem nebo jít pěšky. *Nejsem* žádnou z těch možností. V řadě mých možností existují proto mezery. Ty se ve sféře poznání vyplní konstitucí homogenního času bez mezer – kdežto ve sféře jednání se vyplní vůlí, tj. racionální a tematizující volbou – nezávisle na tom, co je pro mne možné, a na možnostech, jež nejsou a nikdy nebudou *mými* možnostmi a které realizují absolutně lhostejně, abych *dostihl* sebe jako nositele možného, jímž jsem.

II

Ontologie časovosti

A) Časovost statická

Fenomenologický popis tří časových ek-stasí nám teď musí umožnit předvést časovost jako celistvou strukturu, pořadající v sobě sekundární ek-statické struktury. Toto zkoumání však musíme provést ze dvou různých hledisek.

Časovost je často považována za nedefinovatelnou. Obecně se však připouští, že časovost je především následnost. Tu pak můžeme definovat jako řád, jehož řídicím principem je vztah napřed–potom. Časová mnohost je mnohost uspořádaná vzhledem k napřed a potom. Nejprve je tedy vhodné prozkoumat konstituci výrazů „napřed“ a „potom“ a zjistit jejich podmínky. To budeme nazývat časovou *statickou*, protože tyto výrazy lze chápat vzhledem k jejich sukcesivnosti a nezávisle na změně ve vlastním slova smyslu. Čas však není jen fixním pořádkem určité mnohosti; uvažujeme-li hlouběji o časovosti, zjišťujeme *fakt* následnosti, který znamená, že to, co bylo „po“, se stává „před“, že přítomnost se stává minulostí a budoucnost budoucně prošlým časem. Tyto otázky musíme prozkoumat jako druhé v rámci časové *dynamiky*. Nelze pochybovat o tom, že tajemství statické konstituce času musíme hledat v časové dynamice. Lepší však bude, když problémy oddělíme. V jistém smyslu lze říci, že časovou statiku lze zkoumat odděleně jako určitou formální strukturu časovosti – Kant to nazývá *řádem* času – a že dynamika odpovídá materiálnímu toku nebo, použijeme-li Kantovy terminologie, *toku* času. Zamysleme se proto nejprve o řádu a poté o toku času.

Řád „napřed – potom“ je definován především nezvratností. Po sloupná řada znamená, že jeden člen následuje za druhým jen v jednom směru. Poněvadž jednotlivé členy řady odhalujeme jednoho po druhém a každý z nich vylučuje ostatní, spatřovali někteří v „napřed“ a „potom“ formy oddělení. Ve skutečnosti je to však čas, který mne odděluje například od realizace mých tužeb. Musím-li čekat na jejich realizaci, je tomu tak, protože tato realizace mých tužeb je situována až *po* jiných událostech. Bez sukcese jednotlivých „potom“ bych se stal *ihned* tím, čím bych chtěl být, a nebylo by distance mezi *já* a *já* a ani oddělení mezi činem a snem. Romanopisci a básníci vy-

užívali nejen této oddělující síly, již má čas, ale i představy, plynoucí ostatně z časové dynamiky, že každé „ted“ se nevyhnutelně jednou změní v „kdysi“. Čas hlodá a hloubí, odděluje a prchá. Tím, že odděluje, ale právě uzdravuje, neboť odděluje člověka od jeho utrpení nebo od předmětu jeho utrpení.

„Nech to času,“ říká král donu Rodriguovi. Obecně zvlášť zaráží fakt, že každé bytí je nutně rozloženo v nekonečnou disperzi jednotlivých „potom“, jež následují po sobě. Dokonce i *setrvalé* předměty jako tento stůl, zachovávající si stálost během mých změn, musí rozvíjet a odrážet své bytí v časové disperzi. Čas mne odděluje ode mne samotného, od toho, kým jsem byl, čím chci být, od toho, co chci vykonat, od věcí a od jiných lidí. Čas však byl zvolen za praktickou míru distance: jsme vzdáleni půl hodiny od určitého města, hodinu od jiného, potřebujeme tři dny, abychom zvládli určitou práci apod. Už z těchto premis plyne, že časové vidění světa a člověka se bude tříštit do zlomků „napřed“ a „potom“. Jednotkou tohoto tříštění – časovým atomem – se stane *okamžik*, který má své místo *před* konkrétními okamžiky a *po* jiných okamžicích, aniž ve své vlastní formě obsahuje „napřed“ nebo „potom“. Okamžik je nedělitelný a nečasový, neboť časovost je sled, sukcese; svět se však tříští v prach okamžiků bez konce, například pro Descarta je problém, *jak* je možný přechod od jednoho okamžiku k druhému, vždyť okamžiky jsou postaveny vedle sebe, odděleny *ničím*, a proto bez komunikace. Podobně si i Proust klade otázku, jak jeho „já“ může přecházet od jednoho okamžiku k druhému a jak třeba po nočním spánku dokáže zase nalézt své večerní „já“, a ne nějaké jiné; empiristé ještě radikálněji nejprve popřeli setrvalost „já“, a pak se marně pokoušeli jednotlivé okamžiky psychického života spojovat jednotou, která jimi napříč prochází. Posuzujeme-li totiž rozlučující moc časovosti odděleně, pak musíme přiznat, že fakt existování v jistém okamžiku nezakládá právo na existování v okamžiku následujícím a že není hypotékou ani volbou týkající se budoucna. Proto lze obtížně vysvětlit, že je svět, tj. mezi sebou spjaté změny a setrvalosti v čase.

Časovost však není ani výlučně, ani především oddělením. Přesvědčí nás o tom bližší úvaha o výrazech *napřed* a *potom*. Řekneme-li, že *A* je *po B*, vytvořili jsme mezi *A* a *B* výslovný řád, který předpokládá, že mezi *A* a *B* je v jeho rámci jednota. Kdyby mezi *A* a *B* nebyl jiný vztah než uvedený, stačilo by to k zajištění jejich

svazku, neboť pro myšlení stačí, že jde od jednoho členu k druhému a spojí je sukcesí. Je-li čas oddělením, je to oddělení zvláštního druhu: je to oddělení, jež sjednocuje. Budiž, namítne se, ale tento sjednocující vztah je po výtce vztahem vnějším. Když asociacionisté tvrdili, že impresie myslí se k sobě navazují jen čistě vnějšími pouty, neredukovali nakonec všechny asociační vazby na vztah „napřed – potom“, chápaný jako jednoduchá „soumeznost“?

Nepochybně. Nedokázal však Kant, že je nutná jednota zkušenosti, a tím i sjednocení časových rozdílností, aby bylo možné si jen představit to nejmenší pouto empirické asociace? Zamysleme se více nad asociacionistickou teorií. Tuto teorii doprovází monistické pojetí bytí, které veškeré bytí považuje za bytí v sobě. Každá impresie myslí je sama o sobě tím, čím je, odděluje se ve své přítomné plnosti, neobsahuje žádnou známku budoucna a nemá v sobě žádný nedostatek. Když Hume vyslovil svou provokativní tezi, snažil se formulovat zákon odvozený, jak se domnívá, ze zkušenosti: jakékoli nazření silné nebo slabé impresie v ní nikdy nezjistí nic jiného než právě ji samu, takže jakékoli spojení mezi tím, co předchází a co následuje, jakkoli může být konstantní, zůstává nepochopitelné. Předpokládejme časový obsah *A*, existující jako bytí v sobě, a časový obsah *B*, pozdější než první obsah a existující stejným způsobem, a to tak, že je totožný sám se sebou. Poznamenejme, že identita se sebou nutí tato bytí existovat bez jakéhokoli oddělení od sebe, i kdyby to bylo časově odloučení, a tedy ve věčnosti nebo v okamžiku, což je totéž, protože okamžik je nečasový, neboť není vnitřně definován vazbou „napřed–potom“. Za této situace vyvstává otázka, jak stav *A* může *předcházet* stavu *B*. Nic nevyřešíme odpovědí, že předcházející a následující nejsou *stavy*, nýbrž *okamžiky*, jež je obsahují: okamžiky jsou totiž z hypotézy právě tak *o sobě* jako stavy. Jestliže *A* předchází *B*, pak se o samé povaze *A* (okamžitě či stav) předpokládá jistá neúplnost, která ukazuje k *B*, neboť jedině jím může být naplněna. Jinak řečeno, *A* může být určeno pouze v *B*. Kdyby tomu tak nebylo, pak ani vynošení, ani zánik *B*, odděleného v jeho okamžiku, by nemohly propůjčit žádnou zvláštní vlastnost *A*, izolovanému v jeho vlastním okamžiku. Vyjádříme-li se pregnantněji: má-li *A* předcházet před *B*, pak již ve svém bytí musí být v *B* jako budoucnost sebe. A naopak, má-li být *B* pozdější než *A*, musí táhnout za sebou v *A* to, co mu propůjčí jeho smysl posteriority. Kdybychom

a priori přiznali *A* i *B* charakter bytí v sobě, bylo by nemožné vytvořit mezi nimi sebemenší pouto sukcese. Toto pouto by totiž bylo ryze vnější a jako takové by viselo ve vzduchu, nemělo by žádnou opěru, nemohlo by se zaklesnout ani do *A*, ani do *B* jako nečasová nicota.

Zůstává jen možnost, že vztah napřed–potom existuje jen pro svědka, který ho konstatuje. Může-li však tento svědek být současně v *A* i v *B*, pak je sám časový, a problém se bude opět klást pro něho. Anebo naopak dokáže transcendovat čas pomocí všudypřítomnosti, jež se rovná nečasovosti. U tohoto řešení zůstal Descartes i Kant. U obou je časová jednota, v jejímž rámci se vyjevuje syntetický vztah napřed–potom, přenášená na mnohost okamžiků bytí, které samo uniká časovosti. Descartes i Kant předpokládají čas, který by byl formou dělení a který by se sám rozplynul v čistou mnohost. Poněvadž časová jednota nemůže být vytvářena časem samým, je tím pověřeno mimočasové bytí: u Descarta Bůh a kontinuální tvoření, u Kanta pak *já myslím* a jeho formy syntetické jednoty. V prvním případě je čas sjednocen svým hmotným obsahem, který je udržován v existenci neustálým tvořením *ex nihilo*, kdežto v druhém případě se pojmy čistého rozvažování aplikují na samu formu času. U obou myslitelů je *nečasovost* (Bůh nebo *já myslím*) pověřena tím, aby dávala časovost *nečasovému* (okamžiky). Časovost se stává jednoduchým vnějším a abstraktním vztahem mezi nečasovými substancemi; je to snaha rekonstruovat veškerou časovost z a-temporálních materiálů. Je zřejmé, že tato rekonstrukce zaměřená vlastně proti času, nemůže vést k něčemu časovému. Buď totiž budeme implicitně a skrytě temporalizovat cosi nečasového, anebo, zachováme-li pečlivě jeho nečasovost, čas se stane čistou lidskou iluzí, snem. Je-li čas reálný, pak je opravdu nutné, aby Bůh „vyčkával, než se rozpustí cukr“; musí být „tam“ v budoucnu i ve včerejšku, v minulosti, aby mohl spojovat jednotlivé momenty, neboť je musí brát tam, kde jsou. Jeho pseudonečasovost zakrývá časovou nekonečnost a časovou všudypřítomnost. Ty však mohou mít smysl jen pro tu syntetickou formu vytržení ze sebe, která naprosto nemůže náležet nějakému bytí v sobě. Opřeme-li oproti tomu vševedoucnost Boží o jeho mimočasovost, pak nepotřebuje čekat na rozpuštění cukru, aby viděl, že se rozpustí. Nutné čekání, a v důsledku toho i časovost, pak mohou být jen iluzí plynoucí z lidské konečnosti. Chronologický pořádek není nic jiného než nejasné vnímání pořádku logického a věcného. Toho-

to argumentu lze bez jakékoli změny použít pro kantovské *já myslím*: nemělo by vůbec žádný smysl namítat, že čas u Kanta má svou jednotu, neboť se vynořuje jako apriorní forma z nečasovosti; nejde totiž ani tak o vysvětlení celkové jednoty vynoření času jako o vnitročasové vazby mezi napřed a potom: budeme mluvit o virtuální časovosti, kterou sjednocení uvedlo v čin? Tato virtuální následnost je však ještě nesrozumitelnější než reálná následnost, o níž jsme hovořili před chvílí. Co je následnost, která čeká na sjednocení, aby se stala následností? Komu nebo čemu přísluší? Není-li již někde dána, jak by nečasovost mohla emanovat tuto následnost, aniž by ztratila veškerou svou nečasovost, jak by následnost mohla vycházet z nečasovosti, aniž by ji rozbila? Ostatně sama myšlenka sjednocení je zde zcela nesrozumitelná. Předpokládali jsme totiž dvě bytí v sobě oddělená na jejich místě a v jejich okamžiku. Jak je však lze sjednotit? Jde opravdu o *reálné* sjednocení? V tomto případě si buď hrajeme se slovy, takže se sjednocení nedotkne obou oddělených bytí v sobě v jejich identitě a vzájemné plnosti, nebo bude třeba vytvořit jednotu nového druhu, a to ek-statickou jednotu: každý stav bude mimo sebe, jinde, tak, aby byl před nebo za druhým stavem. V tomto případě by však bylo třeba rozlomit jejich bytí, dekomprimovat ho, to jest nejen jednotlivé složky sblížit, ale i temporalizovat. Jak však nečasová jednota *já myslím* jako prostá schopnost myslet, uskuteční tuto dekompresi bytí? Stačí říci, že sjednocení je virtuální v tom smyslu, že přes veškeré zdání byl navržen nový druh jednoty, který se značně podobá husserlovskému noematu? Jak však nečasovost, která má sjednocení? A jestliže *esse* času je *percipi*, s čímž je nutné souhlasit, jak se konstituuje *percipitur*? Jak může bytí s nečasovou strukturou uchopit oddělená bytí v sobě jako taková v jejich nečasovosti nebo je jako časová intencionalizovat? Protože časovost je formou oddělení i syntézy, ani ji nelze odvodit z něčeho nečasového, ani ji nelze vnutit *zvnějšku* nečasovým prvkům.

Leibniz proti Descartovi a Bergson proti Kantovi nechtěli vidět v časovosti nic jiného než čistý vztah imanence a koheze. Leibniz pokládá problém přechodu od jednoho okamžiku k druhému a vytváření plynulosti za falešný problém a jeho řešení skrze kontinuální tvoření za nezdar: Descartes podle něj zapomněl na *kontinuitu* času. Přijímáme-li kontinuitu času, nemůžeme pak chápat čas jako vytvo-

řený z okamžiků, a není-li už zde tedy žádný okamžik, neexistuje ani vztah napřed – potom mezi jednotlivými okamžiky. Čas je čistá kontinuita uplývání, v níž nelze určit první prvky, které by existovaly o sobě.

Nesmíme zapomínat na to, že vztah napřed–potom je formou, která odděluje. Je-li čas kontinuita, která je dána nezvratným sklonem k odloučení, je možné klást Descartovu otázku jinou formou: odkud má kontinuita svou schopnost soudržnosti? U kontinua nepochybně neexistují primární prvky, které by se kladly vedle sebe. Je tomu však tak jediné proto, že kontinuum je *primárně* unifikací. Přímka uskutečněná jedním tahem je něco jiného než nekonečná tečkovaná čára; proto, jak říká Kant, přímku rýsuji. Kdo však rýsuje nebo kreslí čas? Tato kontinuita je *faktem*, který je třeba objasnit. Nemůže být v žádném případě nějakým řešením. Připomeňme známou definici, kterou podal Poincaré: řada a , b , c , je kontinuální, jestliže můžeme napsat: $a = b$, $b = c$, $a \neq c$. Je to výtečná definice, neboť nám naznačuje ten druh bytí, které je tím, čím není, a které není tím, čím je: činí tak v důsledku axiomu $a = c$ a v důsledku kontinuity samé $a \neq c$. Tedy a je a není ekvivalentní s c . Přitom b , které se rovná a , a rovná se rovněž c , je odlišné od sebe samého, pokud a není rovno c . Tato důvtipná definice však zůstává pouhou hříčkou, pokud ji posuzujeme z hlediska bytí v sobě. Představuje-li nám tato definice i ten druh bytí, které současně je a není, pak nám nepřináší ani potřebné principy, ani základ. Toto vše zůstává ještě uskutečnit. Při zkoumání časovosti si zvlášť uvědomujeme, jakou službu nám může přinést kontinuita tím, že mezi okamžik a a okamžik c vkládá prostředníka b , ať okamžik a a okamžik c jsou jakkoli blízko, a to podle formule $a = b$, $b = c$, $a \neq c$; zprostředkující člen b je nerozlišitelný od a i od c , ačkoli a i c jsou od sebe dokonale rozlišitelné. Tento zprostředkující člen bude realizovat vztah napřed–potom, bude před sebou samým, protože ho nelze odlišit od a a od c . Budiž! Jak však toto bytí může existovat? Odkud se bere jeho ek-statická podstata? Jak je možné, že ho nakonec zcela nerozštěpí trhlina, jež se v něm rýsuje, že se nerozpadne do dvou momentů, z nichž jeden splyne s a a druhý s c ? Nemůžeme přece nevidět, že právě zde je problém týkající se jednoty. Možná, že jen hlubší analýza podmínek možností tohoto bytí by nám ukázala, že v této ek-statické jednotě sebe pouze bytí pro sebe dokáže existovat. Jenomže o tu analýzu se nikdo nepokusil a časová sou-

držnost u Leibnize v podstatě pouze maskuje soudržnost na základě absolutní imanence logiky, tj. identitu. Jestliže však je chronologický řád spojitý, neměl by být obrazem řádu totožnosti, protože kontinuita je neslučitelná s totožností.

Zdá se, že obdobně Bergson se svým trváním, jež je melodickou organizací a mnohostí vzájemného prostupování, nepostřehl, že uspořádání mnohosti předpokládá akt pořádání. Má pravdu proti Descartovi, když potlačuje *okamžik*. Kant však má pravdu proti Bergsonovi tvrzením, že neexistuje *daná* syntéza; bergsonovská minulost, jež je přichycena k přítomnosti, a dokonce jí proniká, není nic jiného než řečnický obraz. Svědčí o tom ostatně i potíže, na něž Bergson naráží ve své teorii paměti. Je-li minulost neaktivní, musí být stále pozadu, a nikdy nepronikne přítomností, jako vzpomínka, ledaže by přítomné bytí chtělo existovat ek-staticky i v minulosti. U Bergsona jde zajisté o jedno a totéž bytí, které trvá. Tím spíš vystává nutnost ontologického vysvětlení, neboť nakonec nevíme, zda je to bytí, jež trvá, či zda trvání je bytí. Pokud trvání *jest* bytí, pak bychom chtěli vědět, jaká je ontologická struktura trvání. Trvá-li naopak bytí, pak se nám musí ukázat, co v bytí mu umožňuje trvat?

Závěrem těchto úvah můžeme především říci, že časovost je rozlučující síla, která však působí uvnitř sjednocujícího aktu, takže jde spíš o kvazi-mnohost než o reálnou mnohost – která by už vylučovala jednotu a nemohla vystupovat ani jako mnohost, o náznak disociace v lůně jednoty. Nesmíme zkoumat oba tyto aspekty odděleně; kdybychom napřed vycházeli z časové jednoty, hrozilo by, že nic nepochopíme z nezvratné následnosti, která je smyslem této jednoty; kdybychom naopak zkoumali rozkladnou následnost jako původní charakter času, pak bychom se vydávali v nebezpečí, že nedokážeme vůbec pochopit, že existuje čas. Nemá-li jednota přednost před mnohostí ani mnohost před jednotou, pak nezbývá, než pohlížet na časovost jako na jednotu, jež se zmnožuje, a to znamená, že časovost může být jen vztahem bytí v jádru téhož bytí. Není možné časovost pojímat jako nádrž, jejíž bytí by bylo *dáno*, neboť v tomto pojetí bychom se navždy museli smířit s tím, že nikdy nepochopíme, jak se toto bytí v sobě může rozdrobit v mnohost nebo jak se okamžiky, tj. náplně minimálních nádrží, mohou spojovat a vytvářet jednotu času. O časovosti nelze říci, že *je*. Jedině bytí s určitou strukturou bytí může být časovým v jednotě svého bytí. Vztah „napřed“ a „potom“

je srozumitelný jedině jako vnitřní vztah. „Napřed“ se nechává určovat jako „před“ tím, co je tamhle, co je „potom“, a naopak „napřed“ je pochopitelné, jen když jde o bytí, jež je před sebou samým. Časovost proto může označovat jen způsob bytí určitého bytí, jež je samo mimo sebe sama. Časovost musí mít strukturu ipseity. Může mít jen vnitřní strukturu toho bytí, jež má být svým bytím, tj. může mít jen vnitřní strukturu bytí pro sebe. Bytí pro sebe však nemá ontologickou prioritu před časovostí. Časovost je bytím každého bytí pro sebe, jež má být ek-staticky. Nelze tedy říci, že časovost je, ale bytí pro sebe se temporalizuje tím, že existuje.

Naše fenomenologické zkoumání minulosti, přítomnosti a budoucnosti nám však umožňuje ukázat, že bytí pro sebe může být jediné v časové formě.

Bytí pro sebe, jež se vynořuje jako nicování bytí v sobě, se zároveň konstituuje ve všech možných rozměrech nicování. Ať je pozorujeme z jakékoli strany, vždycky zjistíme, že je to bytí, jež je se sebou spojeno jedinou tenkou nití, nebo přesněji, že je to bytí, které umožňuje existenci všech možných rozměrů svého nicování již tím, že je. V antickém světě byla hluboká soudržnost a rozptýlenost židovského lidu označována slovem „diaspora“. Použijeme-li tohoto slova k označení způsobu, jakým je pro sebe, řekneme, že je „diasporickým“ bytím. Bytí v sobě má jediný rozměr bytí, objeví-li se však nicota v jádru bytí, zkomplikuje se tím existenciální struktura a vynoří se ontologický přelud sebe. Uvidíme, že reflexe, transcendence, bytí ve světě a bytí pro druhého představují různé dimenze nicování, neboli různé původní vztahy bytí k sobě. Nicota tedy zavádí kvazi-mnohost do jádra bytí. Tato kvazi-mnohost je základem všech mnohostí, jež se objevují ve světě, neboť mnohost předpokládá primární jednotu, v jejímž jádře se rýsuje mnohost. Nemá proto pravdu Meyerson, když tvrdí, že existuje skandál rozmanitosti a že za tento skandál je odpovědně reálno. Mnohost přichází na svět zásluhou lidské reality. Je to právě kvazi-mnohost v jádru bytí pro sebe, která způsobuje, že ve světě se objevuje počet. Jaký je však smysl těchto mnohých či kvazi-mnohých rozměrů bytí pro sebe? Jsou to jeho různé vztahy k jeho bytí. Jestliže něco jednoduše je tím, čím je, pak je zde jediný způsob, jak být svým bytím. Když však už nejsme svým bytím, vynořují se současně rozdílné způsoby bytí, jimiž nejsme. Omezíme-li se na původní ek-staze, jež jsou svědectvím původního

smyslu nicování a představují *minimum* nicování, pak bytí pro sebe se může a musí vyznačovat současně těmito znaky: 1. nebýt tím, čím je; 2. být tím, čím není; 3. v jednotě nepřetržitě odkazování být tím, čím není, a nebýt tím, čím je. Jde o tři ek-statické rozměry, přičemž smyslem ek-staze je odstup k sobě. Nelze si představit vědomí, které by neexistovalo v souladu s těmito třemi rozměry. Odkrývá-li *cogito* zpočátku jeden z těchto rozměrů, vůbec to neznámá, že by byl primární, nýbrž jedině to, že se odhaluje snadněji. Tento jediný rozměr je však sám o sobě *unselbständig* a vzápětí odkazuje k ostatním rozměrům. Bytí pro sebe je bytí, jež musí existovat současně ve všech svých rozměrech. *Distance*, uchopená jako odstup vůči sobě, není zde nic reálného, co by obecným způsobem existovalo jako samo o sobě: *distance* je prostě *nic*, *nicota*, jež je *byvší* jako oddělení. Každý rozměr je způsob marného projektování se k sobě; být, co jsme vně nicoty, je zvláštní způsob rozkolísaného bytí, zklamaného bytí, jímž má bytí pro sebe být. Prozkoumejme každý rozměr zvlášť.

V prvním svém rozměru má bytí pro sebe být svým bytím za sebou, jako to, co je, aniž je toho základem. Jeho bytí je tady, proti němu, ale odděluje ho od něho *nicota*, a to *nicota* fakticity. Bytí pro sebe jako základ své nicoty je odděleno od své původní kontingence, neboť ji nedokáže ani odstranit, ani se v ní rozplynout. Je samo pro sebe, ale v modalitě nenapravitelnosti a bezdůvodnosti. Jeho bytí je pro ně, ale ono není pro toto bytí, neboť právě tato vzájemnost odrážejícího–odrazu by zahladila původní kontingenci toho, co *jest*. Protože bytí pro sebe se uchopuje ve formě bytí, je v odstupě jako hra odrážejícího a odrazu, která ztuhla v bytí v sobě, a v němž už není žádný odraz, který by nechával existovat odrážející, ani tam není odrážející, které by nechalo existovat odraz. Bytí, jímž má být bytí pro sebe, se dává jako něco, k čemu se už nemusí vracet, neboť bytí pro sebe ho nemůže zakládat v modalitě odrážející–odraz, nýbrž jen tak, že zakládá svazek tohoto bytí sobě samému. Bytí pro sebe vůbec nezakládá bytí tohoto bytí, pouze působí, že toto bytí může být *dáno*. Jde o nutnost nepodmíněnou: ať je zkoumané bytí pro sebe jakékoli, je v jistém smyslu, je, protože může být pojmenováno a protože některé jeho charakteristické rysy můžeme potvrdit nebo popřít. Bytí pro sebe, pokud je pro sebe, není nikdy tím, čím je. Čím je, je za ním, jako to, co je nepřetržitě *překonáváno*. Tuto překonanou fakticitu

právě nazýváme minulostí. Minulost je tedy nutnou strukturou bytí pro sebe, neboť to může existovat jen jako nicující překonávání a překonávání implikuje překonávané. Proto nelze v žádném okamžiku uchopit bytí pro sebe, jež by ještě nemělo minulost. Nesmíme si představovat, že bytí pro sebe napřed existuje a vynořuje se na světě jako absolutně nové bytí bez minulosti tak, aby si pak postupně vytvářelo minulost. Ať už se bytí pro sebe vynoří ve světě jakkoli, vždycky přichází na svět v ek-statické jednotě určitého vztahu s minulostí. Neexistuje absolutní začátek, který by se stal minulostí, aniž by měl minulost, nýbrž přichází na svět již s minulostí, jako bytí pro sebe, jež má svou minulostí být. Už těchto pár poznámek dovoluje patrně přistoupit trochu jinak k problému narození. Bylo by opravdu víc než podivné, kdyby se vědomí „objevilo“ až v určitém okamžiku a začalo přebývat v zárodku tak, že formující se živý zárodek by byl po určitou dobu bez vědomí a až v určitém okamžiku by se do něho uvěznilo vědomí bez minulosti. Jakmile se však ukáže, že vědomí nemůže být bez minulosti, pohoršení mizí. Nechceme tím říci, že každé vědomí předpokládá ranější vědomí ztuhlé do bytí v sobě. Onen vztah přítomného bytí pro sebe a bytí pro sebe, jež se *stalo* bytím v sobě, zastírá primární vztah bytí pro sebe k čistému bytí v sobě, což je vztah „minulostní“. Bytí pro sebe se vynořuje ve světě jako nicování bytí v sobě a touto absolutní událostí se konstituuje minulost jako původní a nicující vztah bytí pro sebe k bytí v sobě. Bytí pro sebe primárně konstituuje vztah k bytí, jež není vědomím, existuje v naprosté totální noci identity, a jímž je bytí pro sebe zavázáno nicméně být, vně sebe, za sebou. S tímto bytím pociťuje bytí pro sebe hlubokou solidaritu bytí, již vyjadřuje slovo „napřed“, ačkoli se bytí pro sebe nedá nijak *převést* na toto bytí, protože vůči němu představuje absolutní novost. Bytí v sobě je tím, čím bytí pro sebe bylo *předtím*. Naše minulost se nám proto nejeví omezená žádnou přesnou čarou, jak by tomu bylo, kdyby se vědomí mohlo vynořit ve světě *předtím*, než by mělo minulost, nýbrž se naopak ztrácí ve stále větším šeru a nakonec v hluboké temnotě, jíž nicméně jsme stále my sami; vymýšlíme si ontologický smysl této zarážející solidarity se zárodkem, kterou nemůžeme ani popřít, ani pochopit. Neboť tímto zárodkem jsem *byl* já sám; *foetus* představuje faktickou mez mé paměti, ne však teoretickou mez mé minulosti. Existuje metafyzický problém zrození, neboť se mohu znepokojovat otázkou, jak se stalo,

že *já* jsem se narodil z *tohoto* embrya. Možná je to problém neřešitelný. Neexistuje zde však problém ontologický: nemůže být položená otázka, proč se může zrodit vědomí, neboť vědomí se nemůže objevit před sebou samým jinak než jako nicování bytí v sobě, tj. jako něco, co již je narozené. Být pro sebe znamená *být již narozen*. Není však důvod klást dodatečně metafyzické otázky týkající se bytí v sobě, z něhož se zrodilo bytí pro sebe, jako např.: „Jak mohlo existovat bytí v sobě před zrozením bytí pro sebe?“, „Jak to, že se bytí pro sebe zrodilo spíš z tohoto bytí v sobě než z některého jiného“ atd.? Tyto otázky neberou zřetel na skutečnost, že minulost vůbec může existovat jedině skrze bytí pro sebe. Je-li zde nějaké *předtím*, je to skrze bytí pro sebe, jež se vynořilo ve světě, a jen na základě něho lze toto „předtím“ konstatovat.

V míře, v jaké se bytí v sobě stává soupřítomným s bytím pro sebe, vyvstává na místě oddělených bytí v sobě svět. A v tomto světě lze pojmenovávat věci a říkat: *tento* předmět a *onen* předmět. V tomto smyslu bytí pro sebe při svém vzházení do bytí působí, že existuje svět soupřítomných předmětů, ale zároveň i to, že se objevuje ve světě „napřed“ jako soupřítomnost tohoto bytí pro sebe s bytím v sobě ve světě, který už minul. V jistém smyslu lze říci, že bytí pro sebe se jeví jako zrození *ze* světa, nebo bytí v sobě, z něhož se bytí pro sebe zrodilo, je uprostřed světa jako minulé soupřítomno mezi minulými soupřítomny: ve světě a z nitra světa vzhází bytí pro sebe, které předtím nebylo a které se zrodilo. V jiném smyslu však lze říci, že bytí pro sebe dává existovat tomuto „napřed“ všeobecným způsobem a že v tomto „napřed“ existují soupřítomnosti sjednocené do jednoty minulého světa i ta soupřítomna, z nichž lze jedno označit jako: tento předmět. Neexistuje *předem* nějaký universální čas, v němž by se na jedinou vyjevilo bytí pro sebe, jež by ještě nemělo minulost. Na základě narození, jež je původním a *apriorním* zákonem bytí pro sebe, se však odhaluje svět s universálním časem, v němž lze označit jistý okamžik, kdy bytí pro sebe ještě nebylo, i okamžik, kdy se objevuje, jakož i bytosti, z *nichž* se nenarodilo, a bytí, z něhož se zrodilo. Narození je vynoření absolutně minulostního vztahu jako ek-statického bytí pro sebe v bytí v sobě. Skrze narození se objevuje minulost světa. K tomu se ještě vrátíme. Zatím nám musí stačit poznámka, že vědomí neboli bytí pro sebe je bytí, které se vynořuje k bytí zcela stranou oné neodčitelnosti, kterou je, a že tato neodčitelnost, která je

za bytím pro sebe a uprostřed světa, je minulostí. Minulost jako nezměnitelné bytí, jímž mám být bez jakékoli možnosti jím nebýt, nevstupuje do jednoty odrážející-odraz prožitku (*Erlebnis*): je vně. Přesto není ani jako to, čeho je vědomím, v tom smyslu, jako je například vnímaná židle tím, jehož je vnímajícím vědomím. V případě vnímání židle existuje teze, tzn. uchopení a afirmace židle jako bytí v sobě, kterou vědomí není. Čím má vědomí být v modalitě bytí pro sebe, je nebýt židli. Vždyť nebýt židli je ve formě vědomí nebýt jí, takže jde o zdání nebýt pro svědka, který zde je jen proto, aby dosvědčil toto nebytí. Negace je tedy explicitní a vytváří bytostné pouto mezi vnímaným objektem a bytím pro sebe. Bytí pro sebe není ničím jiným, než tímto průzračným nic, které je negací vnímané věci. Přestože minulost je *vně*, vazba zde však není stejného druhu, neboť bytí pro sebe se dává jako jsoucí minulost. Z tohoto důvodu nemůže existovat *teze* minulosti, neboť klademe jenom to, čím nejsme. Při vnímání předmětu uchopujeme sebe jako něco, co není předmět, místo toho, aby při odhalení minulosti bytí pro sebe uchopovalo sebe jako jsoucí minulost, od níž je odděleno jen svou povahou bytí pro sebe, které nemůže být nic. Proto neexistuje teze minulosti, a přesto minulost není imanentní vzhledem k bytí pro sebe. Prostupuje bytí pro sebe ve stejném okamžiku, kdy bytí pro sebe uchopuje sebe jako nejsoucí tou nebo jinou zvláštní věcí. Není předmětem pohledu bytí pro sebe. Tento průzračný pohled vůči sobě samému mívá za věc, k budoucnosti. Minulost jako věc, kterou *jsme*, aniž ji klademe, minulost jako to, co nás prostupuje, aniž to pozorujeme, je pozadí bytí pro sebe, je vně jeho tematického pole, které je před tímto bytím jako to, co ho osvětluje. Minulost se klade „v kontrastu“ k bytí v sobě, je přijímána jako to, čím má být, aniž ji bytí pro sebe může potvrdit, popřít, tematizovat nebo absorbovat. Není tomu tak proto, že by minulost pro mne nemohla být předmětem teze, ani proto, že nebyla velmi často tematizována, ale v těch případech je předmětem výslovného zkoumání, a v tom případě se bytí pro sebe afirmuje jako nejsoucí tou minulostí, která je kladena. Minulost už není vzadu; nepřestává být minulostí, ale já sám přestávám *být* minulostí: primárním způsobem jsem byl svou minulostí, aniž jsem to věděl, ne však tak, že bych o tom neměl vědomí; sekundárně jsem jsoucí minulostí, znám-li svou minulost, ale již jí nejsem. Jak je možné, že mám vědomí o své minulosti, aniž je to *theticky*? Minulost je neustále *zde*

a tvoří sám smysl předmětu, který pozoruji a který jsem již viděl, představuje smysl známých tváří, které mě obklopují, je to počátek tohoto pohybu, který nyní pokračuje a o němž nedokážu říci, zda je kruhový; kdybych nebyl já sám v minulosti svědkem jeho začátku, je to počátek a odrážení všech mých akcí, je to tloušťka a hutnost světa, která je neustále daná a která umožňuje to, že se orientuji a nacházím styčné body, jsem to já sám, pokud se vidím jako osoba (existuje také příští struktura ego), zkrátka je to moje kontingentní a nezdůvodněné pouto ke světu a ke mně samému, pokud ho neustále prožívám jako absolutní opuštěnost. Psychologové ho nazývají věděním. Psychologové ho však nejenom psychologizují, ale zbavují se i prostředku, jak ho vysvětlit. Vždyť vědění je všude a podmiňuje všechno, i paměť: rozumová paměť předpokládá vědění, takže se vnučuje otázka: co představuje vědění, jestliže pod ním musíme chápat přítomný čas a jestliže to není intelektuální paměť? Toto pružné, vemlouvající se a proměnlivé vědění, jež tvoří osnovu všech mých myšlenek a jež se skládá z tisíce prázdných odkazů, z tisíce označení mířících za nás, bez obrazu, beze slov a bez teze, to je právě moje konkrétní minulost, již jsem byl a jež je nenahraditelnou a skrytou hloubkou všech mých myšlenek a citů.

V druhém rozměru nicování se bytí pro sebe uchopuje jako jistý nedostatek. *Jest* tímto chyběním a je zároveň tím, co chybí, neboť má být, čím je. Pít a být pijícím znamená, že jsem nikdy nepřestal pít, že mám být pijícím i vně stavu, v němž pijícím jsem. A když jsem přestal pít, *napil jsem se*, celek se přesouvá do minulosti. Dokud ještě piji, jsem pijícím, jímž mám být a jímž nejsem; veškerá moje charakteristika mi uniká do minulosti, jestliže má být těžká a plná, hutná jako identita. Zastihne-li mě v přítomnosti, znamená to, že se vyjeví jako „ještě ne“ a že mě označí jako nehotový celek, který není s to se zcelit. „Ještě ne“ je nahodáno nicující svobodou bytí pro sebe, jež není jen bytím v distanci, nýbrž i zeslabováním bytí. V prvním rozměru nicování bylo bytí pro sebe před sebou a nyní, v druhém rozměru, je za sebou. Jednou je předtím, podruhé za sebou: nikdy však *sebou*. To je smysl těchto dvou ek-stází, minulosti a budoucnosti, a proto hodnotou o sobě je spočinutí v sobě, nečasovost. Věčnost, kterou člověk hledá, není nekonečnost trvání, toho marného běhu za sebou, za něž jsem sám odpovědný, nýbrž je to spočinutí v sobě jako mimočasovost absolutního splynutí se sebou.

A konečně, ve třetím rozměru, je bytí pro sebe zase rozptýleno nepřetržitou hrou „odrážejícího a odraženého“ a uniká sobě samému v jednotě téhož úniku. Bytí je všude a nikde; kdekoli se je snažíme uchopit, je proti sobě, uniklo sobě samému. Toto nepřetržité střídání v jádru bytí pro sebe je *přítomností* u bytí.

Bytí pro sebe, jež je zároveň přítomností, minulostí a budoucností v disperzi svého bytí do tří rozměrů, již v důsledku toho, že se nicuje, je časové. Žádný z těchto tří rozměrů nemá ontologickou přednost před druhými dvěma a žádný z nich nemůže existovat bez obou dvou. Navzdory tomu je však nezbytné položit důraz na přítomnou ek-stázi – a ne na ek-stázi budoucí, jak činí Heidegger –, protože bytí pro sebe *jest* svou minulostí, pokud odhaluje sebe sama jako to, čím má být pro sebe v nicující překročení, a jako toto odhalení sebe sama je nechyběním a prostoupeno svým budoucnem, tj. tím, čím je pro sebe jinde, v distanci. Přítomnost ontologicky „nepředchází“ minulost nebo budoucnost, je jimi podmíněna stejně, jako je sama podmíněna, ale je nezbytnou trhlinou nebytí v syntetické formě časovosti jako celku.

Časovost tedy není universálním časem, v němž jsou obsažena všechna bytí a zvláště všechny lidské reality. Časovost ani není vývojovým zákonem, který by se u každého bytí prosazoval zvenčí. Časovost však ani není bytím, ale je to vnitřní struktura bytí, které je svým vlastním nicováním, tj. takovým *způsobem*, který je charakteristický pro bytí pro sebe. Bytí pro sebe je bytí, jež má být svým bytím v diasporické formě časovosti.

B) Dynamika časovosti

Skutečnost, že bytí pro sebe se nezbytně vynořuje ve třech rozměrech časovosti, nám ještě nic neříká o problému *trvání*, které přísluší do dynamiky času. Na první pohled se zdá, že jde o dvojí problém: Proč je bytí pro sebe podrobena této modifikaci svého bytí, jež z něho činí minulost? A proč se *ex nihilo* vynořuje nové bytí pro sebe, aby se stalo přítomností této minulosti?

Tento problém dlouho zastíralo pojetí lidského bytí jako bytí v sobě. Ústředním bodem kantovského vyvrácení berkeleyovského idealismu a oblíbeným Leibnizovým argumentem je, že změna sama od sebe obsahuje setrvalost. Předpokládáme-li proto určitou nadčasovou setrvalost, jež *skrze* čas zůstává beze změny, pak se časovost

omezuje jen na míru a pořádek změny. Beze změny by nebyla žádná časovost, protože čas by neměl vlivu na to, co je setrvalé a identické. Jestliže se změna sama vydává za logické vysvětlení vztahu mezi důsledky a premisami, jako rozvoj atributů setrvalého subjektu, jako je tomu u Leibnize, pak žádná reálná časovost neexistuje.

Toto pojetí však spočívá na řadě omylů. Především: trvání setrvalého prvku *vedle* toho, co se mění, nemůže umožnit změně, aby se konstitovala jako změna, pouze v očích toho svědka, který by sám byl jednotou toho, co se mění a co trvá. *Jednota* změny a stálosti je zde nevyhnutelnou podmínkou při konstituci změny jako takové. Myšlenka jednoty, které Leibniz a Kant nadužívali, však zde neznamená mnoho. Co se vlastně chce říci touto jednotou různorodých prvků? Nejde tu o čistě vnější pouto? Pak by taková jednota neměla smysl. Je třeba, aby byla jednotou *bytí*, což by se rovnalo požadavku, aby setrvalé *bylo* tím, co se mění. Tato jednota je proto ek-statická ze samé své podstaty; likviduje jakékoli bytí *v sobě*, jež by mělo být charakteristickým rysem setrvalosti i změny. Neobstojí námitka, že setrvalost a změna se zde chápou jako fenomény, a tedy, že mají pouze *relativní* bytí: bytí v sobě nestojí proti fenoménům jako noumenon. Fenomén je podle naší definice bytí o sobě, protože je tím, čím je, ať už je ve vztahu k některému subjektu nebo k jinému fenoménu. Jev *relace*, určující vzájemné vztahy fenoménů, předpokládá, že již dříve se vynořilo ek-statické bytí, které může být tím, čím není, aby založilo sféru toho, co je jinde, stejně jako vztah.

Je zcela zbytečné dovolávat se setrvalosti, hledáme-li základ změny. Chce se tím ukázat, že absolutní změna není vlastně změnou, neboť nezůstává *nic*, co by se měnilo, nebo ve vztahu k čemu by existovala změna. Má-li se setrvalost stát zbytečnou, stačí, aby to, co se mění, *bylo* v modu minulého svým dřívějším stavem. V tom případě může být změna absolutní a může jít o metamorfózu, která se týká celého bytí: bude změnou ve vztahu k dřívějšímu stavu, který bude vztahem k minulosti v modalitě *bylo*. Protože toto pouto s minulostí nahrazuje zdánlivou nutnost setrvalosti, může se a musí klást problém trvání ve vztahu k absolutním změnám. Jiné změny ani neexistují, a to ani „ve světě“. Dokud se nepřekročí určitý práh minulosti, tyto změny vlastně neexistují; jakmile je překročen, stávají se celkovou formou, jak prokázaly experimenty tvarových psychologů.

V případě lidské reality je však změna v čisté a absolutní formě nezbytností; může však být změnou, při níž není *nic*, co by se měnilo, a změna je pouze trvání. Kdybychom například připustili absolutně prázdnou přítomnost bytí pro sebe u nějakého setrvalého bytí v sobě jako prosté vědomí tohoto bytí pro sebe, pak by sama existence vědomí implikovala časovost, neboť by beze změny měla být tím, čím je, a to formou „byla“. Bytí pro sebe by nemělo věčnost, nýbrž přítomné bytí pro sebe by se neustále muselo stávat minulostí nové přítomnosti, a to na základě bytí vědomí samého. Namítne-li se nám, že toto ustavičné přesouvání přítomnosti do minulosti novou přítomností obsahuje vnitřní změnu bytí pro sebe, odpovíme, že je to časovost bytí pro sebe, jež zakládá změnu, a ne změna, která zakládá časovost. Nesmíme si ničím nechat zastřít problémy, jež se zprvu zdály neřešitelné: proč se přítomnost *stává* minulostí? Co je tato nová přítomnost, jež se takto vynořuje, odkud přichází a proč se objevuje? A poznamenejme – v souvislosti s naší hypotézou „prázdného“ vědomí –, že zde nejde o nutnost, se kterou by setrvalost měla přeskačovat z okamžiku do okamžiku, zůstávajíc materiálně stálostí, ale že problémem je nutnost, s níž se každé bytí, ať je jakékoli, ve svém celku a najednou mění ve formou i obsahem, propadá se do minulosti a současně se vytváří pokaždé *ex nihilo* směrem k budoucnosti.

Jsou to opravdu dva problémy? Zkoumejme lépe: přítomnost by nemohla *plynule přecházet*, jestliže by se nestávala určitým *napřed* nějakého bytí pro sebe, které se pak konstituuje jakožto *potom*. Existuje tedy jediný problém: vynořování nové přítomnosti, jež převádí přítomnost, již byla, do minulosti, a toto převádění přítomnosti do minulosti, v němž se vyjevuje bytí pro sebe, pro které se tato nová přítomnost stane minulostí. Fenomén časového dění je globální modifikací, protože minulost, jež by byla minulostí ničeho, už by nebyla minulostí, neboť přítomnost nutně musí být přítomností této konkrétní minulosti. Tato metamorfóza ostatně nezasahuje jen přítomnost: jsou jí totiž zasaženy minulost i budoucnost. Minulost přítomnosti, modifikovaná minulostním charakterem, se stává minulostí minulosti neboli předminulostí. Různorodost přítomnosti a minulosti mizí, neboť to, co se odlišovalo od minulosti jako přítomnost, se stalo minulostí. Přítomnost se během metamorfózy nemění, zůstává přítomností této minulosti, ale stává se minulou přítomností této minulosti. Znamená to, že je homogenní v minulé řadě, která vede až

k narození; další důsledek je ten, že už není její minulostí ve formě, že jí má být, ale na způsob, že jí měla být. Vztah minulosti a předminulosti má povahu bytí v sobě; toto bytí se objevuje na pozadí přítomného bytí pro sebe. Právě toto bytí pro sebe nese řadu minulosti a předminulosti, jež jsou sloučeny do jediného celku.

Budoucnost, rovněž zasažená metamorfózou, nepřestává být budoucností, a tedy mimo dosah bytí pro sebe, neboť je před a za bytím, ale stává se budoucností určité minulosti, anebo budoucností prošlou. Může proto mít dvojí druh vztahů k nové přítomnosti, a to podle toho, zda jde o bezprostřední nebo o vzdálenou budoucnost. V prvním případě je přítomnost dána jako jsoucí budoucnost ve vztahu k minulosti: „Co jsem očekával, stalo se.“ Je přítomností své minulosti na způsob prošlé budoucnosti této minulosti. Jako bytí pro sebe, jež je budoucností této minulosti, se však současně realizuje jako bytí pro sebe, a tedy jako to, co není tím, co budoucnost slibovala být. Dochází ke zdvojení: přítomnost se stává prošlou budoucností minulosti, ale přitom popírá, že touto budoucností je. Původní budoucnost se vůbec neuskutečnila: už není budoucností ve vztahu k přítomnosti, aniž by přestala být budoucnem ve vztahu k minulosti. Mění se v neuskutečnitelnou soupřítomnost přítomnosti a zachovává si naprostou *idealitu*. „Tak toto jsem očekával?“ Zůstává ideálně budoucím soupřítomnem přítomnosti jakožto neuskutečněná budoucnost minulosti této přítomnosti.

V případě, že se budoucnost vzdálila, zůstává budoucí ve vztahu k nové přítomnosti, když se však přítomnost sama nevytváří jako nedostatek *této* budoucnosti, ztrácí svůj charakter možnosti. Dokonané budoucno se stává indiferentní možností ve vztahu k nové přítomnosti, a ne *její* možnosti. Pak se již neumožňuje, nýbrž přijímá bytí v sobě jako možné bytí. Mění se v *danou* možnost, tedy v možnost konkrétního bytí pro sebe, které se změnilo v bytí v sobě. Včera bylo možností – mou možností –, že příští pondělí odjedu na venkov. Dnes už tato možnost není mou možností, nýbrž zůstává jen tematizovaným předmětem mého přemítání jakožto stále budoucí možnost, *kterou jsem byl*. Jediným poutem s mou přítomností je, že mám být touto přítomností, která se změnila v minulosti za svou přítomností a vně možnosti v modu „byl jsem“. Budoucnost a minulá přítomnost se však zhmotnily v bytí v sobě na pozadí mé přítomnosti. Budoucnost se během časového procesu takto mění v bytí v sobě, aniž kdy

ztratí svůj charakter budoucnosti. Není-li dotčena přítomností, mění se jednoduše v budoucnost *danou*. Je-li zasažena přítomností, nabývá povahy *ideality*; tato idealita však je idealitou *v sobě*, protože se dává jako *dané* chybění *dané* minulosti, a ne jako deficit, jímž přítomné bytí pro sebe má být v modalitě, že tím *není*. Když je budoucnost překonána, navždy zůstává na okraji řady minulostí, a to jako dokonaná budoucnost: jako *futurum exactum* této minulosti, z níž se stalo *plusquamperfectum*, jako daná ideální budoucnost, která je soupřítomná s přítomností, jež se stala minulostí.

Zbývá ještě prozkoumat proměnu přítomného bytí pro sebe do minulost, při které se vynořuje nová přítomnost. Bylo by omylem se domnívat, že zmizení nedávné přítomnosti a vynoření se přítomného bytí *v sobě* uchovává nějaký obraz zaniklé přítomnosti. V jistém smyslu by bylo téměř vhodnější pojmy obrátit, poněvadž proměna někdejší přítomnosti v minulost je přechodem k bytí *v sobě*, zatímco objevení se nové přítomnosti představuje nicování tohoto bytí *v sobě*. Přítomnost není novým bytím *v sobě*, je tím, čím není, je tím, co je za bytím; je tím, o čem nelze říci „jest“, protože říci o něm, že je, lze jen v minulosti; minulost vůbec není zrušena, je tím, co se stalo tím, čím bylo, je bytím přítomnosti. Vztah přítomnosti k minulosti je vztahem týkajícím se bytí, ne představy.

Proto je nejnápudnější to, že bytí pro sebe znovu uchopuje bytí, jako by už nemělo sílu nést svou vlastní nicotu. Hluboká trhlina, kterou má bytí pro sebe být, se zaceluje, nicota, která má být „byvší“, přestává takovou být, je vypuzena, když se bytí pro sebe převedené do minulosti stává *kvalitou* bytí *v sobě*. Zakusil-li jsem v minulosti smutek, není to už smutek, který jsem zakoušel, nemá už onu míru bytí, jakou může mít jev, který je svým vlastním svědkem; jest, protože byl, bytí k němu přichází jako nějaká vnější nutnost. Minulost je převrácený osud: bytí pro sebe může ze sebe učinit, co chce, nemůže se však vyhnout nutnosti stát se nevyhnutelně pro nové bytí pro sebe tím, čím chtělo být. Minulost je proto to bytí pro sebe, jež přestalo být transcendentní přítomností u bytí *v sobě*. Bytí *v sobě* samo kleslo *doprostřed světa*. Čím mám být, tím jsem, jako přítomnost ve světě, jímž nejsem, čím jsem však byl, tím jsem byl uprostřed světa, a na způsob věci, jako nitrosvětské existující. Svět, v němž bytí pro sebe má být, čím bylo, nemůže být stejným světem, v němž je aktuálně přítomno. Minulost bytí pro sebe se tedy konstituuje jako minulá pří-

tomnost u minulého stavu světa. I kdyby svět nedoznal žádné proměny, když bytí pro sebe *přecházelo* z přítomnosti do minulosti, je přinejmenším uchopen tak, jako by prošel stejnou formální změnou, jakou jsme shledali v bytí pro sebe. Je to změna, která je jen odrazem skutečné vnitřní změny ve vědomí. Bytí pro sebe přecházející do minulosti jako někdejší přítomnost u bytí, jež se stalo bytím *v sobě*, mění se v bytí „uprostřed světa“ a svět je udržován v minulé dimenzi jako něco, uprostřed čeho minulé bytí pro sebe je bytím *v sobě*. Jako Siréna, jejíž lidské tělo končí rybím ocasem, i mimosvětské bytí pro sebe se dovršuje za sebou jakožto *věc ve světě*. Jsem vzteklý, melancholický, mám oidipovský komplex nebo komplex méněcennosti navždycky, ale v minulosti, ve formě „byl jsem“, uprostřed světa, jako jsem úředníkem, jednorukým či proletářem. V minulosti mě svět svírá, ztrácím se v universálním determinismu, ale radikálně transcenduji svou minulost k budoucnosti právě potud, pokud „jsem jí byl“.

Bytí pro sebe, které vyjádřilo všechnu svou nicotu, jehož se znovu chopilo bytí *v sobě* a jež se rozpustilo ve světě, to právě je ona minulost, kterou mám být, ona proměněná podoba bytí pro sebe. Tuto proměnu však doprovází vynoření se bytí pro sebe, jež se nicuje jako přítomnost ve světě a jež má být minulostí, kterou transcenduje. Jaký je smysl tohoto vynořování? Nesmíme si je vykládat jako vyjevování se nového bytí. Zdá se, jako by přítomnost byla stálou trhlinou bytí, ihned zaplňovanou a neustále se znovu otvírající; jako by přítomnost byla nepřetržitým únikem před polapením ze strany bytí *v sobě*, které je ohrožuje až do posledního vítězství, jímž bytí *v sobě* vtáhne bytí pro sebe do minulosti, která již není minulostí žádného bytí pro sebe. Toto vítězství je smrt, která je radikálním zastavením časovosti, protože celý systém přesunuje do minulosti, a lidskou celistvost znovu pohlcuje bytí *v sobě*.

Jak lze *vysvětlit* tento dynamický charakter časovosti? Snad se nám podařilo dokázat, že časovost není nějakou kontingentní kvalitou přicházející zvnějšku k bytí pro sebe, nýbrž že její dynamika je bytostnou strukturou bytí pro sebe jakožto bytí, které má být svou vlastní nicotou. Zdá se tedy, že jsme znovu na začátku.

Popravdě řečeno, žádný problém zde neexistuje. Zdá-li se nám přesto, že jsme na takový problém narazili, bylo to proto, že přes všechnu snahu myslet bytí pro sebe jako takové jsme se nedokázali vyhnout tomu, aby ztuhlo v bytí *v sobě*. Fenomén změny se může

stát problémem, jen když východiskem učiníme bytí v sobě: je-li bytí v sobě tím, čím je, jak může jím už nebýt? Vyjdeme-li však naopak z adekvátního porozumění bytí pro sebe, nemusíme už vysvětlovat změnu, ale spíš setrvalost, může-li existovat. Podíváme-li se na náš popis řádu času a odhlédneme-li od všeho, co by k němu mohlo přijít z jeho průběhu, jasně se ukáže, že časovost redukovaná na svůj řád by se ihned změnila v časovost v sobě. Ek-statický ráz časového bytí by zde nic nezměnil, protože tento ráz má charakter minulosti jako vlastnost nesená bytím v sobě, ne však jako konstitutivní prvek bytí pro sebe. Posuzujeme-li totiž budoucnost jednoduše jako budoucnost konkrétního bytí pro sebe, jež je bytím pro sebe určité minulosti, a domníváme-li se, že změna je novým problémem ve vztahu časovosti, pak chápeme budoucnost jako okamžikovou nehybnost, z bytí pro sebe činíme ztuhlou kvalitu, kterou můžeme označovat; celek se mění v hotovou celistvost, v níž budoucnost a minulost ohraničují přítomnost a vytvářejí pro ni dané hranice. Celek jakožto časovost, která *jest*, se usazuje kolem pevného jádra přítomného okamžiku bytí pro sebe, a vyvstává tedy problém vysvětlit, jak se z tohoto okamžiku může vynořit jiný okamžik se svým doprovodem, minulostí a budoucností. Unikli jsme iluzi okamžikovosti, když okamžik byl jedinou realitou o sobě ohraničenou nicotou budoucnosti a minulostí, ale znovu jsme jí propadli, když jsme implicitně připustili sled časových celistvostí, z nichž každá měla svůj střed kolem určitého okamžiku. Vybavili jsme tedy okamžik ek-statickými rozměry, čímž jsme se ho však nezbavili, a to znamená, že nositelem času jako celku je opět cosi nečasového; pokud čas *jest*, znovu se stal snem.

Změna přísluší bytí pro sebe jakožto spontaneitě. Té spontaneitě, o níž by se dalo říci, že *jest*, anebo by se *tato* spontaneita měla nechat určovat sama sebou, aby byla základem nejen svého nebytí, ale i svého bytí, přičemž bytí by se jí znovu zmocnilo a sedimentovalo by jí v danost. Spontaneita, která se klade jako spontaneita, musí odmítat to, co klade, neboť jinak by se její bytí stalo něčím získaným, a tím by se udržovala v trvalém bytí. Toto odmítnutí je však zisk, který musí odmítnout, nechce-li zabřednout do inertního prodlužování své existence. Lze namítnout, že pojmy prodlužování a získávání již předpokládají časovost, a to je pravda. Je však třeba říci, že spontaneita získává sama sebe odmítnutím a odmítá se tím, co získala, neboť spontaneitou může být, jen když se temporalizuje. Vlastní pova-

ha spontaneity tkví v tom, že neužívá toho, co získá tím, že se konstituuje, realizující se jako spontaneita. Spontaneitu lze chápat jen tak, že ji kontrahujeme do okamžiku, a takto sedimentujeme jako bytí v sobě, to jest, že předpokládáme transcendentní čas. Jsou marné námitky, že uvažovat o něčem můžeme jen v časové formě a že náš výklad obsahuje *petitio principii*, poněvadž temporalizujeme bytí, abychom z něho pak dali vystoupit času; je zbytečné připomínat odstavce z Kantovy *Kritiky*, v nichž se ukazuje, že nečasová spontaneita není rozpor, nýbrž že je nepředstavitelná. Naopak se nám zdá, že rozparem by byla právě spontaneita, která by neunikla sama sobě, neunikala by ani z tohoto unikání, a bylo by tedy o ní možné říci: *je* toto, a která by se dala uzavřít do neměnného rámce, takže by se nakonec rovnala zvláštní kladné esenci, věčnému subjektu, který nikdy není predikátem. Nezvratnost úniků spontaneity je právě způsobena jejím spontánním charakterem, takže jakmile se objeví, ihned se odmítá, ale pořadí „kladění–odmítání“ nelze obrátit. Kladení samo končí odmítáním, aniž kdy dosáhne afirmativní plnosti, neboť jinak by se vyčerpalo v okamžikovém bytí v sobě; pouze jakožto *odmítnuté* nabývá bytí v celistvosti svého dovršení. Jednotná řada získávání a odmítání má ontologicky přednost před *změnou*, neboť změna je vztahem materiálních dosahů řady. A my jsme již ukázali, že nezvratnost temporalizace je nutná, pokud jde o apriorní a zcela prázdnou formu spontaneity.

Svou tezi jsme vyložili s použitím pojmu spontaneity, který se nám zdál vhodný, protože ho naši čtenáři znají. Nyní se však můžeme k těmto myšlenkám vrátit, zaujmout perspektivu bytí pro sebe a užívat naší vlastní terminologie. Bytí pro sebe, které by nemělo trvání, by nepochybně zůstalo negací transcendentního bytí v sobě a nicováním svého vlastního bytí ve formě „odrážející–odraz“. Toto nicování by se však stalo *daností*, a to znamená, že by se naplnilo kontingentní bytí v sobě, takže bytí pro sebe by přestalo být základem své vlastní nicoty; nebylo by už jakožto mající být, nýbrž *bylo by* v nicující jednotě odrazu a odrážejícího. Únik bytí pro sebe je odmítáním kontingence a k tomuto úniku dochází v samém aktu, který ho konstituuje jako základ jeho vlastní nicoty. Tento únik však vytváří právě z toho, co uniklo kontingenci: uniklé bytí pro sebe zůstává na místě. Nemůže se znicovat, protože jím jsem, ale zároveň nemůže ani být základem své vlastní nicoty, poněvadž tím základem

může být pouze ve svém úniku: je *hotové*. To, co platí u bytí pro sebe jako o přítomnosti u... , platí přirozeně i o celku temporalizace. Tento celek *není* nikdy hotov, neboť jde o celistvost, která sebe odmítá a před sebou uniká, neboť se odvrací sama od sebe již při samém vynořování jako neuchopitelná celistvost, která v samém okamžiku, kdy se dává, je již za tímto dáváním sebe.

Čas vědomí, tj. lidská realita, jež se temporalizuje jako celistvost jsoucí sobě samé svou vlastní nehotovostí, je tedy nicota, která vnikla do celistvosti jako ferment tuto kvalitu rozkládající. Tato celistvost, jež běží stále sama za sebou, ale současně se odmítá, která v sobě nedokáže najít žádnou mez překonávání sebe samé, protože je svým vlastním překonáváním a překonává se k sobě samé, by nikdy nemohla existovat v hranicích okamžiku. Neexistuje okamžik, v němž by se dalo tvrdit, že bytí pro sebe jest právě proto, že bytí pro sebe nikdy není. A časovost se tedy temporalizuje ve svém celku jako odmítání okamžiku.

III

Původní časovost a psychická časovost: reflexe

Bytí pro sebe trvá ve formě non-thetického vědomí trvání. Mohu však „cítit plynoucí čas“ a uvědomovat si sebe sama jako jednotu sukcese. V tom případě si uvědomuji, že trvám. Toto vědomí je thetické a velmi se podobá poznání, stejně jako trvání, jež se temporalizuje před mým zrakem, má velmi blízko k předmětu poznání. Jaký vztah existuje mezi původní časovostí a touto psychickou časovostí, s níž se setkávám, když si uvědomím, že já sám „právě trvám“? Tento problém nás ihned přivádí k dalšímu problému, neboť vědomí o trvání je uvědoměním vědomí, jež trvá; klást otázku o povaze a oprávněnosti tohoto thetického vědomí o trvání znamená klást otázku o povaze a oprávněnosti reflexe. Časovost se totiž objevuje reflexi ve formě psychického trvání a všechny procesy psychického trvání patří do reflektovaného vědomí. Dříve než se zeptáme, jak se psychické trvání může konstituovat jako imanentní předmět reflexe, musíme se pokusit odpovědět na předběžnou otázku: jak je možná reflexe v případě bytí, které může být jen bytím minulým? Descartes a Husserl považují reflexi za druh privilegované intuice, protože uchopuje vě-

domí v aktu přítomné a okamžikové imanence. Zachová si svou jistotu, i když bytí, které má poznat, je ve vztahu k ní bytím *minulým*? Není vystavena nebezpečí, že ztratí veškeré oprávnění, jestliže celá naše ontologie stojí na reflexivní zkušenosti? Má se však předmětem reflexivních vědomí skutečně stát minulé bytí? A musí se reflexe sama, je-li pro sebe, omezit na okamžikovou existenci a okamžikovou jistotu? Na tyto otázky můžeme odpovědět, až když se vrátíme k reflexivnímu fenoménu, abychom určili jeho strukturu.

Reflexe je bytí pro sebe vědomé si sebe sama. Poněvadž bytí pro sebe je již non-thetickým vědomím o sobě, bývá reflexe obvykle považována za nové, náhle se objevivší vědomí upřené na reflektované a v symbióze s ním žijící vědomí. Poznáváme v tom starý Spinozův pojem *idea ideae*.

Lze-li obtížně vysvětlit, jak se reflexivní vědomí vynořuje *ex nihilo*, pak je zcela možné vyložit jeho absolutní jednotu s reflektovaným vědomím. Jde o jedinou jednotu, která umožňuje pochopit požadavky a jistotu reflexivní intuice. Nedokážeme zde totiž definovat *esse* reflektovaného jako *percipi*, poněvadž jeho bytí je právě toho druhu, že ke své existenci nemusí být vnímáno. Jeho primární vztah k reflexi nemůže být unitárním vztahem představy k myslícímu subjektu. Má-li poznávané existující mít stejnou dignitu bytí jako poznávající existující, pak je nutno jejich vztah popsat v perspektivě naivního realismu. Zde ovšem narazíme na hlavní potíž realismu: jak dva oddělené a nezávislé celky vybavené schopností samostatného bytí, již Němci nazývají *Selbständigkeit*, mohou být ve vzájemném vztahu, a zejména v onom druhu vnitřních vztahů, jemuž říkáme poznání? Chápeme-li *nejprve* reflexi jako autonomní vědomí, pak ji už *nikdy* nedokážeme sjednotit s reflektovaným vědomím. Stále to budou dvě různá vědomí, a kdyby reflexivní vědomí mohlo být – jakkoli to je nemožné – vědomím o reflektovaném vědomí, byl by to jen *vnější* vztah mezi dvěma vědomími. Nanejvýš bychom si mohli představit, že v sobě oddělené reflexe uchovává nějaký obraz reflektovaného vědomí, ale tím bychom sklouzli do idealismu. Reflexivní poznání, a zejména *cogito*, by ztratily svou pevnou jistotu, a za to by se jim dostalo jen jisté pravděpodobnosti, již ostatně ani nelze přesně definovat. Je proto nevyhnutelné, aby reflexi s reflektovaným předmětem spojovalo pouto bytí, a reflexivní vědomí tak *bylo* vědomím reflektovaným.

Na druhé straně zde nemůže jít o naprostou identitu reflexivního a reflektovaného, protože ona možnost by rázem rozbila fenomén reflexe a ponechala by jen přelud duality „odraz–odrážející“. Znovu se zde setkáváme s tím druhem bytí, které definuje bytí pro sebe: reflexe, má-li být apodiktickou evidencí, vyžaduje, aby reflexivní *bylo* reflektovaným. Je-li však *poznáním*, pak reflektované musí být *předmětem* pro reflektující, což implikuje odloučené bytí. S touto ontologickou strukturou jsme se již setkali uvnitř bytí pro sebe. Tehdy však tato struktura neměla zcela stejný význam. Předpokládala totiž u obou pólů „odraženého a odrážejícího“ naznačené duality radikální nesamostatnost (*Unselbständigkeit*), tj. to, že se nemohou klást odděleně, že se dualita ustavičně rozplývá a že každý pól, kladoucí se pro druhý, se druhým pólem opravdu *stává*. U reflexe je však tomu trochu jinak, protože reflektovaný „odraz–odrážející“ existuje pro reflexivní „odraz–odrážející“. Jinak řečeno, reflektované je jevem pro reflektivno, aniž přestává být svědkem sebe sama, a reflektivno je *svědkem* reflektovaného, aniž přestává být jevem pro sebe. Reflektované i reflexivno je jevem pro reflexivno, přestože se odráží v sobě, reflexivno však může být svědkem, jen když je vědomím (o) bytí, tedy právě potud, pokud tento svědek, jímž je, je odrazem pro odrážející, jímž je rovněž. Reflektované i reflexivní tedy tíhnou k *Selbständigkeit* a *nic*, jež je dělí, je odděluje hlouběji, než nicota bytí pro sebe odděluje odraz od odrážejícího. Je třeba však poznamenat: 1. reflexe jako svědek může mít své bytí svědka jen v jevu a pro jev, takže je ve svém bytí hluboce zasažena svou reflexivitou, a nemůže proto nikdy dosáhnout oné *Selbständigkeit*, o kterou usiluje, neboť čerpá své bytí ze své funkce a svou funkci čerpá z reflektovaného bytí pro sebe; 2. reflektované hluboce mění reflexe v tom smyslu, že je vědomím sebe jako reflektované vědomí o tom či onom transcendentním fenoménu. Ví, že je pozorováno pohledem jako člověk, který shrbeně píše za stolem a ví, že je pozorován někým druhým, který stojí za ním. Má už nějaké vědomí o sobě samém, jako by měl *vnějšek* nebo náznak *vnějšku*, to jest sám sebe činí předmětem pro..., takže jeho smysl nereflektovaného je zde neoddělitelný od reflexivního, existuje jinde, v distanci vůči sobě ve vědomí, které ho reflektuje. V tomto smyslu již nemá *Selbständigkeit* stejně jako ji nemá reflexivno samo. Husserl říká, že reflektované „se dává tak, jako by zde již bylo před reflexí“. Nenechme se však zmýlit: „samo-

statnost“ nereflektovaného jako nereflektovaného ve vztahu ke každé možné reflexi nepřechází do fenoménu reflexe, protože fenomén právě ztrácí svůj charakter nereflektovaného. Stát se pro vědomí reflektovaným znamená projít hlubokou modifikací svého bytí a ztratit právě svou *Selbständigkeit*, kterou mělo jako „odrážející–odražená“ kvazi-celistvost. A odděluje-li nicota reflektované od reflexivna, pak tato nicota, která nemůže čerpat sama ze sebe své bytí, musí být „byvší“. Chápejme to tak, že jen jednotná bytostná struktura může být svou vlastní nicotou v té formě, že jí musí být. Tedy ani reflexivno, ani reflektované nemůže zakládat tuto oddělující nicotu. Reflexe však je obdobně jako každé nereflektované bytí pro sebe *bytím*, a ne přídavkem k bytí, je bytím, *které má být svou vlastní nicotou*; není to vyjevení nového vědomí zaměřeného na bytí pro sebe, nýbrž jde o vnitřní proměnu struktury, kterou v sobě realizuje bytí pro sebe; stručně řečeno, bytí pro sebe samo způsobuje, že existuje jako reflexivno–reflektované místo toho, aby bylo jednoduše v modalitě odrazu–odrážejícího; tento nový způsob bytí ponechává ostatně i nadále existovat odraz–odrážející, a to jako původní vnitřní strukturu. Reflexi o mně samém neprovádí nějaký nečasový pohled, nýbrž *já, já*, které trvá a je součástí okruhu mé ipseity, ohrožované světem a spolu s celou mou dějinností. Tuto dějinnost, toto bytí ve světě a tento okruh ipseity však prožívá bytí pro sebe, jímž jsem, v modalitě reflexivního zdvojení.

Viděli jsme, že reflexivno od reflektovaného odděluje nicota. Fenomén reflexe je tedy nicování bytí pro sebe, jež k němu nepřichází zvnějšku, nýbrž jímž *má být*. Odkud může přicházet toto nicování? Jaká může být jeho motivace?

Spolu s vynořením bytí pro sebe jako přítomnosti u bytí je zde i původní rozptýlení: bytí pro sebe se ztrácí ve vnějšku, u bytí v sobě a ve třech časových ek-stasích. Mimo sebe a nejbližše sobě je toto bytí pro sebe ek-statické, neboť musí hledat své bytí jinde, a to v odrážejícím, stává-li se odrazem, nebo v odraze, klade-li se jako odrážející. Vynoření bytí pro sebe ratifikuje nezdar bytí v sobě, jež nedokázalo být svým vlastním základem. Reflexe zůstává stálou možností každého bytí pro sebe jako pokus vrátit si bytí. Vně sebe se ztrácející bytí pro sebe reflexí usiluje zniternit ve svém bytí a *být pro sebe samo tím, čím je*; je to druhý pokus o vlastní založení. Kdyby totiž kvazi-dualita odraz–odrážející pro nějakého svědka splynula do

jediného celku pro svědka, jímž by byla ona sama, byla by ve vlastních očích tím, čím jest. Jde o překonání bytí, jež prchá samo před sebou, jsouc tím, čím je v modu nebytí, a jež uplývá, jsouc svým vlastním plynutím, jež si uniká mezi vlastními prsty, aby se učinilo *daností*, která je konečně tím, čím je; jde o to sloučit v jednotu jediného pohledu onu nehotovou celistvost, která je nehotová pouze proto, že sama pro sebe je svou nehotovostí; jde dále o to, uniknout ze sféry neustálého odkazování, jež má být odkazem k sobě samému, a – poněvadž jsme unikli z klíček tohoto odkazování –, jde o to, abychom mu *dali být* jako odkazu *viděnému*, tedy jako takovému, který je tím, čím je. Je však zároveň třeba, aby toto bytí, které se uchopuje a zakládá jako danost, tj. dává si kontingenci bytí, aby ji zachránilo tím, že jí poskytne její základ, bylo samo tím, co uchopuje a zakládá, co zachraňuje z ek-statického roztříštění. Reflexi přitom současně motivují dvě snahy o objektivaci a interiorizaci. Bytí–reflexe má být bytím u sebe samého jako předmětu v sobě v absolutní jednotě interiorizace.

Tato snaha být sobě samému svým vlastním základem, uchopit a ovládnout svůj vlastní únik do nitra, a posléze být tímto únikem místo toho, aby se temporalizoval jako únik, který sobě uniká, musí nutně skončit nezdarem: tento nezdár je právě reflexí. Ono bytí, jež se ztrácí, je totiž *tím samým* bytím, jež ho má uchopit a jež má být tímto uchopením ve způsobu bytí, který je jeho, tedy ve způsobu bytí pro sebe, ve způsobu úniku. Bytí pro sebe *jakožto bytí pro sebe* se pokusí být tím, čím je, nebo – jinak řečeno, bude *pro sebe* tím, čím je pro sebe. Reflexe neboli pokus uchopit bytí pro sebe návratem k sobě končí tedy tím, že se vynořuje bytí pro sebe pro bytí pro sebe. Bytí, jež chce zakládat v bytí, zakládá tedy pouze svou vlastní nicotu. Celek je znicovaným bytím v sobě. A návrat bytí k sobě současně pouze vyjevuje *distanci* mezi tím, co se vrací, a tím, k čemu tento návrat míří. Návrat k sobě je odvrácením se od sebe za účelem návratu k sobě. Navracení vyjevuje reflexivní nicotu. Strukturální nutnost bytí pro sebe totiž vyžaduje, aby bylo uchopeno ve svém bytí jen tím bytím, které samo neexistuje jinak než jako bytí pro sebe. Z toho plyne, že uchopující bytí se musí konstituovat jako bytí pro sebe, a bytí, jež má být uchopeno, musí existovat jako bytí pro sebe. Obě tato bytí musí být *jedním a tímž bytím*, avšak právě tím, že uchopuje *sebe* samo, vyvolává v této jednotě bytí absolutní distanci sebe vzhledem

k sobě. Tento fenomén reflexe je stálou možností bytí pro sebe, poněvadž reflexivní štěpitelnost je schopností reflektovaného bytí pro sebe: stačí, aby reflektující bytí pro sebe kladlo *pro sebe* jako svědek odrazu a aby bytí pro sebe odrazu sebe kladlo jako odraz reflektujícího. Reflexe jako úsilí zmocnit se bytí pro sebe pomocí bytí pro sebe, jímž je ve způsobu modu nebytí, je zprostředkovávajícím stadiem nicování mezi čistou a prostou existencí pro sebe a existencí *pro druhého* jako uchopující akt určitého bytí pro sebe skrze bytí pro sebe, jímž není ve způsobu nebytí.³²

Může takto popsanou reflexi v jejích právech a v jejím dosahu omezovat fakt, že bytí pro sebe se temporalizuje? Soudíme, že ne.

Musíme rozlišovat dva druhy reflexe, chceme-li uchopit reflexivní fenomén v jeho vztazích k časovosti: reflexi čistou a nečistou. Čistá reflexe jako prostá přítomnost reflektivního bytí pro sebe u reflektovaného bytí pro sebe je původní i ideální formou reflexe. V oblasti čisté reflexe se teprve objevuje reflexe nečistá a reflexe, jež nikdy není předem *dána*, nýbrž je třeba se k ní dostat určitou *katarzí*. Nečistá reflexe, o níž se ještě zmíníme, obsahuje čistou, ale překonává ji, neboť své nároky rozšiřuje.

Jaká jsou evidentní práva a posláná čisté reflexe? Zřejmé je to, že reflexivní je reflektované. Kdybychom učinili východiskem toto zjištění, neměli bychom žádnou možnost, jak reflexi legitimovat. Reflexivní je však reflektované v celé imanenci, třebaže formou „ne-být bytím v sobě“. Dosvědčuje to dobře fakt, že reflektované není zcela objektem, nýbrž *kvazi-objektem* pro reflexi. Reflektované vědomí totiž dosud nepředstupuje před reflexi jako vnějšek, jako bytí, k němuž lze přistoupit z nějakého úhlu pohledu a vůči němuž lze zaujmout odstup tak, že zvětšíme nebo zmenšíme vzdálenost k němu. Aby reflektované vědomí bylo „viděno zvnějšku“ a aby se reflexe mohla orientovat vůči němu, bylo by třeba, aby reflexivní nebylo reflektovaným tak, že není tím, čím není: toto rozštěpení se realizuje

³² Setkáváme se zde s „dělením stejného v sobě samém“, jež Hegel považuje za nejvlastnější znak vědomí. Podle *Fenomenologie ducha* vede toto dělení k vyšší integraci, avšak ve skutečnosti se jím ještě víc a nenapravitelně prohlubuje nicota, která odděluje vědomí od sebe. Vědomí je hegelovské, ale to je ta největší iluze.

jen v existenci pro *druhého*. Nelze pochybovat o tom, že reflexe je poznáním, neboť k ní patří kladení: afirmuje reflektované vědomí. Každá afirmace, jak brzy uvidíme, je však podmíněna negací: stvrzovat tento předmět znamená současně popírat, že já jsem tímto předmětem. Poznávat znamená *činit* se jiným. Reflexivno se však nemůže změnit v něco zcela jiného, než je reflektované, neboť *jest*, aby bylo reflektované. Při reflexi se tato afirmace zastavuje v půli cesty, neboť její negace se nerealizuje plně. Reflektující se nemůže zcela odpoutat od reflektovaného a nedokáže je obsáhnout „jediným hlediskem“. Jeho poznání je celostní, neboť jde o bleskovou intuici bez reliéfu, bez východiska a bez cíle. Všechno je zde dáno najednou v jakési absolutní blízkosti. To, čemu obvykle říkáme *poznávání*, předpokládá reliéfy, roviny, řád a hierarchii. I matematické esence se nám odkrývají jako již orientované k jiným pravdám a k určitým důsledkům. Matematické esence se nám však nikdy neodhalují se všemi svými charakteristickými znaky najednou, naráz. Reflexe nám nedává reflektované jako danost, nýbrž jako bytí, jímž máme být, v nerozlišení a bez hlediska, je poznáním, které překonává sebe samo a je bez explikace. Zároveň však nikdy není překvapeno sebou samým, o ničem novém *nepoučuje*, pouze *klade*. Při poznávání transcendentního předmětu jde o *odhalování* předmětu a odhalený předmět nás může zklamat nebo překvapit. Při reflexivním odhalování však jde o kladení bytí, které už bylo ve svém bytí odhaleno. Reflexe se omezuje na to, že toto odhalení nechá existovat pro sebe. Odhalené bytí se nevyjevuje jako danost, nýbrž jako něco, co již „bylo odhaleno“. Reflexe je spíše rozpoznáním než poznáním. Obsahuje předreflexivní porozumění tomu, co chce uchopit jako původní motivaci uchopení.

Jestliže reflexivno *jest* reflektované, pak tato bytostná jednota práva reflexe zakládá i omezuje, takže je třeba dodat, že reflektované samo je svou minulostí a budoucností. Nelze proto pochybovat o tom, že reflexivno, ačkoli je neustále překonává celistvost reflektovaného, jímž je ve způsobu nebytí, rozšiřuje svá práva apodiktčnosti na samu tuto celistvost, kterou *jest*. Descartův reflexivní objev, *cogito*, nesmí být omezován na infinitezimální okamžik. Tento závěr bylo ostatně možné učinit z toho, že *myšlení* je akt, který angažuje minulost a nechává se ovlivnit budoucnem. *Pochybuj*, tedy jsem, říká Descartes. Co by však zůstalo z jeho metodického pochybování,

kdyby bylo možné je omezit na okamžik? Zůstalo by možná zdržení se soudu. Toto zdržení však není pochybováním, nýbrž jen jeho nutnou strukturou. Aby existovalo pochybování, musí být zdržení se soudu motivováno nedostatečností důvodů ke stvrzení nebo popření, což odkazuje k minulosti, a je třeba v něm záměrně vytrvat až do chvíle, kdy se objeví nové prvky, což je již projekt budoucna. Pochybování se objevuje na pozadí předontologického rozumění tomu, co je *poznávání* a co vyžaduje pravda. Toto porozumění a tyto požadavky dávají pochybování veškerý jeho význam, angažují celou lidskou realitu i její bytí ve světě a předpokládají existenci určitého *předmětu* poznání a pochybování, tj. transcendentní setrvalost v universálním čase; pochybování je proto vázané *chováním*, jež představuje jeden ze způsobů, kterým lidská realita může být ve světě. Odhalit, že pochybuji, znamená již být před sebou samým v budoucnosti, jež v sobě skrývá cíl, konec a význam tohoto pochybování, ale znamená rovněž být za sebou samým v minulosti, jež skrývá motivy navozující pochybnosti a jejich fáze, a nakonec to znamená být vně sebe ve světě jako přítomnost u předmětu, o němž pochybuji. Totéž však platí pro každé reflexivní konstatování: čtu, sním, vnímám nebo jednám. Buď nás tato zjištění dovedou k tomu, že odepřeme reflexi apodiktickou evidenci, a tím se nejen původní poznání, jež mám o sobě samém, propadá do pravděpodobnosti, ale i moje existence se stává pouze pravděpodobnou, poněvadž moje okamžikové bytí není bytím, anebo je třeba nároky reflexe rozšířit na lidskou celistvost, tj. na minulost, budoucnost, přítomnost, i na předmět. Při reflexi se bytí pro sebe snaží uchopit sebe sama jako celistvost ve stálé nehotovosti. Afirmuje odhalení bytí, jež je pro sebe samo vlastním odhalením. Bytí pro sebe se však temporalizuje, a proto z toho plyne: 1. reflexe jako způsob bytí, který má bytí pro sebe, musí být jako temporalizace a je sama svou minulostí i budoucností; 2. reflexe ze své povahy rozšiřuje svá práva a svou jistotu až k možnostem, jimiž *jsem*, a až k minulosti, jíž *jsem byl*. Okamžikový předmět reflexe neuchopuje okamžikové reflexivno. To ale v žádném případě neznámá, že by reflexivno současně se svou budoucností znalo i budoucnost reflektovaného a že by zároveň se svou minulostí znalo i minulost toho vědomí, jež má poznat. Reflexivno a reflektované se právě naopak v jednotě svého bytí od sebe liší budoucností a minulostí. Budoucnost reflexivna je totiž celek vlastních možností, jimiž reflexivno má

být jako reflexivno. Nemůže proto obsahovat vědomí o budoucím reflektovaném. Totéž by platilo i o reflexivní minulosti, která je vposled založena v minulosti původního bytí pro sebe. Čerpá-li reflexe svůj význam z budoucnosti a z minulosti, pak jakožto přítomná svému unikání jest ek-statickým způsobem v celém průběhu tohoto unikání. Řečeno jinak, bytí pro sebe, které existuje na způsob reflexivního zdvojení jako bytí pro sebe, čerpá svůj smysl z těchto možností; v tomto smyslu můžeme říci, že reflexe je diasporický jev, ale jako *přítomnost u sebe* je přítomností přítomnou u všech svých ek-statických dimenzí. Lze namítnout, jak se tato reflexe, považovaná za apodiktickou, může dopustit četných omylů týkajících se právě té minulosti, kterou je oprávněna poznávat. Odpovídám, že se nedopouští ani jednoho toho omylu, pokud uchopuje minulost jako to, co prostupuje přítomnost v netematizované podobě. Řeknu-li: „Čtu, pochybuji, doufám apod.“, překonávám již značně svou přítomnost směrem k minulosti. V žádném z těchto případů se však nemohu mýlit. O apodikci reflexe nelze pochybovat, jestliže uchopuje právě tu minulost, která je pro reflektované vědomí, jímž má být. Mohu-li se však na druhé straně dopustit četných omylů při reflexivní rozpomínce na své city, nebo minulé myšlenky, pak protože se pohybují v rovině paměti: v tom okamžiku už *nejsem* svou minulostí, nýbrž minulost tematizují. Zde již nejde o reflexivní akt.

Reflexe je vědomí o *třech* ek-statických rozměrech. Je to non-thetické vědomí uplývání a thetické vědomí trvání. Minulost a přítomnost reflektovaného existují jako *kvazi-vnějšek* v tom smyslu, že se podržují nejen v jednotě určitého bytí pro sebe, které čerpá jejich bytí tím, že tímto bytím má být, ale i *pro* bytí pro sebe, které je od nich odděleno nicotou, a které třebaže existuje spolu s nimi v jednotě bytí, nemá být jejich bytím. Uplývání má tendenci *být* vnějškem rýsujícím se v imanenci. Čistá reflexe však odkrývá časovost pouze v její původní nesubstančnosti, v jejím odmítání být sebou, odkrývá možnosti *jako možnosti*, odlehčené svobodou bytí pro sebe, odhaluje přítomnost jako transcendentno, a jestliže minulost se reflexi jeví jako bytí v sobě, pak i to se děje na základě přítomnosti. Reflexe posléze odkrývá bytí pro sebe v jeho odcelistvené celistvosti jako nesrovnatelnou individualitu, již sama *jest* tak, že jí má být, jako „reflektované“ *par excellence*, jako bytí, které je *vždycky jen sebou*, ale sebou *vždycky* v distanci od sebe, v budoucnosti, v minulosti, ve

světě. Reflexe se zmocňuje časovosti, která se odhaluje jako jediný a nesouměřitelný způsob bytí ipseity, tj. jako dějinnost.

Psychologické trvání, jež známe a k němuž se běžně uchylujeme, je jakožto následnost uspořádaných časových forem opakem dějinnosti. Je totiž konkrétním tkanivem psychických prvků uplývání. Například tato radost je uspořádanou formou, která se objevuje po určitém smutku, před nímž jsem včera zakusil pokoření. Mezi těmito uplývajícími jednotkami – vlastnostmi, stavy a akty – se vytvářejí obecné vztahy „napřed“ a „potom“; těchto jednotek lze použít i k *datování*. Reflexivní vědomí člověka ve světě se tedy ve své každodenní existenci setkává s psychickými předměty, jež jsou, čím jsou, a jež se objevují na spojitě osnově naší časovosti jako vzorky a motivy na tapisérii a plynou jeden za druhým jako věci světa v universálním čase, tj. střídají se, aniž mezi sebou udržují jiné vztahy než čistě vnější relace následnosti. Mluví-li se o radosti, kterou *mám* nebo kterou *jsem měl*, říká se, že je to *moje* radost, jako bych byl jejím nositel a ona se odrážela ode mne, jako se Spinozovy konečné mody odrážejí od pozadí atributu. Dokonce se říká, že *zakouším* tuto radost, jako by se vtiskla do tkaniva mé temporalizace, nebo, jinak řečeno, jako by přítomnost těchto pocitů, představ a stavů byla určitým *navštívením*. Toto psychické plynutí tvořené konkrétním proudem autonomních složek, psychických *faktů*, faktů vědomí, nemůžeme nazvat iluzí. Právě jejich realita je předmětem psychologie, a ostatně na úrovni psychických faktů se prakticky utvářejí konkrétní vztahy mezi lidmi, jejich požadavky, žárlivosti, nevraživosti, podněty, zápas, lsti apod. Nicméně je nemyslitelné, aby bytí pro sebe, jež se svým vynořováním historizuje, *bylo samo* těmito vlastnostmi, stavy a akty. Jednota jeho bytí by se totiž rozplynula v mnohosti existujících, z nichž každé by bylo vnější vůči ostatním, a ontologický problém časovosti by se objevil znovu, tentokrát bychom však už neměli prostředky k jeho vyřešení, neboť může-li bytí pro sebe být svou vlastní minulostí, bylo by absurdní požadovat od mé radosti, aby byla smutkem, který ji předcházela, být v modalitě „nebytí“. Psychologové podávají deformovanou představu o této ek-statické existenci, když tvrdí, že psychická fakta jsou navzájem relativní a že úder hromu slyšený po dlouhém tichu se chápe jako „úder hromu po dlouhém tichu“. Zní téměř přesvědčivě, ale psychologové opomněli tuto relativitu vysvětlit v následnosti, protože ji zbavili veškerého ontologic-

kého základu. Chápeme-li bytí pro sebe v jeho dějinnosti, pak se psychické trvání ztrácí, a stavy, vlastnosti i akty mizí a uvolňují místo bytí pro sebe jako takovému, jež není ničím jiným než jedinečnou individualitou, jejíž proces historizace je nedělitelný. Tento proces plyne, přivoláván z nitra budoucnosti, zatížen minulostí, jíž byl, historizuje svou ipseitu a víme, že primárně čili nereflektovaně je vědomím o světě, a ne o sobě. Vlastnosti a stavy nemohou být proto nějaká bytí v jeho bytí v tom smyslu, že například jednota uplývání, kterou tvoří radost, by byla obsahem anebo faktem vědomí; existují jen vnitřní nepozicionální zabarvení, které jsou tímto vědomím pro sebe, a proto je nelze uchopit vně tohoto bytí.

Máme tedy co do činění se dvěma časovostmi: s původní časovostí, jejíž *jsme* temporalizací, a s psychickou časovostí, jež se jeví neslučitelná se způsobem bytí naší bytosti a zároveň jako intersubjektivní realita, předmět vědy, cíl lidských činností například v tom smyslu, kdy dělám vše proto, abych „se zalíbil Anně“, abych „jí *dal lásku* ke mně“. Tato zjevně *odvozená* psychická časovost nemůže mít přímý původ v původní časovosti, jež konstituuje sebe samu. Psychická časovost však nedokáže konstituovat sebe samu. Psychická časovost nedokáže konstituovat sebe samu, protože je pouze sukcesivním řádem fakt. Psychická časovost se totiž neodhaluje nereflektovanému „pro sebe“, jež je pouhou ek-statickou přítomností ve světě, ale až reflexi, která jí má konstituovat. Jak to však reflexe zvládne, je-li je jen čistým a jednoduchým odhalením dějinnosti, kterou jest?

V této souvislosti je proto nutné rozlišovat čistou reflexi od nečisté, konstituující: nečistá reflexe totiž vytváří následnost psychických faktů neboli *psyché*. V každodenním životě na prvním místě vystupuje nečistá neboli konstituující reflexe, jakkoli v sobě obsahuje ještě čistou reflexi jako svou původní strukturu. Čisté reflexe lze dosáhnout až později modifikací, kterou uskutečňuje sama na sobě a která je formou katarze. Na tomto místě nám nejde o popis motivace a struktury této katarze, nýbrž o popis nečisté reflexe, u které vytváří a odhaluje psychickou časovost.

Viděli jsme, že reflexe je tím bytím, u něhož bytí pro sebe má být sobě tím, čím je. Reflexe není nahodilé vynoření v čisté nerozlišenosti bytí, nýbrž se děje v perspektivě jistého „*pro...*“ Viděli jsme rovněž, že bytí pro sebe je bytím, které je ve svém bytí základem

určitého „*pro...*“ Význam reflexe je tedy její bytí „*pro...*“ Reflexivno je reflektované, jež se samo nicuje, aby se uchopilo. Má-li být reflexivno reflektovaným, uniká bytí pro sebe, jímž je jakožto reflexivno, které být má. Kdyby však bytí mělo být pouze reflektovaným, unikalo by bytí pro sebe a znovu ho nalézalo; bytí pro sebe je všude odsouzeno k tomu, aby bylo bytím pro sebe, ať se afikuje jakkoli. Právě toto vše odkrývá čistá reflexe. Nečistá reflexe, která je primárním a spontánním (ne však *původním*) pohybem, je určena k tomu, aby byla reflektovaným jako bytí v sobě. Motivace nečisté reflexe v sobě obsahuje dvojí pohyb, který jsme již popsali jako interiorizaci a objektivaci: uchopit reflektované jako bytí v sobě a učinit se tímto bytím v sobě, které uchopuje. Nečistá reflexe může uchopit reflektované jedině v okruhu ipseity, kde je v bezprostředním vztahu k bytí v sobě, jímž má být. Toto bytí v sobě, jímž má být, je *reflektované*, pokud se ho reflexivno snaží uchopit jako jsoucí v sobě. To znamená, že existují tři formy v nečisté reflexi: reflexivno, reflektované a bytí v sobě, jímž reflexivno má být, kdyby toto bytí v sobě bylo reflektovaným a nebylo ničím jiným než oním „*pro*“ vzhledem k fenoménu reflexe. Toto bytí v sobě se rýsuje za reflektovaným pro sebe reflexí, která prochází reflektovaným, aby ho uchopila a založila, takže je jakoby projekcí reflektovaného bytí pro sebe v bytí v sobě jakožto význam; jeho bytím vůbec není bytí, nýbrž *byvší bytí* jako nicota. Je reflektovaným jako čistý předmět pro reflexivno. Zaujme-li reflexe stanovisko k reflexivnu a vystoupí-li z této bleskové intuice bez reliéfu, kde reflektované se dává aperspektivně reflexivnu, klade-li se jako to, co není reflektované, a určí-li, *čím je*, pak reflexe odhalí bytí v sobě, které lze za reflektovaným určit a kvalifikovat. Toto transcendentní bytí v sobě neboli stín reflektovaného v bytí je právě tím, čím reflexivno *být má*, neboť je tím, čím je reflektované. Nesplývá ani s hodnotou reflektovaného, které se dává reflexi v celistvém a nediferencovaném názoru, ani s hodnotou, která prostupuje reflexivno jako non-thetická nepřítomnost a jako ono „*pro...*“ příslušné k reflexivnímu vědomí, pokud je tím vědomím sebe, které sebe neklade. Je to nutný objekt každé reflexe; má-li se objevit, stačí, aby se reflexe obrátila k reflektovanému jako objektu: tímto rozhodnutím začne reflexe nazírat reflektované jako objekt, a takto se objeví bytí v sobě jako transcendentní objektivace reflektovaného. Výkon, kterým reflexe uchopí reflektované jako objekt je: 1. kladením reflexivního

jako to, co *není* reflektované; 2. zaujetím perspektivy vůči reflektovanému. Ve skutečnosti však jsou oba tyto momenty jedním, protože konkrétní negace, kterou je reflexivno ve vztahu k reflektovanému, se projevuje právě zaujmutím určité perspektivy. Objektivující akt je přísňým prodloužením reflexivního zdvojení, neboť toto zdvojení se tvoří prohloubením nicoty, oddělující odraz od odrážejícího. Objektivace přejímá reflexivní pohyb, jako by nebyl reflektovaný, aby se reflektované objevilo jako objekt pro reflexivno. Tato reflexe však není upřímná: ačkoli se zdá, že přetíná pouto, které spojuje reflektované s reflexivním, ačkoli zdánlivě prohlašuje, že reflexivno *není* reflektovaným na způsob „nebýt tím, čím není“, a ačkoli v původním vystoupení reflexivity reflexivno *není* reflektovaným na způsob „nebýt tím, čím je“, je tomu tak jen proto, aby nakonec znovu převzala afirmaci identity a o tomto bytí v sobě řekla, právě *to* „jsem já“. Reflexe je neupřímná, protože se konstituuje jako odhalení *předmětu, kterým jsem*. Na druhé straně však toto radikální nicování není reálnou a metafyzickou událostí: reálnou událostí je třetí proces nicování, a tím je *bytí pro druhého*. Nečistá reflexe je nevydařenou snahou bytí pro sebe stát se *druhým*, ale *zůstat přítom sebou*. Transcendentní předmět, který se objevil za reflektovaným bytím pro sebe, je jediným bytím, o němž by reflexivno mohlo v tomto smyslu říci, že *jím není*. Je to však stín bytí. Je byvší a reflexivno, jím být má, aby jím nebylo. Tento stín bytí, který je nutným a neustálým korelátém nečisté reflexe, zkoumá psycholog jako *psychický fakt*. Psychický fakt je tedy stínem reflektovaného, pokud jím reflexivno má ek-staticky být ve způsobu nebytí. Reflexe je tedy nečistá, když se vydává za „názor bytí pro sebe v bytí v sobě“; nečisté reflexi se neodhaluje časová a nesubstanční dějinnost reflektovaného, nýbrž substancialita organizovaných forem časového uplývání vně reflektovaného. Jednota těchto virtuálních bytí se nazývá *psychickým životem* čili *psychičnem*, což je virtuální a transcendentní bytí v sobě, spjaté s temporalizací bytí pro sebe. Čistá reflexe je vždycky jen kvazi-poznáním; reflexivní poznání se však může týkat jen psychična. Je přirozené, že v každém psychickém objektu lze nalézt znaky reálného předmětu reflexe, ale tyto rysy jsou degradovány v bytí v sobě. Stručný apriorní popis psychična nás vede k těmto závěrům: 1. *psychičnem* rozumíme *ego*, jeho stavy, vlastnosti a akty. *Ego* v gramatickém tvaru *já* a *jáství* představuje naši *osobu* jako

transcendentní psychickou jednotku. Její popis jsme podali jinde. Jako *ego* jsme faktickými i právními subjekty, aktivními, volnými a pasivními činiteli i možnými předměty hodnotících soudů nebo odpovědnosti.

Ego se svými vlastnostmi představuje soubor našich virtualit, skrytostí a mohutností, tvořících náš charakter a naše zvyky (ve smyslu řeckého ἕξις). Být rozzlobený, pracovitý, žárlivý, ctižádostivý, smyslný apod. je „kvalita“. Existují však také kvality jiného druhu, *návyky*, jejichž původcem je naše historie: mohu být zestárlý, unavený, zakyslý, sebevědomý, mohu se sobě jevit jako ten, kdo získal jistotu díky úspěchu, nebo naopak, jako ten, kdo si pomalu osvojil záliby, zvyklosti a sexuální chorého člověka, protože prodělal dlouhou nemoc.

Zatímco kvality se dávají „v potenci“, stavy se dávají jako existující v aktu. Nenávisť, láska a žárlivost jsou stavy. Nemoc, kterou nemocný chápe jako psycho-fyziologickou realitu, je stav. Rovněž tak se mnoho charakteristik, přicházejících ke mně zvnějšku, může stát *stavem*, pokud je prožívám: nepřítomnost (ve vztahu k určité osobě), exil, potupa, triumf jsou stavy. Je zřejmé, v čem se kvality liší od stavu: po mém včerejším hněvu zůstala moje „popudlivost“ jako prostá latentní dispozice, jež mě může kdykoli přivést do hněvu. Oproti tomu moje nenávisť i po Petrově činu a odporu, který jsem k němu pocítil, přežívá jako *aktuální* realita, ačkoli moje myšlení se nyní zaměstnává jiným předmětem. Kvalita je navíc vrozená nebo získaná duševní dispozice, jež rovněž *kvalifikuje* mou osobu. Stav je oproti tomu mnohem nahodilejší a kontingentnější: je to *něco, co se mi přihází*. Existují ovšem i prostředkující stadia mezi stavy a vlastnostmi: např. nenávisť, kterou choval Pozzo di Borgo k Napoleonovi, byla podstatnou složkou Pozzovy *osoby*, ačkoli fakticky existovala a vyjadřovala kontingentní afektivní vztah mezi Pozzem a Napoleonem I.

Akry je třeba rozumět veškerou syntetickou aktivitu osoby, tj. jakékoli užívání prostředků k dosažení cílů, ne však tak, že by bytí pro sebe bylo svými vlastními možnostmi, nýbrž tak, že akt představuje transcendentní psychickou syntézu, která musí být prožívána. Boxerův trénink je aktem, protože přečnivá a podepírá bytí pro sebe, které se v tomto tréninku a skrze něj realizuje. Stejně je tomu s vědcovým výzkumem, umělcovou přípravou a politikovou voleb-

ní kampaní. Akt jako psychické bytí ve všech těchto případech představuje transcendentní existenci a objektivní stránku vztahu bytí pro sebe ke světu.

2. *Psychično* se dává výlučně speciální kategorii poznávacích aktů: aktům reflexivního bytí pro sebe.

V rovině nereflektovaného je bytí pro sebe svými vlastními možnostmi non-theticky; jeho možnosti jsou možnou přítomností na světě vně daného stavu světa, a proto se skrže ně theticky, ne však tematicky, objevuje stav světa, který je synteticky spjatý s daným stavem. Modifikace, jež je nutné přinést světu, se tedy nabízejí theticky v přítomných věcech jako objektivní potenciality, které se mají uskutečnit tím, že si vypůjčí naše tělo jako nástroj své realizace. Rozhňevaný člověk vidí na tváři protivníka objektivní kvality přivolávající ránu pěstí. Odtud výrazy „tvář pro facky“ nebo „brada přitahující rány“ atd. Naše tělo se až tady objevuje jako prostředkující médium. Skrže ně se má uskutečnit určitá potencialita věcí (nápoj k vypití, připravená pomoc, škodná, již je nutné zneškodnit apod.); reflexe, která se mezitím vynořuje, uchopuje ontologický vztah bytí pro sebe k jeho možnostem jako objekt. Akt se tedy objevuje jako virtuální předmět reflexivního vědomí. Nemohu proto mít současně a na stejné úrovni vědomí o Petrovi a o svém přátelství k němu, neboť obě tyto existence jsou neustále odloučeny stěnou bytí pro sebe. Bytí pro sebe samo je pak skrytou realitou; v případě nereflektovaného vědomí jest non-theticky a mizí před objektem světa a jeho potencialitami. Objeví-li se však reflexe, je bytí pro sebe překonáno k virtuálnímu objektu, jímž má reflexivno být. Jen *čisté* reflexivní vědomí může odhalit reflektované bytí pro sebe v jeho realitě. Uspořádanou celistvost těchto virtuálních a transcendentních existujících, tvořících stálý doprovod nečisté reflexe, nazýváme *psychikou*: jsou přirozeným předmětem *psychologických* zkoumání.

3. Předměty, bytí i jen virtuální, nejsou abstrakta, protože reflexivno je neintenduje prázdňným způsobem, nýbrž dávají se jako konkrétní bytí v sobě, kterým má být reflexivno za reflektovaným. *Evidenci* nazýváme bezprostřední a „osobní“ přítomnost nenávisti, exilu či metodického pochybování u reflexivního bytí pro sebe. O tom, že tato přítomnost existuje, se přesvědčíme, připomeneme-li si svou osobní zkušenost, když jsme se například snažili si připomenout vyhaslou lásku nebo určitou intelektuální atmosféru, kterou jsme kdysi

prožili. V těchto případech jsme si jasně uvědomovali, že intendujeme tyto různé předměty *prázdňným způsobem*. Mohli jsme je nějak zvláště pojmenovat nebo se pokusit o jejich literární popis, ale věděli jsme, že zde nejsou. U živé lásky také existují přestávky, za nichž *víme*, že milujeme, ale *ne cítíme* to. Tyto „výpadky srdce“ skvěle popsal Proust. Oproti tomu se lze lásky zmocnit plně a uvažovat o ní. K tomu je však třeba zvláštního způsobu bytí reflektovaného bytí pro sebe. Svě přátelství k Petrovi mohu uchopit skrže svou sympatií ve chvíli, kdy se tato sympatie stala reflektovaným předmětem reflexivního vědomí. Tyto vlastnosti, stavy nebo akty lze zpřítomnit jen tak, že je nazřeme reflektovaným vědomím, jehož jsou stínem a objektivací v nějakém bytí v sobě.

Možnost zpřítomnění lásky dokazuje lépe než všechny argumenty transcenci psychična. Odhalím-li najednou svou lásku, když ji *spatřím*, uvědomuji si zároveň, že je *před* mým vědomím. Mohu k ní zaujmout různá stanoviska a hodnotit ji, ale nejsem v ní angažován jako reflexivno v reflektovaném. Proto ji nazírám jako něco, co *není* pro sebe. Je mnohokrát těžší, neprůhlednější a hutnější než absolutní průzračnost vědomí. Proto i *evidence*, se kterou se psychično dává nazírání nečisté reflexe, není apodiktická. Mezi budoucností reflektovaného bytí pro sebe neustále nahlodávaného mou svobodou a hutnou i hrozivou budoucností mé lásky existuje posun, který *lásce* právě dává smysl. Kdybych si totiž v psychickém předmětu neuvědomoval jeho budoucnost lásky jako uzavřenou, byla by to ještě láska? Nesklouzla by na úroveň *rozmaru*? A neangažuje rozmar sám budoucnost, pokud chce zůstat rozmarem a nezměnit se v lásku? Stále nicovaná budoucnost bytí pro sebe tak brání každému určení bytí v sobě konkrétního bytí pro sebe jakožto bytí, které miluje nebo nenávidí; promítnutý stín reflektovaného bytí pro sebe má přirozeně budoucnost degradovanou v bytí v sobě a tato budoucnost je těsně spjata s promítnutým stínem, určujíc jeho smysl. Psychický soubor se svou budoucností a v souvislosti s neustálým nicováním svých reflektovaných budoucností zůstává jen *pravděpodobný*. Nesmíme to ovšem chápat jako vnější kvalitu, která by přicházela ze vztahu k mému poznání a která by se mohla v příhodném okamžiku změnit v jistotu, nýbrž jako ontologickou charakteristiku.

4. Psychický objekt jakožto stín reflektovaného bytí pro sebe má slabší charakteristické znaky vědomí. Objevuje se jako hotová

a pravděpodobná celistvost tam, kde bytí pro sebe existuje v diasporické jednotě odcelistvené celistvosti. To znamená, že psychično nazírané ve třech ek-statických rozměrech časovosti se jeví jako konstituované syntézou minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Láska nebo nějaký podnik jsou uspořádanou jednotou těchto tří rozměrů. Nestačí totiž říci, že láska „má“ budoucnost, jako by budoucnost byla něčím vnějším u předmětu, který charakterizuje; budoucnost je součástí organizované formy plynutí „lásky“, protože lásce dává smysl její bytí v budoucnosti. Psychično však je bytí v sobě, a proto jeho přítomnost nemůže být únikem a budoucnost pouhou možností. V těchto formách plynutí má naprostou přednost minulost, která je tím, čím *bylo* bytí pro sebe, a jež už předpokládá proměnu bytí pro sebe v bytí v sobě. Reflexivno promítá psychično s jeho třemi časovými dimenzemi, ale vytváří tyto tři dimenze jedině z toho, čím reflektované *bylo*. Budoucnost už *je*: jak jinak by totiž moje láska mohla být láskou? Není však ještě *dána*: je to jen „teď“, které prozatím není odhaleno. Ztrácí tedy charakter *možnosti, kterou mám být*: moje láska a moje radost *nemají být* svou budoucností, protože už *jsou* v klidné lhostejnosti vedle sebe, jako je toto plnicí pero perem a zároveň i vedle ležícím ochranným krytem. Obdobně je i přítomnost uchopena ve své reálné kvalitě bytí zde. Toto bytí zde je však konstituováno jako *byvší* zde. Přítomnost je celá reálně zde jakožto plná. Je to „teď“, které okamžik přináší a odnáší jako hotový šat, je to karta vypadávající ze hry a znovu se do ní navracející. Při přechodu z budoucnosti do přítomnosti a z přítomnosti do minulosti není „teď“ podrobena žádné modifikaci, protože přítomnost, ať je nebo není budoucí, je již minulostí. Dobře je to vidět na naivních snahách psychologů dovolávat se nevědomí při rozlišování tří „teď“ u psychična: přítomným nazývají totiž to „teď“, které je přítomné u vědomí. Ona „teď“, která přešla do budoucnosti, mají úplně stejné charakteristické znaky, ale čekají ve spánku nevědomí, a když je uchopujeme v tomto nediferencovaném prostředí, nedokážeme u nich rozlišit minulost od budoucnosti: vzpomínka přežívající v nevědomí je „teď“ minulé a zároveň i „teď“ budoucí, pokud čeká, až ji přivoláme. Psychická forma je již hotová, je minulostí a budoucností v modalitě toho, co *bylo*, ne toho, co *být má*. Jednotlivá „teď“, z nichž se skládá, musí projít křtem vědomí, než se vrátí do minulosti.

Z toho plyne, že v psychické formě koexistují dvě protikladné modalitě bytí: jednak ta, jež je *již hotová* a jeví se v soudržné jednotě organismu, jednak může existovat jen jako sled jednotlivých „teď“, z nichž každé má snahu oddělit se jako bytí v sobě. Moje radost přechází z jednoho okamžiku do druhého, neboť její budoucnost již existuje jako konečné vyústění a *daný* smysl jejího rozvoje, jako něco, co již „bylo“ v budoucnu, ne jako něco, co má teprve být.

Vnitřní soudržnost psychična není nic jiného než existenciální jednotu bytí pro sebe hypostazovaná v bytí o sobě. Návist se neskládá ze složek a není souborem způsobů chování a uvědomování, nýbrž se v nich dává jako časová jednotu jejich jevení bez částí. Existenciální jednotu bytí pro sebe však vysvětluje ek-statický charakter jeho bytí: má být v plně spontaneitě tím, čím bude. Psychično je naopak „byvší“. Nedokáže se proto samo od sebe určovat k existenci. Před reflexivnem je podržuje určitá setrvačnost, a psychologové proto často zdůrazňují jeho patologický charakter. V tomto smyslu může Descartes mluvit o „vášních duše“; přestože psychično není na stejné úrovni bytí jako světská existující, v důsledku této setrvačnosti na ně lze nahlížet, jako by bylo v relaci s těmito existujícími. Láska je daná tak, jako by byla „vyvolána“ milovaným objektem. Naprostá soudržnost psychické formy je neuchopitelná, nemá totiž být touto soudržností, protože není svou vlastní syntézou, a protože tato jednotu má charakter určité danosti. Je-li návist daným sledem hotových a inertních „teď“, objevujeme v ní zárodek dělitelnosti do nekonečna. Tato dělitelnost je však zastřena a popřena, neboť psychično je objektivací ontologické jednoty bytí pro sebe. Odtud zvláštní druh *magické* soudržnosti mezi sledem jednotlivých „teď“ návisti, vystupujících jako *části* jen proto, aby ihned negovaly svou vnějškovost. Tuto dvojznačnost vědomí, které trvá a které je „mnohostí vzájemného prostupování“, zdůrazňuje ve své teorii právě Bergson. Proniká k psychičnu, ne však k vědomí jako být pro sebe. Co vlastně znamená vzájemné prostupování? Ne apriorní nepřítomnost každé dělitelnosti. Vzájemné prostupování je možné jen mezi částmi. Jenomže tyto části, které by se *de iure* měly znovu vrátit do svého oddělení, se slévají jedny s druhými prostřednictvím magické soudržnosti, kterou nelze vysvětlit, a toto absolutní plynutí se vzpírá analýze. Bergson se vůbec nepokouší tuto kvalitu psychična založit na absolutní struktuře bytí pro sebe; pouze ji konstatuje jako danost:

fakt, že psychično je vnitřní mnohost, odhaluje prostá „intuice“. Její setrvačný charakter, její charakter pasivního data, zdůrazňuje ještě okolnost, že existuje, aniž by byla *pro* vědomí, ať thetické či nikoli. Existuje, aniž by byla vědomím bytí, neboť člověk v přirozeném postoji ji vůbec nevidí a k jejímu uchopení je nezbytná „intuice“. Vždyť i předměty světa mohou existovat, aniž je vidíme; objevit se nám mohou, až když si opatříme potřebné nástroje k jejich odhalení. Charakteristické rysy psychického trvání jsou pro Bergsona pouze kontingentním zkušenostním faktem. Jsou takové, jak se s nimi setkáváme, toť vše. Psychická časovost je tedy interní datum – velmi blízké bergsonovskému trvání –, jež je podrobena vnitřní soudržnosti, aniž ji vytváří, a je nepřetržitě temporalizováno, aniž se temporalizuje. Faktické, iracionální a magické prostupování prvků, jež *nejsou* vůbec spojeny ek-statickým vztahem bytí, můžeme přirovnat pouze k magickému uhrnutí na dálku a zakrývá celý soubor již hotových „teď“. Tyto charakteristické znaky nejsou důsledkem psychologických omylů nebo nedostatkem poznání, ale konstitutivními momenty psychické časovosti, je to hypostáze původní časovosti. Absolutní jednota psychična je totiž projekce ontologické a ek-statické jednoty bytí pro sebe. Tato projekce se však odehrává v bytí v sobě, jež je, čím jest, v blízkosti identična, v níž není žádná distance, takže ek-statická jednota se drobí do nekonečného množství „teď“, která jsou tím, čím jsou, a právě proto mají sklon oddělovat se do své identity v sobě. Svou účastí na bytí pro sebe i na bytí v sobě tak psychická časovost obsahuje nepřekonatelný rozpor. To nepřekvapuje, protože jako produkt nečisté reflexe je přirozeně něčím, čím není, a není, čím byla.

Ještě nápadnější to je, zkoumáme-li vzájemné vztahy psychických forem uvnitř psychického času. Poznamenejme nejprve, že vzájemné prostupování skutečně ovládá vztahy mezi city např. v rámci určité složité psychické formy. Všichni známe city přátelství s nádechem závidy a zamilovaná kamarádství přes všechnu úctu „prosycená“ záští, jak je často popisují romanopisci. Také víme, že na přátelství s nádechem závidy pohlížíme jako na šálek kávy s kapkou mléka. Tato aproximace je však nepochybně velmi hrubá. Přesto je jisté, že zamilované přátelství není pouhou specifikací obecného typu přátelství v tom smyslu, v jakém je rovnoramenný trojúhelník jen specifickým případem obecného trojúhelníku. Přátelství se dává tak, jako by

celé bylo prostoupeno celou láskou, a přesto není láskou a nezmění se v lásku, nemá-li ztratit autonomii přátelství. Vytváří se však zde setrvačný a řečí nepojmenovatelný objekt v sobě, kdy láska ve své autonomii a ve svém bytí v sobě magicky prostupuje celým přátelstvím, jako noha prochází celým mořem ve stoické σύγκρισις. Psychické procesy však implikují i působení na dálku ranějších forem na formy pozdější. Nesmíme si představovat tato působení na dálku jako jednoduchou kauzalitu, jak s ní pracuje například klasická mechanika, předpokládající existenci zcela interního pohybuujícího se tělesa uzavřeného do okamžiku. Toto působení si nesmíme ani představovat jako fyzikální kauzalitu podle vzoru Stuarta Milla, který ji definoval jako stálý a nepodmíněný sled dvou stavů, z nichž každý ve svém vlastním bytí vylučuje druhý. Je-li psychično objektivací bytí pro sebe, má sníženou spontaneitu, jež se chápe jako vnitřní kvalita, je dána jeho formou a je nerozlučně spjata s jeho schopností soudržnosti.

Nemůže se proto projevovat jako *výsledek* formy v přísném slova smyslu. Na druhé straně se však tato spontaneita sama nedokáže určit v existenci, poněvadž je uchopena jen jako určení jednoho daného existujícího mezi jinými. Z toho plyne, že ranější forma má v distanci přivodit jinou formu téže povahy, která se spontánně uspořádá jako forma plynutí. Není zde žádné bytí, které by mělo být svou budoucností a minulostí, nýbrž jen posloupnost minulých, přítomných a budoucích forem, které však všechny existují v modu „byvšího“ a na dálku je vzájemně ovlivňují. Tento vliv se projevuje buď prostupováním nebo motivací. V prvním případě reflexivno uchopuje dva psychické objekty jako objekt jediný, ačkoli zprvu byly dány odděleně. Z toho plyne, že zde máme nový psychický předmět, jehož každá charakteristika bude syntézou charakteristických znaků obou předmětů, anebo o sobě nepochopitelný objekt, který se dává jako celek jednoho objektu a zároveň i jako celek druhého objektu, aniž se přitom některý z nich nějak změnil. Při motivaci oproti tomu oba objekty zůstávají na svém místě. Poněvadž pak je psychický objekt organizovaná forma s mnohostí vzájemného prostupování, plyne z toho, že může působit na jiný celý předmět jen jako celek. Odtud totální působení na dálku a magický vliv jednoho psychického objektu na druhý. Pokoření, kterého se mi dostalo včera, motivuje například zcela mou náladu dnešního rána. Marné pokusy intelektua-

listických psychologů, snažících se intelektuální analýzou redukovat působení na dálku na rozumem pochopitelnou kauzalitu – ačkoli setrvávají na psychické úrovni – jsou nejmýlnějším dokladem toho, že je zcela magické a iracionální povahy. Proust se intelektuálním rozbořením neustále snaží v časovém sledu psychických stavů mezi nimi nalézt vazby racionální kauzality. Svými analýzami nám však může nabídnout jen výsledky, jako je tento:

„Jakmile si totiž dovedl Odettu bez odporu představit, jakmile zas viděl v jejím úsměvu dobrotu a jakmile již to nebyla jen žárlivost, která přidávala k jeho lásce tu touhu každému jinému Odettu vyrvat, měnila se tato láska zas hlavně v zalíbení v emocích, jež u něho Odette svou osobou vzbuzovala, ve slast, již cítil, obdivoval-li se jako podívané nebo zkoumal-li jako jev, jak někdy zvedá oči, jak formuje některý úsměv nebo intonaci svého hlasu. A ta slast, odlišná ode všech jiných, v něm nakonec vytvořila potřebu ukojitelnou jedině Odettinou přítomností nebo jejími dopisy... Tak samy chemické reakce jeho choroby působily, že když svou lásku změnil v žárlivost, začínal zas produkovat něhu k Odettě a soucit s ní.“³³

Tento text se očividně týká psychična. Vidíme v něm individualizované a svou povahou oddělené city, které na sebe vzájemně působí. Proust se však snaží vyjasnit jejich působení a roztrždit je v naději, že se takto stanou pochopitelné alternativy, jimiž Swann musí projít. Neomezuje se na popis konstatování, která mohl učinit sám (na přechod od nenávislné žárlivosti k něžné lásce „zakolísáním“), nýbrž chce vysvětlit tato konstatování.

K jakým výsledkům jsme touto analýzou dospěli? Překonali jsme nepochopitelnost psychična? Není těžké postřehnout, že poněkud libovolná redukce velkých psychických forem na jednodušší prvky naopak prozrazuje magickou iracionalitu vzájemného vztahu psychických objektů. Jak může žárlivost „přimísit“ k lásce „touhu unést ji komukoli jinému“? Jak tato touha přimísená k lásce (jde stále o kapku mléka „přimísenou“ ke kávě) jí zabrání v tom, aby se znovu

³³ M. Proust, *Hledání ztraceného času*, I: *Svět Swannových*, přel. P. Voskovec, Praha 1979, str. 281. Kurz. J.-P. S.

stala „chutí k pocitům, jež v něm vyvolala Odettina bytost“? Jak může slast rozněcovat touhu? Jak láska vytváří žárlivost, která zase k ní přimísí touhu unést Odettu komukoli jinému? Jak po vysvobození z této touhy znovu zplodí něhu? Proust se zde pokouší vybudovat symbolický „chemismus“, ale chemické obrazy, jichž používá, jen zastírají iracionální motivy a jednání. Mechanický výklad totiž psychično víc neobjasňuje, a navíc zcela deformuje jeho pravou povahu. Mechanističtí interpreti se totiž nedokážou vyhnout tomu, aby mezi psychickými stavy neukázali zvláštní, skoro mezilidské vztahy (vytvářet, vyvolat, přimísit), jako by psychické objekty byly živé. Intelektualistický rozbor naráží u Proustových popisů každou chvíli na své meze: rozkládat a třídít může jen na povrchu a na pozadí naprosté iracionality. Je nutné přestat s redukováním iracionální psychické kauzality na něco jiného: tato kauzalita je degradací ek-statického bytí pro sebe, jež je svým bytím v distanci od sebe na magično v bytí v sobě, jež je na svém místě tím, čím je. Magické působení do dálky je nutným důsledkem uvolnění pout bytí. Psycholog musí při zkoumání psychického světa popsat tato iracionální pouta a učinit je východiskem.

Reflexivní vědomí se totiž konstituuje jako vědomí o trvání, a takto se psychické trvání objevuje ve vědomí. Psychická časovost jako projekce do bytí v sobě původní časovosti je virtuálním bytím, jehož fantomatické plynutí nepřetržitě doprovází ek-statickou temporalizaci vědomí, pokud je uchopena reflexí. Zcela se však ztrácí, když vědomí zůstává na úrovni nereflektovaného nebo když se nečistá reflexe očistí. Psychická časovost se podobá původní časovosti v tom, že se objevuje jako způsob bytí konkrétních předmětů, a ne jako předem stanovený rámec nebo pravidlo. Psychická časovost je jen souborem složeným z časových objektů. Podstatný rozdíl od původní časovosti je však v tom, že psychická časovost je, kdežto původní časovost se temporalizuje. Může být proto konstituována jen s minulostí, a budoucnost může být jen minulostí, která přijde po nynější minulosti, takže prázdná forma „napřed-potom“ je hypostazována a řídí vztahy mezi rovněž minulými předměty. Psychické trvání, jež nemůže být sebou samým a od sebe, musí neustále být „byvším“. Psychická časovost se skládá ze souboru minulých „ted“, jež zůstávají na svém určeném místě, ale ovlivňují se na dálku v celé své ce-listivosti. Přitom neustále kolísá mezi mnohostí juxtapozice a abso-

lutní soudržností ek-statického bytí pro sebe. Proto je zde velmi nápadná obdoba s magickým trváním bergsonismu. Ocitneme-li se na úrovni nečisté reflexe, jež se snaží určit bytí, jímž jsem, objeví se před námi celý svět zalidňující tuto časovost. Tento svět, virtuální přítomnost, pravděpodobný předmět mé reflexivní intence, je psychickým světem nebo psychikou. Jeho existence je v jistém smyslu čistě ideální. V jiném smyslu je, neboť je jako „byvší“, poněvadž se odhaluje mému vědomí. Je mým stínem, je tím, co se mi odhaluje, když se *chci vidět*. Tento fantomatický svět existuje jako *reálná situace* bytí pro sebe a na jejím základě se bytí pro sebe určuje být tím, čím být má: nepůjdu k určité osobě „z důvodu“ antipatie, již k ní pociťuji; rozhoduji se pro určité jednání s přihlédnutím ke své zášti nebo ke své lásce; odmítám mluvit o politice, protože znám svůj vznětlivý temperament a nechci se rozčílit. S tímto transcendentním světem, uloženým v nekonečném dění antidějinné lhostejnosti, se právě konstituuje „vnitřní“ či „kvalitativní“ časovost jako virtuální jednota bytí, jež je objektivací původní časovosti v bytí v sobě. Objevuje se tu první náznak „vnějšku“: bytí pro sebe se vidí, jako by poskytovalo vnějšek svému vlastnímu pohledu. Tento vnějšek je však pouze virtuální. Později ještě uvidíme, jak „bytí pro druhého“ *realizuje* nástin tohoto „vnějšku“.

Třetí kapitola Transcendence

Abychom podali co nejuplněji popis bytí pro sebe, zvolili jsme si jako vodítko zkoumání negativních způsobů chování. Viděli jsme, že neustálá možnost nebytí vně i uvnitř nás je podmínkou otázek, jež můžeme položit, a odpovědí na ně. Nešlo nám jen o odhalení negativních struktur bytí pro sebe. Hned v Úvodu jsme narazili na problém, který jsme chtěli vyřešit: jaký je původní vztah lidské reality k bytí fenoménů nebo k bytí v sobě. Od samého začátku jsme museli odmítnout realistické i idealistické řešení. Ukázalo se, že transcendentní bytí nemůže nijak působit na vědomí a že ani vědomí nedokáže „konstruovat“ transcendentno objektivováním prvků převzatých ze své subjektivity. V důsledku toho jsme pochopili, že původní vztah k bytí nemůže být vnějším vztahem, který by sjednocoval dvě původně oddělené substance. „Vztah oblastí bytí je primární a je součástí samé struktury těchto bytí,“ řekli jsme. Odhalili jsme konkrétno jako syntetickou celistvost, jejíž vědomí jako fenomén konstituuje jen spojení. Je-li však vědomí zkoumané odděleně v jistém smyslu abstrakcí, jakou jsou obdobně abstrakcí i fenomény – včetně fenoménu bytí –, neboť nemohou existovat jako fenomény, aniž se *jeví* určitému vědomí, pak oproti tomu bytí fenoménů, tj. bytí v sobě, jež je tím, čím je, za abstrakci pokládáno být nemůže. Ke svému bytí nepotřebuje nic jiného než sebe samo a odkazuje jen na sebe. Náš popis bytí pro sebe nám na druhé straně naopak ukázal, jak velice je vzdáleno od substance a od bytí v sobě. Viděli jsme, že je svým vlastním nicováním a že může existovat jen jako ontologická jednota svých ek-stazí. Má-li tedy být vztah mezi bytím pro sebe a bytím v sobě původně konstitutivní pro samo bytí, jež vstupuje do vztahu, pak není konstitutivní pro bytí v sobě, nýbrž pro bytí pro sebe. A právě v bytí pro sebe je nutné hledat klíč k onomu vztahu k bytí, který nazýváme například poznáním. Bytí pro sebe zodpovídá ve svém bytí za svůj vztah k bytí v sobě anebo, chcete-li, původně se vytváří

na základě vztahu k bytí v sobě. Tušili jsme to již v okamžiku, kdy jsme definovali vědomí jako „bytí, jemuž jde v jeho bytí o toto jeho bytí, pokud toto bytí implikuje jiné bytí než ono samo“. Jakmile jsme zformulovali tuto definici, získali jsme nové poznatky; zejména jsme pochopili hluboký smysl bytí pro sebe jako základu jeho vlastní nicoty. Nenastal nyní čas, abychom na základě těchto poznatků vymezili a vysvětlili ek-statický vztah bytí pro sebe k bytí v sobě, na jehož podkladě se může objevit obecná otázka *poznávání i konání*? Nedokážeme již odpovědět na naši první otázku? Naznačili jsme už, že má-li vědomí být non-thetickým vědomím sebe, musí být thetickým vědomím o nějaké věci. Doposud jsme se však zabývali bytím pro sebe jako původním způsobem bytí non-thetického vědomí sebe. Nedostáváme se tak k popisu bytí pro sebe v jeho relacích k bytí v sobě, pokud tyto relace mají pro jeho bytí konstitutivní charakter? Nedokážeme už nyní dát odpověď na otázky: jak a proč má bytí pro sebe být ve svém bytí poznáním bytí v sobě, jestliže je toto bytí tím, čím jest? A co je poznání obecně?

I

Poznání jako druh vztahu mezi bytím pro sebe a bytím v sobě

Není jiného poznání než poznání z názoru. Dedukce a diskurs, nevhodně nazývané poznáváním, jsou jen nástroji vedoucími k názoru. Pronikneme-li k němu, ustupují prostředky použité k jeho dosažení do poznání. Nemůže-li být názoru dosaženo, zůstanou rozumové uvažování a diskurs jako návěští ukazující směrem k nedosažitelnému názoru. Bylo-li konečně názoru dosaženo, ale není přítomným způsobem mého vědomí, pak používané maximy jakožto výsledky již dříve provedených operací, jsou stále tím, co Descartes nazýval „vzpomínkami na ideje“. Na otázku, co je názor, odpoví Husserl ve shodě s většinou filosofů, že je to přítomnost věci samé „osobně“ ve vědomí. Poznávání je tedy ten typ bytí, který jsme popsali jako „přítomnost u...“. Zjistili jsme však, že bytí o sobě samo od sebe nemůže nikdy být *přítomností*. Přítomné bytí je totiž ek-statickým způsobem bytí pro sebe. Musíme tedy definici obrátit: názor je přítomnost

vědomí u věci. Vraťme se proto k povaze a ke smyslu této přítomnosti bytí pro sebe u bytí.

V Úvodu jsme použili nevysvětleného pojmu „vědomí“ a zjistili jsme, že vědomí je nutně vždycky vědomím o něčem. Vědomí se samo pro sebe odlišuje a může být vědomím sebe pouze skrze to, čeho je vědomím; vědomí, které by nebylo vědomím o něčem, by nebylo vědomím o ničem. Nyní jsme však vyjasnili ontologický smysl vědomí neboli bytí pro sebe. Můžeme proto položit otázku přesněji a tázat se: co může znamenat tato nutnost pro vědomí být vědomím o něčem, zkoumáme-li je v ontologické rovině, totiž v perspektivě bytí pro sebe? Víme už, že bytí pro sebe je základem své vlastní nicoty formou fantomatické dvojice: odraz–odrážející. Odrážející je zde proto, aby odráželo odraz, a odraz je odrazem, jen když odkazuje na to, co ho odráží. Oba pojmy uvedené dvojice míří vzájemně jeden k druhému a každý člen dyady se svým bytí angažuje v bytí druhého členu. Není-li však odrážející nic jiného než odrážejícím *tento* odraz a je-li možné odraz charakterizovat jediné jako „*být pro* odrážení v tomto odrážejícím“, pak se oba články této kvazi dvojice, jež se vzájemně nesou svými dvěma nicotami, musí vzájemně znicovat. Odrážející musí odrážet *něco*, aby se celek nezřítíl do prázdna. Je-li však na druhé straně odraz něčím nezávisle na svém „být kvůli odrážení“, pak by musel být kvalifikován nikoli jako odraz, ale jako bytí v sobě. To by však do systému odraz–odrážející vneslo neprůhlednost a zejména způsobilo naprosté rozštěpení. Vždyť v bytí pro sebe je odraz *také* odrážejícím. Je-li však odraz kvalifikován, odděluje se od odrážejícího a jeho jev se odlučuje od jeho reality; *cogito* se stává nemožným. Odraz může být něčím k odrážení a zároveň i *ničím*, jediné když se nechá kvalifikovat jinou věcí, větší, než je samo, nebo když se odráží jako vztah k určitému vnějšku, jímž není. Pro odrážející definuje odraz vždycky to, *u čeho je přítomností*. Radost uchopeaná v nereflektované rovině také není nic jiného než reflektovaná přítomnost u usměvavého a otevřeného světa, plného šťastných perspektiv. To, co bylo řečeno, však naznačuje, že bytostnou strukturou přítomnosti je *nebytí*. Přítomnost obsahuje radikální negaci jako přítomnost u toho, co nejsme. U mne je přítomnost to, co nejsem já sám. „Nebýt“ totiž *a priori* implikuje každá teorie poznání. Nelze konstruovat pojem předmětu, nemáme-li již na začátku negativní vztah označující předmět jako něco, *co není* vědomí. Vyjadřuje to

dobře i výraz „ne-já“, který byl kdysi v módě, aniž ti, kdo toho výrazu používali, se vůbec nějak pokoušeli zdůvodnit toto „ne“, jež zpočátku představovalo vnější svět. Ani vazba představ, ani nutnost určitých subjektivních souborů, ani časová nezvratnost, ani rekurs do nekonečna fakticky nestačí k tomu, aby konstituovaly předmět jako takový, tj. aby sloužily za základ pozdější negace, která by odřízla „ne-já“ a postavila ho proti „já“ jako takovému. Tato negace musí být totiž dána již *předem* a musí být *a priori* základem jakékoli zkušenosti. Věc – před jakýmkoli srovnáváním a před jakoukoli konstrukcí – je to, co je přítomno ve vědomí a *není* vědomím. Původní vztah přítomnosti jakožto základu poznání je negativní. Poněvadž však negace přichází na svět zásluhou bytí pro sebe a poněvadž věc je to, co je v absolutní nerozlišenosti identity, nemůže to být věc, jež vystupuje jako to, co není bytí pro sebe. Negace přichází od bytí pro sebe samého. Tuto negaci nesmíme chápat jako druh úsudku týkající se věci samé a popírající, že by byla bytím pro sebe: tento druh negace by byl myslitelný, jen kdyby bytí pro sebe bylo hotovou substancí; i v tomto případě by se ale mohlo vynořovat jen z něčeho třetího, přičemž by zvnějšku vytvořilo negativní vztah mezi obojím bytím. Bytí pro sebe se však jako to, *co není* věcí, konstituuje původní negací. Uvedenou definicí vědomí lze v perspektivě bytí pro sebe vyslovit následovně: bytí pro sebe je bytí, jemuž jde v jeho bytí o toto jeho bytí, pokud je toto bytí bytostně na způsob *nebytí* tím bytím, jež současně klade jako jiné, než je samo. Poznání se tedy jeví jako způsob bytí. Poznávání není proto ani vztah vytvořený dodatečně mezi dvěma bytími, ani aktivita jednoho z těchto dvou bytí, ani vlastnost, kvalita či mohutnost. Je to samo bytí onoho bytí pro sebe, které je „přítomností u...“, tj. které má být svým bytím tak, že není oním určitým bytím, u něhož je přítomné. To znamená, že bytí pro sebe může být jen na způsob odrazu, v němž se odráží jako to, co není určitým bytím. Ono „něco“, které má kvalifikovat odražené, nemá-li se dvojice „odraz–odrážející“ zhroutit, je čistá negace. Odražené se nechává kvalifikovat *vně* u určitého bytí jako to, *co není* tímto bytím. A právě v tomto smyslu můžeme potom říkat: „Být vědomím o nějaké věci.“

Musíme však upřesnit, co rozumíme původní negací. Je totiž třeba rozlišovat dva druhy negace: vnější a vnitřní. Vnější negace se objevuje jako pouhé vnější pouto, jež mezi dvěma bytími vytvořil nějaký

svědek. Řeknu-li, „šálek není kalamář“, je zřejmé, že důvod této negace není ani v šálku, ani v kalamáři. Oba tyto předměty jsou tím, čím jsou, toť vše. Negace je jako kategoriální a ideální spojení, jež vytvářím mezi předměty, aniž je tím v čemkoli modifikuji a aniž je nějakou kvalitou obohacuji či ochuzuji; negativní syntéza se nedotýká předmětů. A stejně tak je nekonstituuje, ani nebohacuje, nýbrž je stále přísně vnější. Z řečeného již lze vytušit smysl druhé negace, jak ji obsahuje věta „nejsem bohatý“ nebo „nejsem hezký“. Vyslovíme-li tyto věty s jistou melancholií, neznámají jen, že u sebe odmítáme určitou kvalitu, nýbrž že odmítání samo ovlivňuje pozitivní bytí v jeho vnitřní struktuře. Řeknu-li, „nejsem hezký“, nepopírám jen u sebe jako konkrétního člověka určitou působivost, která přechází do nicoty, aniž se jakkoli dotkla pozitivní celistvosti mého bytí (jako když řeknu, „váza není bílá, je šedá“, nebo „kalamář není na stole, je na krbu“), nýbrž svou negací naznačuji, že „nebyť hezký“ je určitá negativní kvalita mého bytí, jež je mým vnitřním charakteristickým rysem, neboť jde o negativitu, o reálnou kvalitu mne samého spočívající v tom, že nejsem hezký, a tato negativní vlastnost vysvětluje např. nejen mou melancholii, ale i mé společenské neúspěchy. Vnitřní negací chápeme takový vztah mezi dvěma bytími, když ono bytí, které je popírané druhým, svou nepřítomností kvalifikuje toto druhé bytí v samém jádru jeho podstaty. Negace se zde stává základním poutem bytí, protože přinejmenším jedno z bytí, jichž se týká, je takové, že směrem k druhému naznačuje, že ve svém jádru nese toto druhé jako nepřítomnost. Je očividné, že tento typ negace nemůže platit, pokud jde o bytí v sobě. Svou povahou náleží bytí pro sebe. Neboť pouze bytí pro sebe může být ve svém bytí určeno bytím, jímž samo není. Vnitřní negace (jako ostatně každá negace vůbec) se může vyjevovat na světě – například říkáme-li, že tato perla není pravá, že toto ovoce není zralé, že toto vejce není čerstvé atd. – jedině prostřednictvím bytí pro sebe. Je-li tedy výsadou vědomí poznávat, pak jen ono má výsadu jevit se sobě samému jako něco, co není tím, co poznává. A poněvadž jev a bytí zde tvoří jeden celek, neboť má bytí svého jevu, pak je třeba mít za to, že bytí pro sebe obsahuje ve svém bytí i bytí předmětu, jímž není, protože v jeho bytí jde o jeho bytí jako to, které *tímto* bytím není.

Zde se musíme zbavit iluze, kterou lze formulovat takto: abych sebe konstituoval jako toho, kdo takovým bytím *není*, musím už pře-

dem nějak poznat takové bytí, protože nedokážu posoudit své rozdíly od bytí, o němž vůbec nic nevím. Je jisté, že ve svém empirickém životě se nedozvíme, v čem se lišíme do Japonců nebo Angličanů, od dělníků nebo panovníků, dokud nezískáme určitou představu o těchto odlišných bytích. Tyto empirické distinkce nám však nemohou sloužit jako základna, protože přistupujeme ke zkoumání ontologické relace, která má umožnit jakoukoli zkušenost a má zjistit, jak může pro bytí pro sebe existovat předmět vůbec. Nelze totiž získat nějakou zkušenost s předmětem jakožto předmětem, jímž nejsem já sám, dokud ho jako předmět nekonstituji já sám. Jakákoli zkušenost je umožněna tím, že se pro subjekt *a priori* vynořuje předmět, nebo tím, že bytí pro sebe se primárně vynořuje jako přítomnost u předmětu, jímž není, poněvadž vynoření předmětu je původním faktem. Musíme proto obrátit předchozí formuli: fundamentální vztah, kterým vědomí má být jako nejsoucí tímto konkrétním bytím, u něhož je přítomno, je základem jakéhokoli poznání tohoto bytí. Musíme však lépe popsat tento primární vztah, má-li být srozumitelnější.

Vyslovili jsme výhrady proti intelektualistické iluzi, ale i v ní je zrno pravdy: nemohu se rozhodnout nebýt předmětem, který původně nemá žádnou vazbu se mnou. Nemohu popřít, že jsem *tím a tím* bytím, v *distanci* od tohoto bytí. Představím-li si nějaké bytí, které je do sebe cele uzavřeno, bude toto bytí v sobě samém výlučně tím, čím je, a proto v něm nebude žádné místo ani pro negaci, ani pro poznání. Bytí si může dát na vědomí, čím není, jedině na základě bytí, jímž není. V případě vnitřní negace to znamená, že bytí pro sebe se objevuje někde jinde v bytí a na bytí, jímž není, jako nejsoucí tím, čím není. Vnitřní negace je v tomto smyslu konkrétní ontologické pouto. Nejde zde vůbec o jednu z těch empirických negací, při níž se popírané kvality vyznačují především svou nepřítomností, nebo dokonce svým nebytím. Při vnitřní negaci je bytí pro sebe zavaleno tím, co neguje. Negované kvality jsou právě v bytí pro sebe to, co je nejvíce přítomné; z nich čerpá svou negativní sílu a z nich ji neustále obnovuje. V tomto smyslu musíme v negovaných kvalitách vidět konstitutivní faktor jeho bytí, poněvadž bytí pro sebe musí být vně sebe zaměřeno na ně a musí být negovanými kvalitami, aby popíralo, že jimi je. Východiskem vnitřní negace je tedy bytí v sobě, *věc*, jež je *tady*: vně ní není nic než prázdno, nicota, jež se liší od věci pouze ne-

gací, již tato věc naplňuje. Nesnáze, s nimiž se setkává materialismus, když má vyvodit poznání z předmětu, pocházejí z toho, že chce vytvořit substanci na základě jiné substance. Tento problém nás však nesmí odradit, protože tvrdíme, že vně věci není nic kromě odrazu tohoto nic, který sám je polarizován a definován bytím v sobě, neboť je právě nicotou *tohoto* bytí v sobě, individualizovaným nic, jež je ničím, protože není bytím v sobě. V ek-statickém vztahu, který je konstitutivním vztahem vnitřní negace a poznání, však vystupuje bytí v sobě samo jako konkrétní pól ve své plnosti, kdežto bytí pro sebe není nic jiného než prázdno, od něhož se odráží věc. Bytí pro sebe je mimo sebe v bytí v sobě, protože se dává definovat tím, čím není. Primární pouto bytí v sobě a bytí pro sebe je proto pouto bytí. Toto pouto však není ani *nedostatkem*, ani *nepřítomností*. V případě nepřítomnosti se totiž nechávám určovat bytím, kterým nejsem a které není, nebo není zde: co mě určuje, je jako otvor uprostřed toho, co můžeme nazvat mou empirickou plností. U poznání, pojatého jako ontologické pouto bytí, představuje oproti tomu bytí, kterým nejsem, absolutní plnost bytí v sobě. Já naopak jsem nicota, nepřítomnost, která se určuje k existenci na základě této plnosti. Při poznávání se proto setkáváme s jediným bytím, jež je neustále *zde*, s *poznávaným*. Poznávající není, není uchopitelné. Je jen tím, co způsobuje, že zde existuje bytí poznávaného, přítomnost, protože poznávané samo od sebe není ani přítomno, ani nepřítomno, nýbrž prostě jest. Tato přítomnost poznávaného je přítomností u *ničeho*, neboť poznávající je pouhým odrazem nějakého ne-bytí, a proto v naprosté průzračnosti poznávajícího poznávaného se tato přítomnost jeví jako *absolutní*. Psychologickým a empirickým svědectvím tohoto původního vztahu je *fascinace*. Při fascinaci, která představuje bezprostřední fakt poznávání, není poznávající vůbec nic jiného než čistá negace, nikde se nenalézá, nikam se nevrací, prostě *není*. Lze na ně uplatnit jedinou charakteristiku, že *není*, totiž, že není oním fascinujícím předmětem. Při fascinaci existuje jen obrovitý předmět uprostřed pustého světa. Navzdory tomu však fascinovaný názor není žádným *splynutím* s předmětem, neboť podmínkou fascinace je, aby se předmět výrazného reliéfu a obrysů odrážel na pozadí prázdnoty, tedy jsem právě bezprostředním negováním předmětu, a nic víc. S touto čistou negací se setkáváme u pantheistických vizí, které Rousseau často popisoval jako konkrétní psychické události

svého života. Líčí, jak „splýval“ se světem, který zde najednou byl jako jediná a absolutní přítomnost a nepodmíněná celistvost. Dovedeme sice pochopit tuto absolutní a pustou přítomnost světa, jeho pouhé „bytí zde“, a připustíme, že v tom privilegovaném okamžiku neexistuje nic jiného než svět, to ale nikterak neznamená, že by došlo ke splnutí bytí pro sebe a světa, jak se domnívá Rousseau. Toto splnutí by znamenalo, že bytí pro sebe ztuhlo v bytí v sobě, čímž by naráz zmizel svět i bytí v sobě jako přítomnost. Je pravda, že neexistuje nic jiného než svět, jak to odpovídá pantheistickému názoru, ale existuje ještě to, co způsobuje, že bytí v sobě je přítomné jako svět, totiž čistá negace, jež je non-thetickým vědomím sebe sama jako negace. Poněvadž však poznání není *nepřítomnost*, nýbrž *přítomnost*, neexistuje nic, co odděluje poznávající od poznávaného. Názor byl často definován jako bezprostřední přítomnost poznávaného u poznávajícího, ale zřídka se uvažovalo o tom, co znamená *bezprostředně*. Bezprostřednost je nepřítomnost jakéhokoli prostředkovatele, což je samozřejmé, protože jinak by byl poznán jen prostředkovatel, a ne to, co prostředkuje. Nemůžeme-li zde počítat s prostředníkem, musíme odmítnout současně kontinuitu i diskontinuitu jako způsob přítomnosti poznávajícího u poznávaného. Nepřipouštíme totiž kontinuitu poznávajícího a poznávaného, neboť předpokládá prostředkující stadium, jež by bylo současně poznávajícím i poznávaným, a to rozbíjí autonomii poznávajícího vůči poznávanému tím, že angažuje bytí poznávajícího v bytí poznávaného. Struktura předmětu pak mizí, protože předmět vyžaduje, aby ho zcela přelo bytí pro sebe jakožto bytí tohoto bytí pro sebe. Nemůžeme však v primárním vztahu bytí pro sebe a bytí v sobě spatřovat ani vztah *diskontinuity*. Dva nespojitě prvky jsou sice odděleny prázdnotou, *ničím*, ale je to nic, jež se stalo *realitou*, to jest *bytí v sobě*. Toto substancializované nic má nevodivou tloušťku a likviduje bezprostřednost přítomnosti, protože se stalo *něčím* jakožto nic. Přítomnost bytí pro sebe u bytí v sobě nelze vyjádřit ani jako kontinuitu, ani jako diskontinuitu: je to čistá *negovaná identita*. Pro lepší pochopení uveďme následující přirovnání: jsou-li dvě křivky vůči sobě tangenty, je to druh přítomnosti bez prostředníků. Po celé délce jejich dotyku však zrak postihuje jen *jedinou čáru*. Kdybychom zakryli obě křivky a ponechali vzdálenost AB, v níž jsou jedna k druhé tangenty, nebylo by možné jednu od druhé odlišit. Odděluje je jen

nic: není zde ani kontinuita, ani diskontinuita, nýbrž čistá identita. Odhalíme-li však najednou obě křivky, vzápětí spatříme, že existují obě samostatně v celém svém průběhu. Neviděli jsme je samostatně v důsledku nějakého faktického oddělení, k němuž by mezi nimi najednou došlo, nýbrž na základě toho, že oba pohyby, jimiž *protahujeme* obě křivky, abychom je vnímali, obsahují negaci jako konstituující akt. Obě křivky – i v místech, kde se dotýkají jako tangenty – nejsou odděleny *ničím*, ani distancí, nýbrž čistou negativitou jako protějškem konstituující syntézy. Pomocí tohoto obrazu lépe pochopíme vztah bezprostřednosti, který původně spojuje poznávající a poznávané. Negace se běžně týká „něčeho“, co předchází negaci a je její látkou: řeknu-li například, že kalamář není stůl, pak kalamář i stůl jsou již konstituované předměty, jejich bytí v sobě podepírá negativní soud. Ve vztahu „poznávající–poznávané“ není na straně poznávajícího nic, co by mohlo být nositelem negace: neexistuje žádný rozdíl ani žádný rozlišovací princip, které by v *sobě* oddělily poznávající od poznávaného. V naprosté nerozlišitelnosti bytí je jen negace, jež však ani *není*, nýbrž *být* má, která se ani jako negace neklade. Poznávání a poznávající samo jsou jen faktem, že „existuje“ bytí, že bytí v sobě *se dává* a ztrácí jako reliéf na pozadí tohoto nic. V tomto smyslu můžeme poznání nazvat čistou samotou poznávaného. Původní fenomén poznání *nepřipojuje* k bytí nic a nic nevytváří. Bytí není poznáváním obohaceno, protože poznání je čistou negativitou. Poznání jen dává, aby zde bylo bytí. Fakt, že existuje bytí, ale není vnitřním určením bytí – jež je, čím je –, nýbrž určením negativitou. Každé odhalení pozitivního charakteru bytí je v tomto smyslu protějškem ontologického určení bytí pro sebe v jeho bytí jako čisté negativity. Odhalení prostorovosti jsoucna spadá například vjedno s tím, že bytí pro sebe non-theticky uchopuje svou *nerozprostraněnost*. Nerozlehlost bytí pro sebe není žádnou záhadnou pozitivní duchovní mohutností, jež by se maskovala negativním pojmenováním: je to svou povahou ek-statický vztah, protože v rozprostraněnosti transcendentního bytí v sobě a skrze ně bytí pro sebe ohlašuje a realizuje svou vlastní nerozlehlost. Ať už chápeme bytí pro sebe jakkoli, pojem nerozprostraněnosti nemá sám o sobě smysl, je jen negací rozlehlosti: není tu napřed nerozlehlé bytí pro sebe, jež pak vstupuje do vztahu k rozprostraněnému bytí. Kdyby bylo možné – jakkoli je to nemožné – potlačit rozlehlost odhalených určení bytí v sobě, pak

by bytí pro sebe nezůstalo *neprostorové*, nebylo by ani rozlehlé, ani nerozlehlé a nedalo by se nijak charakterizovat ve vztahu k rozlehlosti. Rozlehlost je v tomto smyslu transcendentní určení, jehož se má bytí pro sebe chopit přesně tak, jak se samo popírá jako rozlehlost. Zdá se nám proto, že tento vnitřní vztah poznání a bytí nejlépe vystihuje slovo *realizovat*, kterého jsme před chvílí použili v jeho dvojím, ontologickém a gnostickém smyslu. Realizují určitý projekt, neboť mu dávám bytí, ale realizuji i svou situaci tím, že ji prožívám, že jí propůjčuji tělo svým bytím, „realizuji“ velikost nějaké katastrofy nebo potíže určitého podniku. Poznávat značí *realizovat* v obojím smyslu slova. Učinit, aby existovalo bytí, které má být odraženou negací tohoto bytí: *reálně* je *realizací*. Tuto vnitřní a realizující negaci, jež odhaluje bytí v sobě určením bytí pro sebe v jeho bytí, nazveme transcendencí.

II

O určování jako negaci

U jakého bytí je přítomné bytí pro sebe? Povšimněme si, že otázka není správně položena: bytí je, co je, nemůže tedy v sobě obsahovat určení „toto“, jež by odpovídalo na otázku „jaké“? Otázka má tady smysl, jen když je položena ve světě. Bytí pro sebe nemůže být přítomno spíše u *tohoto* než u *onoho*, neboť teprve jeho přítomnost umožňuje, že existuje spíše určité *toto* než *ono*. Naše příklady nám však ukázaly bytí pro sebe, které konkrétně popírá, že by bylo takovým bytím. Popisovali jsme vztah poznání a snažili jsme se především osvětlit jeho strukturu negativity. V tomto smyslu byla tato negativita, odhalená na příkladech, již druhotná. Negativita jako původní transcendence se neurčuje na základě nějakého „toto“, nýbrž působí, že nějaké „toto“ existuje. Původní přítomnost bytí pro sebe je přítomností u bytí. Můžeme říci, že je přítomností u každého bytí? Tak bychom se opět ocitli u předchozího omylu. Celost přece může přistoupit k bytí pouze prostřednictvím bytí pro sebe. Předpokládá totiž vnitřní bytostný vztah mezi členy nějaké kvazi-mnohosti stejně, jako množina předpokládá mezi svými prvky vnitřní totalizující vztah; v tomto smyslu i samo sčítání je syntetickým úkonem. Totalita může proto přistoupit k bytím pouze prostřednictvím toho bytí,

které má ve své přítomnosti být svou vlastní totalitou. A právě tak je tomu v případě bytí pro sebe, této detotalizované totality, která se temporalizuje v setrvalé nezavršenosti. Bytí pro sebe ve své přítomnosti u bytí působí, že zde jest *veškerost bytí*. Toto konkrétní bytí zde může být pojmenováno jako *toto* jen na pozadí přítomnosti *veškerého* bytí. Nechceme tím říci, že *jednotlivé* bytí potřebuje ke své existenci *veškeré* bytí, nýbrž jen to, že bytí pro sebe se realizuje jako realizující se přítomnost u tohoto bytí na původním pozadí realizující přítomnosti u veškerého bytí. Obráceně, totalita jako vnitřní ontologický vztah jednotlivých „toto“ se může odhalit jen v těchto jednotlivých bytích a skrze ně. To znamená, že bytí pro sebe jako realizující přítomnost u veškerého bytí se realizuje jakožto realizující přítomnost u *tohoto* a u jednotlivých „toto“ jakožto realizující přítomnost *veškerého* bytí. Řečeno jinak, přítomnost bytí pro sebe na *světě* se může realizovat jen svou přítomností u jedné nebo více jednotlivých věcí, a naopak přítomnost bytí pro sebe u některé jednotlivé věci se může uskutečnit jedině na pozadí přítomnosti ve světě. Vnímání se odehrává jedině na ontologickém pozadí přítomnosti ve světě a svět se konkrétně odhaluje jako pozadí každého jednotlivého vnímání. Ještě však musíme vysvětlit, jak vynoření bytí pro sebe u bytí může způsobit, že existuje celek a různá *toto*.

Přítomnost bytí pro sebe u bytí jako totalita pochází z toho, že bytí pro sebe má být ve způsobu bytí, které není, a nebýt tím, čím je, svou vlastní totalitou jako celistvostí odcelistvenou. Poněvadž bytí pro sebe vytváří v jednotě téhož vynoření ze sebe bytí jako *vše*, co není bytím, bytí se udržuje před ním jako *vše*, co bytí pro sebe není. Původní negace je totiž negací radikální. Bytí pro sebe, které se udržuje před bytím jako svá vlastní totalita, je negací celku, poněvadž bytí pro sebe samo představuje celek negace. Završená totalita neboli svět se odhaluje jako konstitutivní prvek bytí nehotové totality, skrze niž bytí totality vystupuje do bytí. Bytí pro sebe se dává sobě na vědomí jako detotalizovaná totalita prostřednictvím *světa*, což znamená, že již svým vynořením je bytí pro sebe odhalením bytí jako totality, neboť bytí pro sebe má být svou vlastní totalitou v modu detotalizace. Smysl bytí pro sebe je vně, v bytí, ale smysl bytí se vyjevuje skrze bytí pro sebe. Tato *totalizace* bytí *nepřidává nic* k bytí, neboť je to jen způsob, jímž se bytí odhaluje jako něco, co není bytím pro sebe, jako způsob, kterým zde bytí *jest*; ukazuje se *mimo bytí pro*

sebe a uniká jakémukoli uchopení, jako to, co určuje bytí pro sebe v jeho bytí. Odhalení bytí jako totality nemá vůbec žádný vliv na bytí, jako nemá vůbec žádný vliv na existenci nebo povahu dvou šálků to, že je počítám na stole. Nejde však jen o subjektivní modifikaci bytí pro sebe, protože právě jen skrze bytí pro sebe je každá subjektivita možná. Má-li však být bytí pro sebe nicotou, skrze kterou bytí „jest zde“, pak bytí původně může být jen jako totalita. Poznání je proto *svět* anebo, řečeno s Heideggerem: „svět a jinak nic.“ Jenomže toto „nic“ není původně tím, v čem se vynořuje lidská realita. Toto „nic“ je lidská realita sama jako radikální negace, pomocí níž se odhaluje svět. A pouze uchopujeme-li svět jako totalitu, vyjevuje se *vedle světa* nicota, která nese a obemyká tuto totalitu. Tato nicota určuje i samu totalitu jako takovou, jako absolutní nic zůstavené vně totality: totalizace nepřidává nic k bytí, protože je jen výsledkem vynoření se nicoty jako meze bytí. Nicota *není nic* než lidská realita uchopující sebe samu jako vyloučenou z bytí a neustále vně bytí, v doteku s nic. Je totéž, řekneme-li: lidská realita je to, co se skrze bytí odhaluje jako totalita, anebo tvrdíme-li: lidská realita je to, co způsobuje, že „není“ nic vně bytí. Toto nic – jako možnost toho, že vůbec jest nějaké „vně“ světa, a pokud: 1. tato možnost odhaluje bytí jako svět; 2. lidská realita má být touto možností – tvoří spolu s původní přítomností okruh *ipseity*.

Lidská realita se utváří jako nezavršená totalita negací, pokud překonává konkrétní negaci, kterou má být jako aktuální přítomnost u bytí. Kdyby lidská realita byla čistým vědomím toho, že je synkretickou a nerozlišitelnou negací, nemohla by určovat sebe samu, a nemohla by proto být konkrétní totalitou – jakkoli detotalizovanou – svých určení. Lidská realita je totalitou, jen když všemi svými jinými negacemi uniká konkrétní negaci, jíž přítomně je: její bytí může být její vlastní totalitou, jen když překonává dílčí strukturu, kterou je směrem k celku, kterým má být. Jinak by byla jednoduše tím, čím je, a nemohla by být pokládána ani za celou, ani za necelou. V tomto smyslu, v němž se částečná negativní struktura má vyjevovat na pozadí oněch nerozlišených negací, jimiž jsem – a jejichž je i ona momentem –, si skrze bytí v sobě dávám na vědomí jistou konkrétní realitu, kterou mám nebýt. Bytí, jímž přítomně *nejsem* a které se vyjevuje na pozadí totality bytí, je právě *toto zde*. *Toto* – to jest to, co se odhaluje na nerozlišeném pozadí bytí, aby mi dalo na vědomí kon-

krétní negaci, kterou mám být na totalizujícím pozadí svých negací. Tento původní vztah celku a *této* jednotliviny je zdrojem vztahu pozadí a figury, kterou objevila *Gestalttheorie*. *Toto* se objevuje vždy na pozadí, to jest proti nerozlišitelné celistvosti bytí, jehož radikální a synkretickou negací je vědomí. Vždy se však může rozředit v nerozlišené totalitě, jakmile se vynoří jiné *toto*. Vyjevení určitého *toto* neboli figury na pozadí je korelativně spjato s vyjevením mé vlastní konkrétní negace na synkretickém pozadí radikální negace a implikuje, že jsem i nejsem touto celkovou negací, nebo chcete-li, že jí jsem v modalitě „nebytí“, že jí nejsem ve způsobu bytí. Jedině tak se přítomná negace vyjevuje na pozadí radikální negace, jíž je. Jinak by od ní byla zcela odříznuta, nebo by se v ní rozplynula. Ukazování se konkrétního *toto* na pozadí *veškerosti* je v korelaci s určitým způsobem, jakým bytí pro sebe je negací sebe sama. Toto konkrétní *toto* zde jest, protože nejsem ještě svými budoucími negacemi a protože už nejsem svými negacemi minulými. Odhalení určitého *toto* předpokládá, že se akcent klade na určitou negaci a ostatní jsou odsunuty tak, že se ztrácejí v synkretickém pozadí; bytí pro sebe může proto existovat jen jako negace, která se konstituuje, jakmile radikální negativita ustupuje v totalitu. Bytí pro sebe *není* svět, prostorovost, setrvalost, materie, tedy bytí v sobě obecně, nýbrž jeho způsob, jak tímto vším není, spočívá i v tom, že nemá být tímto stolem, touto sklenicí a tímto pokojem na totálním pozadí negativity. *Toto* tedy předpokládá negaci negace, avšak takovou negaci, která má být radikální negací, kterou popírá, která se odtud neustále vytrhuje ontologickou tendencí a která zůstává stále připravena znovu splynout s pozadím, jakmile se vynoří další nové *toto*. *Toto* se tedy odhaluje jako *toto*, jakmile do pozadí světa ustoupí všechna jiná *tato*, jakmile jeho určení, jež je zdrojem všech určení, je negace. Tato negace, jak je zřejmé, má zcela ideální charakter, jestliže ji posuzujeme ze strany určitého *toto*. Nepřidává nic k bytí, a nic mu neodnímá. Bytí nazírané jako *toto* je tím, čím je, a nepřestává jím být, nelze u něho mluvit o dění. Jako takové nemůže být mimo sebe v celku jako struktura celku, ani mimo sebe v celku, aby mohlo samo negovat svou identitu s celkem. Negace může přistoupit ke konkrétnímu *toto* jen skrze bytí, jež má být přítomností u celku bytí a zároveň u konkrétního *toto*; tedy může přicházet jen skrze ek-statické bytí. A protože nechává *toto* nedotčeno jakožto bytí v sobě a protože nerealizuje reálnou syn-

tézu všech *tato* v totalitu, je konstitutivní negace konkrétního *toto* negací *vnějšího* druhu, vztah konkrétního *toto* k celku je vztahem vnějškovosti. Určení se objevuje jako vnější negace, jež je v korelaci s vnitřní, radikální a ek-statickou negací, kterou *jsem*. Tím se vysvětluje dvojznačný charakter *světa*, který se odhaluje jednak jako syntetická totalita, jednak jako čistě aditivní kolekce všech jednotlivých *toto*. Svět – totalita, odhalující se jako to, proti čemu bytí pro sebe má být radikálně svou vlastní nicotou – se dává jako synkretismus nerozlišenosti. Poněvadž však toto radikální nicování je vždy za nicování konkrétním a přítomným, svět se neustále jeví připraven otevřít se jako schránka, aby ukázal jedno nebo více konkrétních *toto*, jež *už byla* obsažena v jádru nerozlišeného pozadí, ale nyní vystupují jako rozlišené tvary. Přibližujeme-li se krajně, která se nám z velké dálky zdála jako nerozlišitelná masa, spatříme předměty, které vystupují jako takové, které tu již byly jakožto prvky nespojitého souboru konkrétních *toto*; takto se i v tvarové teorii spojitě pozadí rozpadá v soubor nespojitých prvků, jakmile je uchopen jako figura. Svět – jako korelát detotalizované totality – se jeví jako mizející celistvost v tom smyslu, že nikdy není reálnou syntézou, nýbrž je „ideálně“ omezen nicotou souboru jednotlivin. *Kontinuita* jako formální kvalita pozadí vyjevuje diskontinuitu jako typ vnější relace mezi *toto* a totalitou. Toto neustálé ztrácení se a přecházení totality v soubor, kontinuity v diskontinuitu, nazýváme *prostorem*. Prostor totiž nemůže být nějaké *bytí*. Je to pohyblivý vztah mezi bytími, jež spolu v žádném vztahu nejsou. Je naprostou nezávislostí všech bytí v sobě, která se odhaluje tomu bytí, jež je přítomností u „veškerého“ bytí v sobě jako *nezávislost jednoho na druhém*. Jedině takto se mohou bytí vyjevit jako věci nemající vůbec žádný vztah k bytí, skrze které se na světě objevuje vztah. Tato exteriorita nemůže náležet ani jednomu, ani druhému z těchto různých *toto* a jako čistě lokální negativita ničí sebe samu, a proto nemůže být ani ze sebe, ani „být bytí“. Zprostorňujícím bytím je bytí pro sebe, jež je soupřítomné u veškerosti i u určitého *toto*; prostor není svět, nýbrž nestabilita světa chápaného jako totalita, protože se stále může rozpadat ve vnější mnohost. Prostor není ani pozadí, ani forma, nýbrž idealita pozadí, poněvadž se stále může rozdrobovat do forem, prostor není ani spojitý, ani nespojitý, nýbrž je neustálým přechodem z kontinuity do diskontinuity. Existence prostoru je dokladem, že bytí pro sebe nepřidá-

vá *nic* k bytí, když způsobuje, aby zde bylo bytí. Prostor je idealitou syntézy. V tomto smyslu je totalitou, když čerpá svůj původ ze světa, ale zároveň i *ničím*, poněvadž vede ke množení určitých *toto*. Prostor nelze uchopit konkrétním názorem, neboť *není* a pouze se kontinuálně spacializuje. Prostor závisí na časovosti a jeví se v časovosti, protože může přijít na svět jen prostřednictvím toho bytí, jehož způsobem bytí je temporalizace, neboť je způsobem, jímž se toto bytí ek-staticky ztrácí, aby realizovala bytí. Prostorová charakteristika konkrétního *toto* se k němu nepřidává synteticky, nýbrž je jen jeho „místem“, tj. jeho vztahem exteriority v pozadí, rozpadne-li se tento vztah v nesčetné vnější vztahy k jiným *toto*, jakmile se pozadí samo rozpadne v mnohost tvarů. V tomto smyslu by bylo marné chápat prostor jako formu, kterou apriorní struktura naší smyslovosti vnučuje jevům. Prostor nemůže být formou, protože není *nic*. Je dokladem toho, že bytí pro sebe nepřidává k věcem nic než negaci, a to ještě jako druh vnějšího vztahu, který se nedotýká toho, co spojuje. Bytí pro sebe není prostorem, protože uchopuje sebe samo právě jako nejsoucí bytí v sobě, protože bytí v sobě se mu odhaluje ve způsobu exteriority, kterou nazýváme rozprostraněností nebo rozlohou. Bytí pro sebe popírá samo od sebe exterioritu, jakmile uchopuje sebe jako ek-statické, a právě tím spacializuje prostor. Bytí pro sebe totiž není spolu s bytím v sobě ve vztahu juxtapozice či nerozlišené vnějšnosti: jeho vztah k bytí v sobě jako základ všech vztahů je vnitřní negace, je naopak tím, skrze co bytí v sobě vchází do nerozlišené exteriority vzhledem k jiným bytím existujícím ve světě. Hypostazuje-li se nerozlišená exteriorita jako substance existující v sobě a sebou – a to je možné jen na nižší úrovni poznání –, pak je předmětem zvláštního druhu zkoumání, které se označuje jako geometrie, a stává se specifikací abstraktní teorie množin.

Zbývá ještě určit, jaký druh bytí má vnější negace, pokud přichází na svět prostřednictvím bytí pro sebe. Víme už, že nepatří ke konkrétnímu *toto*: tento časopis sám od sebe nepopírá, že je stolem, na němž leží. Kdyby tomu tak bylo, byl by ek-staticky vně sebe ve stole, který popírá, a měl by k němu vztah vnitřní negace; přestal by tím být bytím v sobě a stal by se bytím pro sebe. Určující vztah konkrétního *toto* nenáleží ani *těm*, ani *oněm*; rozlišuje je, aniž se jich dotýká a aniž jim propůjčuje nějaký nový znak; ponechává je tím, čím jsou. Musíme proto v tomto smyslu pozměnit proslulou Spinozovu formu-

li *Omnis determinatio est negatio*, o níž Hegel řekl, že je nevyčerpatelným pokladem, a musíme ji spíše vyjádřit tak, že každá určení, jež nepřísluší bytí, které má být svými vlastními určeními, je ideální negací. Je ostatně nemyslitelné, aby tomu mohlo být jinak. Byť bychom pohlíželi na věci z hlediska empirokriticistického psychologismu jako na pouhé subjektivní obsahy, nedovedli bychom si představit, že by subjekt realizoval mezi těmito obsahy vnitřní syntetické negace, jen kdyby jimi byl v radikální ek-statické imanenci, která by zničila veškerou naději na přechod k objektivitě. Tím spíše si nedokážeme představit, že by bytí pro sebe provádělo deformující syntetické negace mezi transcendencemi, jimiž není. Vnější negace bytí, která konstituuje *toto*, se proto nemůže jevit jako *objektivní* charakter věci, rozumíme-li pod „objektivním“ to, co přirozeně přísluší bytí v sobě, nebo co *reálně* vytváří předmět takový, jaký je. Nesmíme však z toho vyvozovat, že vnější negace má subjektivní existenci jako čistý způsob bytí, jež náleží bytí pro sebe. Onen druh existence, jaký má bytí pro sebe, je čistá vnitřní negace, neboť existence vnější negace u bytí pro sebe by byla v rozporu s jeho existencí. Nemůže proto být nějakým způsobem zacházení s jevy a klasifikováním jevů, které by byly jen subjektivními chimérami; stejně tak ani nemůže subjektivizovat „bytí, protože jeho odhalování je konstitutivním rysem bytí pro sebe. Exteriorita bytí pro sebe“ však vyžaduje, aby byla stále „suspendována“, vnější jak vzhledem k bytí pro sebe, tak vzhledem k bytí v sobě. Protože je však právě exterioritou, nemůže být sama od sebe. Odmítá všechny nositele, svou povahou je *unselbständig*, ale přesto se nemůže opřít o žádnou substanci. Je to *nic*. Jedině protože kalamář není stolem ani dýmkou nebo sklenkou atd., mohu ho uchopit jako kalamář. A přece: řeknu-li, že kalamář není stůl, *nemyslím nic*. Určení je proto *nic*, které jakožto vnitřní struktura nepřísluší ani bytí v sobě, ani bytí pro sebe, nýbrž jeho bytí je v tom, že vědomí se ho *dovolává* v soustavě vnitřních negací, jimiž se bytí v sobě odhaluje ve své rozlišenosti. Tím, že bytí pro sebe si dává sebe na vědomí skrze bytí v sobě, jímž není na způsob vnitřní negace, objevuje se nerozlišenost bytí v sobě jako nerozlišenost, kterou vědomí má nebýt ve světě jako určení.

III

Kvalita a kvantita, potencialita, nástrojovost

Kvalita není nic jiného než bytí vlastní konkrétnímu *toto*, jakmile je uvažujeme vně jakékoli vnější relace se světem nebo s jinými konkrétními *toto*. Příliš často se chápala jako jednoduché subjektivní určení a bytí kvality bylo směřováno se subjektivitou psychična. Objevil se problém, jak vysvětlit konstituci předmětu–pólu jako transcendentní jednoty kvalít. Ukázali jsme, že tento problém je neřešitelný. Je-li kvalita subjektivní, neobjektivuje se. Pokud jsme jednotu předmětu–pólu projektovali za kvality, pak se každá z nich bude přímo dávat nanejvýš jako subjektivní účinek působení věcí na nás. Citronová žluť však není subjektivní způsob uchopování citronu: je citronem. Stejně neplatí, že *x*-předmět se jeví jako prázdná forma, podržující v celku různorodé kvality. Citron se celý rozprostírá do svých kvalít a každá z jeho kvalít celá prostupuje každou jinou. Kyselost citronu je žlutá a citronová žluť je kyselá: jíme barvu koláče a chuť tohoto koláče je nástrojem k odhalení jeho formy a barvy pro to, co se nazývá názor živin. Strčím-li naopak prst do hrnce se zavařeninou, lepkavý chlad této zavařeniny odhaluje mým prstům svou nasládlou chuť. Tekutost, vlhlost, namodralá barva, vlnivá pohyblivost vody v koupališti se dávají naráz jedny skrze druhé a toto absolutní vzájemné prolínání všech faktorů nazýváme *toto*. Zkušenosti malířů a zvláště Cézanne ukázali, že neplatí to, o čem byl přesvědčen Husserl, že totiž syntetická nutnost bezpodmínečně sjednocuje barvu a tvar, nýbrž naopak forma je barvou i světlem. Proměňuje-li malíř jakýkoli z těchto faktorů, pak se rovněž mění faktory ostatní, a to ne proto, že by snad byly spjaty nějakým zákonem, nýbrž proto, že jsou v podstatě jedním a týmž bytím. Každá kvalita bytí je v tomto smyslu celým bytím; je přítomností své absolutní kontingence; je neredukovatelností nerozlišenosti; uchopení kvality nepřidává k bytí *nic* než to, že *zde jest něco jako toto*. Kvalita v tomto smyslu není vnějším aspektem bytí, protože bytí nemá ani vnitřek, ani vnějšek. Aby existovala kvalita, k tomu je třeba bytí pro *nicotu*, jež svou povahou není bytím. Bytí však není v *sobě* kvalita, třebaže není *nic* více a *nic* méně. Kvalita je celé bytí, odhalující se v *mezích toto jest*. Není to *vnějšek* bytí, je to bytí celé, pokud nemůže existovat bytí *pro* bytí, nýbrž jen proto, co je takové, že není tímto bytím. Vztah vědomí ke

kvalitě je ontologickým vztahem. Bezprostřední názorné poznání kvality není pasivní kontemplací určitého daného faktu a duch není bytí v sobě, které by zůstalo při této kontemplaci tím, čím je, tj. zůstalo lhostejné vůči kontemplanému *toto*. Bytí pro sebe si skrze kvalitu dává na vědomí to, čím není. Vnímat červenou jako barvu tohoto sešitu znamená reflektovat sebe jako vnitřní negaci této kvality. To znamená, že uchopování kvality není „vyplněním“ (*Erfüllung*), jak se domnívá Husserl, nýbrž informací o určitém prázdnu určeném touto kvalitou. V tomto smyslu je kvalita přítomnost, která je setrvalé nedosažitelná. Popisy poznání se velmi často dějí v alimentárním duchu. V gnozeologické filosofii je ještě mnoho prelogismu a ještě jsme se nezbavili primitivní iluze (kterou bude ještě třeba vyložit), podle níž poznávat znamená pojídat, stravovat poznávaný předmět, plnit se jím (*Erfüllung*) a zažívat jej („asimilace“). Původní fenomén vnímání lépe osvětlíme, položíme-li důraz na to, že kvalita se vůči nám udržuje ve vztahu absolutní blízkosti, je *tady*, prostupuje nás, ale ani se nedává, ani se nevzpírá, musíme však dodat, že tato blízkost obsahuje distanci. Je tím, co je bezprostředně nedosažitelné, co se nám naznačuje jako prázdno. Je to něco, kontemplací čehož jen vzrůstá žízeň po bytí, podobně jako pohled na nedosažitelné jídlo zvyšovalo Tantalův hlad. Kvalita je indikace toho, co nejsme, a toho způsobu bytí, který je nám odepřen. Vněm bílé je vědomí principiální nemožnosti, aby bytí pro sebe existovalo jako barva, tj. aby bylo tím, čím jest. V tomto smyslu se bytí nejen neliší od svých kvalit, ale i každé uchopování kvality je uchopením nějakého *toto*, jakákoli kvalita se nám odhaluje jako bytí. Vůně, kterou najednou vdechují se zavřenými očima, je zde jako *vůně-bytí*, a nikoli jen subjektivní dojem, a to ještě dříve, než jsem ji začal připisovat určitému vonícímu předmětu; světlo, které mě ráno skrze zavřená víčka udeří do očí, je již světlo-bytí. Kvalita jako bytí, které je tím, čím jest, se sice může jevit subjektivně, ale nemůže vniknout do osnovy této subjektivity, jež je, čím není, a není, čím je. Řekneme-li, že kvalita je bytí-kvalita, neznamena to, že kvalitu vybavujeme záhadným nositelem podobným substanci, nýbrž pouze konstatujeme, že její způsob bytí se radikálně liší od způsobu bytí pro sebe. Bytí běloby nebo kyselosti nelze nijak uchopit jako ek-statické. Tážeme-li se teď, jak se stalo, že *toto* má určité kvality, musíme odpovědět, že *toto* se uvolňuje jako celistvost na pozadí světa a nabízí se jako nerozlišená jednotka. Bytí

pro sebe se může před tímto *toto* negovat z různých hledisek a odhalit kvalitu jako nové *toto* na pozadí věcí. Každému negujícímu aktu, jímž svoboda vědomí spontánně konstituuje své bytí, odpovídá absolutní odhalení bytí v určitém „odstínu“. Tento odstín není nic jiného než vztah věci k bytí pro sebe, který realizuje toto bytí pro sebe samo. Je to absolutní určení negativity: neboť nestačí, aby bytí pro sebe *nebylo* bytím skrze první negaci, ani aby *nebylo tímto* bytím, nýbrž má-li jeho určení jako nicoty být úplným, je ještě třeba, aby se realizovalo jako určitý nenahraditelný způsob, jak *není* tímto jsoucnem; toto absolutní určení, jež je určením kvality jako profilu konkrétního *toto*, náleží ke svobodě bytí pro sebe; nelze říci, že *jest*: je jen tak, že být má, což si může zpřítomnit každý, když se zamyslí, jak se odhalení určité kvality věci jeví vždycky jako faktická libovůle uchopená skrze naši svobodu; nemohu způsobit, aby tato kůra *nebyla zelená*, ale jsem to já, kdo ji nazírám jako zeleně vrásčitou anebo jako zelenou vrásčitost. Vztah forma–pozadí se však zde značně liší od vztahu konkrétního *toto* ke světu. Neboť místo toho, aby se forma jevila na nerozlišeném pozadí, je tímto pozadím cele prostoupena, podržuje je v sobě jako svou vlastní nerozlišenou hutnost. Vidím-li však zelenou kůru, její svítivost–vrásčitost se odhaluje jako vnitřní nerozlišené pozadí a jako plnost bytí zeleným. Nejde tu o žádnou abstrakci v tom smyslu, v němž abstrakce rozděluje něco, co je sjednoceno, neboť bytí se jeví vždycky ve svém profilu jako jedna celistvost. Realizace bytí však podmiňuje abstrakci, neboť abstrakce není uchopení nějaké kvality „ve vzduchu“, nýbrž konkrétního *toto* jakožto kvality, v níž nerozlišenost vnitřního pozadí tíhne k absolutní rovnováze. Abstraktní zeleň neztrácí svou hutnost bytí – jinak by tato zeleň byla jen subjektivním způsobem bytí pro sebe a ničím jiným – ale svítivost, tvar a vrásčitost, které se skrze ni dávají, splývají v nicující rovnováze čisté a prosté *masivnosti*. Abstrakce je nicméně fenoménem přítomnosti u bytí, protože abstraktní bytí si uchovává svou transcendenci. Může se však realizovat jen jako přítomnost u bytí za bytím: je překonáváním. Tato přítomnost bytí může být realizována pouze na úrovni možnosti, a jen když bytí pro sebe má být svými vlastními možnostmi. Abstraktní se odhaluje jako smysl, jímž kvalita má být, pokud je soupřítomná s přítomností určitého bytí pro sebe, jež přijde. Abstraktní zeleň je takto budoucím smyslem konkrétního *toto*, pokud se mi odhaluje svým vrásčitě zeleným

a svítivým odstínem. Tato abstraktní zeleň je vlastní možností tohoto odstínu, neboť se vyjevuje skrze možnosti, jimiž jsem; vyjevuje se, když je jakožto *byvší*. To nás však odkazuje k nástrojovosti a k časovosti světa: k tomu se ještě vrátíme. Zatím se spokojíme se zjištěním, že abstraktno prostupuje konkrétno jako možnost ztuhlá v bytí v sobě, jímž konkrétno má být. Ať už je náš vněm jakožto úvodní kontakt s bytím jakýkoli, abstraktno je vždycky *zde*, ale vždycky až jako *budoucí*, a proto ho uchopuji v budoucnu a spolu se svou budoucností: je korelátém vlastní možnosti mé přítomné a konkrétní negace, jakožto možnost *nebýt* než touto negací. Abstraktno je smysl konkrétního *toto*, pokud se odhaluje pro budoucnost skrze mou možnost znehybnit negaci do bytí v sobě, jímž mám být. Připomene-li nám někdo klasické aporie, týkající se abstrakce, odpovíme, že se objevily v souvislosti s tím, že konstituce konkrétního *toto* a výkon abstrakce byly považovány za něco zcela jiného. Je jisté, že neobsahuje-li konkrétní *toto* své abstraktní znaky, neexistuje žádná možnost vyvodit je z něho až dodatečně. Při samé konstituci konkrétního *toto* jako takového se však realizuje abstrakce jako určitého odstínu pro mou budoucnost. Bytí pro sebe je „abstrahovatelem“ nikoli proto, že může realizovat psychologický výkon abstrakce, nýbrž proto, že se vynořuje jako přítomnost u bytí s budoucností, tedy za bytím. O sobě bytí není ani abstraktní, ani konkrétní, ani přítomné, ani budoucí: je, co jest. Ale abstrakce bytí neobohacuje, je jen odhalením nicoty bytí za bytím. My zde však chceme formulovat klasické námitky vůči abstrakci, aniž je implicitně vyvozujeme ze zkoumání bytí jako konkrétního *toto*.

Původní vzájemný vztah jednotlivých konkrétních *toto* nemůže být ani interakcí, ani kauzalitou, ani vnořováním proti témuž pozadí světa. Předpokládáme-li totiž bytí pro sebe přítomné u nějakého *toto*, pak ostatní *toto* existují současně „ve světě“, avšak nerozlišeně: tvoří pozadí, na němž se nazírané konkrétní *toto* odráží jako odstín. Aby se mezi jedním a druhým konkrétním *toto* vytvořil nějaký vztah, musí se druhé *toto* při svém vnořování z pozadí světa odhalit u příležitosti výslovné negace, kterou bytí pro sebe má být. Zároveň je však třeba, aby každé *toto* zachovávalo odstup od druhého jako *nejsoucí* druhým *toto*, což se musí dít čistě vnější negací. Původní vztah konkrétního *toto* k jinému *toto* je tedy vnější negace. *Toto* se

nejeví jako *ono* a tato vnější negace se odhaluje bytí pro sebe jako něco transcendentního, je vně, je v *sobě*. Jak tomu máme rozumět?

Toto a *ono* se zpočátku objevují jako jeden celek. Prvním vztahem je jednota nerozložitelné totality; bytí pro sebe se ve svém celku určuje tak, že není *toto* ani *ono* na pozadí světa. *Toto* a *ono* je celý můj pokoj, v němž jsem přítomen. Tato konkrétní negace nezmizí, když se konkrétní celistvý blok rozloží na *toto* a *ono*. Naopak je samou podmínkou rozložení. Na tomto přítomném pozadí a skrze toto přítomné pozadí však bytí vyjevuje svou nerozlišenou vnějškovost: odhaluje se mi tak, že negace, jíž jsem, je jednotou–mnohostí, a ne nerozloženou totalitou. Moje negativní vnoření u bytí se drolí v nezávislé negace, které nemají jinou vazbu než tu, že jsou negacemi, jimiž mám být já, tedy negacemi, jež čerpají svou vnitřní jednotu ze mne, a ne z bytí. Jsem přítomen u tohoto stolu, u těchto židlí a takto přítomen konstituuji se synteticky jako polyvalentní negace, ale tato čistě vnitřní negace je negací bytí, a proto je prostoupena pásy nicoty; nicuje se jakožto negace, je detotalizovanou negací. Skrze tyto pásy nicoty, kterou mám být jako svá vlastní nicota negace, se objevuje lhostejnost bytí. Tuto lhostejnost bytí však mám realizovat právě skrze tuto nicotu negace, kterou být mám, a to nikoli jako ten, kdo je původně přítomný nějakému *toto*, nýbrž pokud jsem rovněž přítomen jistému *ono*. Svou přítomností u stolu a v ní realizuji lhostejnost židle, kterou nyní mám také nebýt, jako nepřítomnost odrazového můstku, jako zastavení svého rozběhu k nebytí, jako přerušení okruhu. *Toto* se objevuje vedle *onoho*, v nitru celkového odhalení jako něco, čeho nijak nemohu využít, abych se určil, jako ten, kdo není *toto*. Trhlina přichází tedy od bytí, avšak trhlina a oddělení *existují* jen díky přítomnosti bytí pro sebe u veškerého bytí. Popření jednoty negací je odhalením původního vztahu konkrétních *toto* jako vnější negace, pokud popření této jednoty je odhalením nerozlišenosti bytí a pokud uchopuje lhostejnost jednoho *toto* vzhledem k jinému. *Toto* není *ono*. Vnější negace v jednotě rozkladné totality se vyjadřuje slovem „a“. *Toto není tamto* vyjadřujeme tak, že píšeme *toto* a *tamto*: vnější negace má dvojí povahu bytí v sobě a bytí čistě ideality. Je bytím v sobě, protože vůbec nepatří k bytí pro sebe, ba dokonce bytí pro sebe odhaluje lhostejnost bytí jako vnějškovost skrze absolutní niternost své vlastní negace (protože v estetickém názoru uchopuji imaginární předmět). Ostatně vůbec nejde o tu negaci, kterou bytí

má být: nenáleží žádnému viděnému *toto*, nýbrž prostě a jednoduše *jest*; je tím, čím je. Zároveň však není nějakým charakteristickým znakem konkrétního *toto*, a ani není žádnou z jeho kvalit. Je dokonce zcela nezávislá na konkrétních *toto* právě proto, že nenáleží ani jednomu, ani druhému. Lhostejnost bytí je *nic*, a proto ji nemůžeme ani vnímat, ani myslet. Jednoduše znamená, že nicování anebo variace konkrétního *ono* nemohou vůbec ovlivnit žádné *toto*; v tomto smyslu představuje jen *nicotu* v sobě, oddělující různá *toto*, takže tato *nicota* je jediným způsobem, jímž vědomí může realizovat soudržnou identitu, která charakterizuje bytí. Touto ideální *nicotou* v sobě je *kvantita*. Kvantita je čistá vnějškovost; nezávisí vůbec na přičítaných členech a je jen afirmací jejich nezávislosti. Počítat znamená provádět ideální rozlišení uvnitř rozložitelné a již dané totality. Číslo, které dostaneme sčítáním, nepatří žádnému z konkrétních sčítaných *toto* a nepatří ani rozložitelnému celku, pokud se ukazuje jako totalita. Tři muži mluví přede mnou: nepočítám je proto, že je zpočátku vidím jako „skupinu v hovoru“; napočítám-li, že jsou *tři*, v ničem se to nedotýká konkrétní jednoty této skupiny. Není konkrétní kvalitou skupiny být skupinou složenou ze tří lidí. Není to však ani kvalita členů této skupiny. Žádný z nich nemůže o sobě říci, že je třetími muži, ani že je třetím, protože kvalita třetího je jen odrazem svobody bytí pro sebe, které počítá; každý z nich může být třetím, žádný z nich jím není. Kvantitativní vztah je relací o sobě, ale je to čistě negativní vztah vnějškovosti. Je tomu tak, protože věcem ani celkům nepřísluší, že se odděluje a objevuje na povrchu světa jako odraz *nicoty* na bytí. Jako čistý vnější vztah mezi konkrétními *toto* je sám vůči *toto* vnější a je vnější i vůči sobě samému. Je to neuchopitelná nerozlišenost bytí, která se může vyjevit, jen když *zde jest* bytí, a která – ačkoli přísluší k bytí – může k němu přistoupit jedině z bytí pro sebe, protože nerozlišenost lze odhalit jen nekonečným zvětšením vztahu exteriority, přičemž tento vztah musí být vnější vůči bytí i vůči sobě samému. Z toho plyne, že prostor i kvantita jsou jediným a tímž druhem *negace*. Jen protože *toto* a *ono* jsou odhalovány tak, že nemají žádný vztah ke mně, který jsem svým vlastním vztahem, přicházejí prostor a kvantita na svět, neboť prostor i čas jsou vztahem věcí, nemajících žádný vztah, neboli jsou *nicotou* vztahu, která je uchopena jako vztah bytím, jež je svým vlastním vztahem. Teď je také možné uvidět, že to, co s Husserlem nazýváme *kategorie-*

mi (jednotka – mnohost – vztah celku k části – více a méně – okolo – vedle – v důsledku – první, druhý atd. – jeden, dva, tři atd. – uvnitř a vně – atd. atd.), jsou jen ideální přísady věcí, jimiž věci zůstávají zcela nedotčeny, ničím neobohaceny, ani neochuzeny, a které svědčí o nekonečné rozmanitosti způsobů, jimiž svoboda bytí pro sebe může realizovat lhostejnost bytí.

Zabývali jsme se problémem původního vztahu bytí pro sebe k bytí, jako by bytí pro sebe bylo jednoduchým okamžikovým vědomím, které se může ukazovat kartesiánskému *cogito*. Již jsme se setkali s tím, že bytí pro sebe uniká sobě, a to jako nutná podmínka vytvoření se konkrétních *toto* a abstraktna. Ek-statický charakter bytí pro sebe však byl pouze implicitní povahy. Museli jsme tak postupovat v zájmu jasnějšího výkladu, z toho se však nesmí vyvozovat, že bytí se odhaluje jinému bytí, které by nejprve bylo přítomností a poté se konstitovalo jako budoucnost. Bytí v sobě se odhaluje tomu bytí, které se vynořuje sobě samému jako budoucí. Z toho plyne, že *negace*, kterou si bytí pro sebe dává být v přítomnosti u bytí, má ek-statickou dimenzi budoucnosti: jen když nejsem tím, čím jsem (ek-statický vztah k mým vlastním možnostem), nemusím být bytím v sobě jako odhalující realizace konkrétního *toto*. To znamená, že jsem přítomností u konkrétního *toto* v nehotovosti detotalizované totality. Co z toho plyne pro odhalení konkrétního *toto*?

Protože jsem stále vně toho, čím jsem, že překonávám sebe sama, jeví se mi *toto*, u něhož jsem přítomen, jako něco, co překonávám směrem k sobě samému. Vnímané je původně tím, co jsem překonal, je to jakoby vodič okruhu ipseity a jeví se v hranicích tohoto okruhu. Pokud se činím *negací* určitého *toto*, unikám této *negaci* k *negaci* komplementární, jakmile obě splynou, mělo by se vyjevit ono bytí v sobě, jímž jsem; tato možná *negace* je bytostně spjata s první *negací*; není to libovolná *negace*, nýbrž je komplementární *negací* mé přítomnosti u věci. Poněvadž se však bytí pro sebe konstituuje jako přítomnost, jako nekladoucí vědomí sebe, plyne z toho, že si dává na vědomí vně sebe a za bytím to, čím není; zmocňuje se svého bytí ve vnějšku na způsob „odraz–odrážející“; komplementární *negace*, jíž je jako svá vlastní možnost, je tedy *negací*–přítomností, což znamená, že bytí pro sebe má být non-thetickým vědomím sebe a thetickým vědomím bytí za bytím. Toto bytí za bytím není spojeno s přítomným konkrétním *toto* libovolným vnějším vztahem, nýbrž právě

poutem komplementarity, která přesně odpovídá vztahu bytí pro sebe a jeho budoucnosti. Konkrétní *toto* se odhaluje v negaci určitého bytí, které není tím či oním nikoli na základě pouhé přítomnosti, nýbrž jako negace, která teprve nastane a která je jeho vlastní možností za jeho přítomností. Tato možnost, která prostupuje čistou přítomnost jako její nedosažitelný smysl a jako to, co mu chybí, aby bylo bytím v sobě, je zprvu jakoby projekcí přítomné negace na způsob angažování. Každá negace, která by nemířila za sebe do budoucnosti jako k možnosti, která k ní přichází a k níž uniká, by ztratila veškerý smysl negace i angažování. Všechno, co bytí pro sebe popírá, popírá s ohledem na budoucnost, a to ať už jde o vnější negaci, toto není ono, tato židle není tento stůl, nebo o vnitřní negaci zaměřenou na sebe sama. Řeknu-li, že „toto není ono“, znamená to, že kladu exterioritu této věci vůči oné věci, a to buď už nyní anebo v budoucnosti, nebo kladu exterioritu výlučně „teď“, ale pak má negace *prozatímní* charakter, který ustavuje budoucnost jako čistě vnější ve vztahu k přítomnému určení „toto a ono“. V obou případech získává negace smysl z budoucnosti; každá negace je ek-statická. Pokud se bytí pro sebe popírá v budoucnosti, *toto*, jehož je negací, je odhalováno tak, že přichází z budoucnosti. Možnost, kterou je vědomí non-theticky jako vědomí moci nebýt, se *toto* odhaluje jako *potencialita* tohoto *toto* být tím, čím jest. První potencialitou předmětu jako korelát angažování je *setrvalost*, jež k němu neustále přichází z pozadí budoucnosti. Odhalení stolu jako stolu vyžaduje setrvalost stolu, která k němu přichází z budoucna a jež vůbec není pouze konstatovanou *daností*, nýbrž potencialitou. Tato permanence však nepřichází ke stolu z budoucna situovaného kdesi v časovém nekonečnu, protože nekonečný čas ještě neexistuje; stůl se neodhaluje, jako by měl možnost být stolem do nekonečna. Čas, o němž je zde řeč, není ani konečný, ani nekonečný: rozměr budoucna zde totiž otvírá sama potencialita.

Budoucím smyslem negace je být tím, co chybí negaci bytí pro sebe, aby se stalo negací v *sobě*. V tomto smyslu je budoucí negace upřesněním přítomné negace. Teprve v budoucnu se ukazuje přesný smysl toho, že já nemám být korelátem té negace, kterou mám být. Polymorfni negace konkrétního *toto*, kde zeleň tvoří celistvost „vrásčitost–světlo“, dostává mysl, jedině když má být negací zeleně, to jest negací bytí zeleně, jejíž pozadí směřuje k nerozlišené rovnosti

váze: nepřítomný smysl mé polymorfni negace je zhuštěná negace zcela čistě zeleně na nerozlišeném pozadí. Čistá zeleň se ukazuje na celku „zeleň–vrásčitost–světlo“ z pozadí budoucna jako jeho smysl. Zde potom můžeme pochopit smysl toho, co jsme nazvali abstrakcí. Existující není držitelem své esence jako přítomné kvality. Je negací esence: zeleň *není nikdy zelená*. Esence přichází k existujícímu z nitra budoucnosti jako smysl, který není nikdy dán a který jím stále prostupuje. Je to čistý korelát čisté ideality mé negace. V tomto smyslu nejde nikdy o výkon abstrahování, rozumíme-li jím psychologický a afirmativní akt výběru, uskutečněný konstituovaným duchem. Nejde o abstrahování určitých kvalit z věcí; je třeba naopak vidět, že abstrakce jako primární způsob bytí vědomí je nezbytná k tomu, aby věci a svět vůbec existovaly. Abstraktno je struktura světa nutná k tomu, aby se objevilo konkrétno, které je konkrétnem, jen pokud míří ke svému abstraktnu a pokud se skrze abstraktno dává na vědomí jako to, co je: bytí pro sebe je svou podstatou odhalující a abstrahující. Z tohoto hlediska je patrné, že setrvalost a abstraktno jsou jedno a totéž. Má-li stůl jako stůl potencialitu setrvalosti, pak jen když má být stolem. Setrvalost je pouhá možnost konkrétního *toto* být v souladu se svou esencí.

Ve druhé části tohoto díla jsme viděli, že možnost, jíž jsem, a přítomnost, které unikám, jsou mezi sebou ve vztahu toho, co chybí, s tím, čemu chybí. Ideální sloučení toho, co chybí, s tím, co něco postrádá, tvoří neuskutečnitelný celek prostupující bytí pro sebe, který vytváří v samém jeho bytí nicotu bytí. To je bytí v sobě pro sebe neboli *hodnota*. Tato hodnota však není na nereflektované úrovni uchopena theticky bytím pro sebe, nýbrž je pouze podmínkou bytí. Jsou-li naše závěry správné, pak tento neustálý náznak nerealizovatelného splnutí se nemusí jevit jako struktura nereflektovaného vědomí, nýbrž jako transcendentní náznak ideální struktury předmětu. Tuto strukturu lze snadno odhalit; stejně tak jako se naznačuje splnutí polymorfni negace s abstraktní negací, která je jejím smyslem, musí být odhalen i náznak transcendentní a ideální, který se týká splnutí existujícího *toto* s jeho budoucí esencí. A toto splnutí musí být takové, aby abstraktno bylo základem konkrétna a současně konkrétno bylo základem abstraktna; jinak řečeno, konkrétní existence „z masa a kostí“ musí *být* esencí, esence sama musí být celistvou konkréci s celým bohatstvím konkrétna, aniž bychom v ní mohli na-

jít něco jiného než tuto naprosto čistou esenci samu. Forma musí být sobě samé – a to naprosto – svou vlastní látkou. Obráceně se pak látka musí utvářet jako absolutní forma. Toto nemožné, avšak setrvalé se naznačující splynutí esence a existence nepatří ani přítomnosti, ani budoucnosti, nýbrž naznačuje splynutí minulosti, přítomnosti a budoucnosti a rýsuje se jako syntéza časové celistvosti, jež má být vykonána. Je to hodnota uchopená jako transcendence a nazývaná *krásnem*. Krásno tedy představuje ideální stav světa, korelát ideální realizace bytí pro sebe, kdy esence a existence věcí by se odhalovaly jako identita tomu bytí, které by v tomto odhalování samém splývalo samo se sebou v absolutní jednotě s bytím v sobě. Krásno je nejen transcendentní syntéza, která má být vykonána, ale lze ji realizovat jen v totalizaci a skrze totalizaci nás samých; proto *chceme* krásno a uvědomujeme si, že světu chybí krásno potud, pokud my sami sebe uchopujeme jako chybění. Krásno však není potencialitou věcí, jako bytí-v-sobě – pro-sebe není vlastní možností bytí pro sebe. Krásno prostupuje svět jako nerealizovatelné. *Realizuje-li* pak člověk krásno ve světě, realizuje je imaginárním způsobem. Chceme tím říci, že estetickým názorem se zmocňuji imaginárního předmětu pomocí imaginární realizace sebe sama jako totality v sobě a pro sebe. Krásno jako hodnota nebývá obvykle tematicky vykládáno jako hodnota mimo dosah světa. Je implicitně postihováno na věcech jako absence; odhaluje se implicitně skrze *nedokonalost* světa.

Tyto primární potenciality nejsou jedinými charakteristickými rysy konkrétního *toto*. Má-li totiž bytí pro sebe být svým bytím za svou přítomností, je odhalením oblasti za kvalifikovaným bytím, které přistupuje k *toto* z pozadí bytí. Překonává-li bytí pro sebe srpek měsíce k tomu bytí, jež je za bytím, a jímž je budoucí úplněk, pak se úplněk měsíce stává potencialitou srpku měsíce; je-li bytí pro sebe za pupenem u květu, pak květ je potencialitou pupenu. Odhalování těchto nových potencialit implikuje původní vztah k minulosti. Spojení srpku měsíce s měsícem a pupenu s květem se postupně odhalovalo v minulosti. A minulost bytí pro sebe je pro bytí pro sebe vědním. Toto vědní však nezůstává inertní daností. Je sice stále za bytím pro sebe, nepoznatelné jako takové a nedosažitelné, ale v ek-statické jednotě svého bytí si bytí pro sebe na základě této minulosti dává na vědomí, čím bude v budoucnosti. Mé vědní, týkající se měsíce, mi uniká jako tematické poznání. Já *jím* však jsem a můj

způsob bytí – alespoň v některých případech – spočívá v tom, že k sobě nechávám přicházet to, čím již nejsem ve formě toho, čím ještě nejsem. Jsem zdvojeně touto negací konkrétního *toto*, jímž jsem byl: na způsob „už ne“ a „ještě ne“. Za srpkem měsíce jsem možností radikální negace měsíce jako úplňku, navrátil-li se však moje budoucí negace k mé přítomnosti, pak se úplněk vrací k srpku měsíce, aby ho určil jako *toto*, to jest jako negaci: je tím, co mu chybí, a toto chybění z něho činí srpek měsíce. V jednotě stejné ontologické negace připisují rozměr budoucnosti srpku měsíce jako srpku – a to formou setrvalosti a esence – a konstituují srpek návratem, kterým určují, co mu chybí. Tak se vytváří škála potencialit, která sahá od setrvalosti až po *potence*. Lidská realita, která se překonává směrem k vlastní možnosti negace, si dává být tím, skrze co se v tomto překonávání na světě objevuje negace; skrze lidskou realitu přichází k věcem *chybění* jakožto „potence“, „nehotovost“ a „odklad“.

Transcendentní bytí nedostatku však nemůže mít povahu ek-statického chybění v imanenci. Této otázce se tedy musíme věnovat podrobněji. Bytí v sobě nemá být svou vlastní potencialitou na způsob „ještě ne“. Odhalení bytí v sobě je na samém začátku odhalením identity nerozlišenosti. Bytí v sobě je tím, čím je bez jakéhokoli ek-statického rozptýlení svého bytí. *Nemá* tedy být svou stálostí, svou esencí, nebo tím, čeho se mu nedostává tak, jako mám být svou budoucností. Jakmile se vynořím na světě, současně s tím se vynoří potenciality. Tyto potenciality však ztuhnou v samém svém vynořování a nahlodává je *exteriorita*. Znovu se zde setkáváme s dvojím aspektem transcendentna, které svou dvojakostí zrodilo prostor: setkáváme se zde s totalitou, která se tříští do vnějších vztahů. Potentialita se vrací z nitra budoucnosti ke konkrétnímu *toto*, aby ho určila, vztah konkrétního *toto* jakožto bytí v sobě k potencialitě je však vnějškovým vztahem. Srpek měsíce je určen tím, že mu něco *chybí*, nebo že je něčeho *zbaven* – vzhledem k úplňku. Zároveň se však odhaluje jako jsoucí plně tím, čím je, jako konkrétní znamení na obloze, které nepotřebuje nic k tomu, aby bylo tím, čím je. Stejně je tomu s tímto pupenem nebo s touto zápalkou, která je tím, čím je, neboť smysl být zápalkou zůstává něčím vnějším: tato zápalka *může* nepochybně rozhořet, ale v dané chvíli je kouskem bílého dřívka s černou hlavičkou. Potentiality konkrétního *toto* jsou s ním sice těsně spjaty, ale dávají se jako bytí v sobě, a jsou ve vztahu k němu

ve lhostejném stavu. Tento kalamář může být rozbit, jestliže ho hodím proti mramorovému krhu, kde se roztříští. Tato potencialita je však od něho zcela odříznuta, neboť je pouze transcendentním korelátem *mé* možnosti hodit jím proti mramorovému krhu. Kalamář sám o sobě není ani rozbitelný, ani nerozbitelný: jednoduše *jest*. To neznamená, že bych nemohl zkoumat konkrétní *toto* vně jakékoli potenciality. V důsledku faktu, že jsem svou vlastní budoucností, se konkrétní *toto* odhaluje jako obdařené různými potencialitami; uchopit zápalku jako kousek bílého dřívka s černou hlavičkou neznamená, že tuto zápalku zbavuji jakékoli potenciality, nýbrž to prostě znamená, že jí přisuzuji nové potenciality (novou stálost – novou esenci). Aby bylo konkrétní *toto* zcela zbaveno potencialit, musel bych být čistou přítomností, což je nemyslitelné. Konkrétní *toto* má různé potenciality, které jsou *ekvivalentní*, což znamená, že jsou vůči němu v rovnovážném stavu. Nemá je tak, aby jimi mělo být. Moje možnosti nejsou, nýbrž stávají se možnými, protože je zvnitřku nahlodává moje svoboda. A tedy bez ohledu na to, jaká je moje možnost, její opak je vždycky také možný. Mohu rozbít tento kalamář, ale stejně dobře ho mohu uložit do zásuvky; dívám-li se na srpek měsíce, mohu si představovat úplněk, ale stejně dobře mohu tvrdit stálost srpku jako takového. Kalamář je nadán ekvivalentními možnostmi: buď být uložen do zásuvky, nebo být roztříštěn. Tento srpek měsíce může být otevřenou křivkou na obloze anebo příštím úplněkem. Abychom zdůraznili, že tyto potenciality existují na způsob bytí v sobě, nazýváme je *pravděpodobnostmi*, neboť přicházejí ke konkrétnímu *toto*, aniž jsou jakoby byvší a aniž jím mají být. Moje možnosti vůbec nejsou, nýbrž stávají se možnými. Pravděpodobnosti oproti tomu se pravděpodobnými nestávají: *jsou v sobě*. Kalamář v tomto smyslu *jest*, ale jeho bytí kalamáře je pravděpodobnost, neboť to, že „kalamář má být kalamářem“, je čisté zdání, které se ihned rozplývá ve vnějškovém vztahu. Tyto potenciality nebo pravděpodobnosti, jež jsou smyslem bytí za bytím, jsou vlastně nic, protože jsou v sobě za bytím. Esence kalamáře je byvší jako korelát možné negace bytí pro sebe, ale není kalamářem a není bytím: je-li v sobě, je hypostazovanou a zvěčněnou negací, neboť jako nic přísluší tomu lemu nicoty, který obklopuje a určuje svět. Bytí pro sebe vyjevuje kalamář jako kalamář. Toto odhalení se však děje vně bytí kalamáře, v budoucnost, která ještě není; všechny potenciality bytí od

stálosti až po kvalifikované potenciality jsou definovány jako to, čím bytí *ještě není*, aniž má kdy touto potencialitou *být*. Ani zde tedy poznání nic nepřidává, ani neubírá bytí a nezdobí ho žádnou novou kvalitou. Poznání jen způsobuje, že existuje bytí, a činí to tím, že ho překonává k nicotě, která s ním udržuje jen negativní vztahy exteriority: tento charakter čisté nicoty potenciality vyplývá z vědeckých postupů, které chtějí stanovit vztahy jednoduché vnějškovosti, a tím radikálně potlačují potenciálně, to *jest* esenci a potence. Na druhé straně je zcela jasně patrná jeho nutnost jako významná struktura vnímání, takže se u této otázky nemusíme zdržovat: vědecké poznání totiž nemůže ani překonat, ani potlačit potencializující strukturu vnímání, ale naopak ji předpokládá.

Pokusili jsme se ukázat, že přítomnost bytí pro sebe u bytí odhaluje bytí jako věc. Aby byl náš výklad jasnější, ukázali jsme postupně různé její struktury: konkrétní *toto* a prostorovost, setrvalost, esenci a potenciality. Je ovšem zřejmé, že tento postupný výklad neodpovídá reálné přednosti některých z uvedených momentů před jinými: jakmile se vynoří bytí pro sebe, odhaluje se věc spolu s totalitou svých struktur. Každý z momentů implikuje všechny ostatní: konkrétní *toto* nemá logickou přednost před esencí, naopak ji předpokládá, jako zase esence je esencí určitého *toto*. *Toto* se podobně jako bytí–kvalita může objevit jen na pozadí světa, svět sám je však soubor konkrétních *toto*; rozlučující vztah světa ke konkrétním *toto*, vztah konkrétních *toto* ke světu je prostorovost. Vše je dáno naráz bez jakékoli přednosti a za způsoby jevení fenoménů není žádná substanciální forma a žádný princip jednoty. Ze stejných důvodů by bylo mylné uvažovat o jakémkoli primátu *repräsentace*. Naše popisy nás přivedly k vyzdvižení *věci ve světě*, a snadno bychom tedy mohli upadnout v pokušení a uvěřit, že svět i věc se odhalují našemu vědomí v jakémsi kontemplativním zření, takže předměty jsou teprve dodatečně uspořádány jedny vedle druhých do řádu praktické upotřebitelnosti jako nástroje. Tomuto omylu se vyhneme, uvážíme-li, že svět se zjevuje uvnitř okruhu ipseity. Svět je to, co dělí bytí pro sebe od sebe sama, neboli, abychom použili Heideggerova výrazu: je to, na základě čeho si lidská realita dává na vědomí, co je. Tento projekt bytí pro sebe směrem k sobě samému, konstituující ipseitu, není v žádném případě nějakým spočíváním v kontemplaci. Je to chybění, jak jsme již řekli, avšak nikoli chybění jako *danost*: je to chybění,

kteří má být sobě samému svým vlastním chyběním. Je nutné pochopit, že zjištěný nedostatek nebo chybění v sobě se rozplývá v exterioritě; to jsme již vysvětlili. Bytí, jež se samo konstituuje jako chybění, se však může určovat pouze jinde, u toho, *co* mu chybí a čím jest, stručně řečeno, ustavičným vytrháváním ze sebe sama k sobě, jímž má být. To znamená, že chybění může být samo pro sebe svým vlastním chyběním pouze jako *chybění odmítnuté*; odmítání je jediným vpravdě vnitřním poutem mezi tím, *co* chybí, a tím, komu se nedostává. Pokud bytí, jemuž něco chybí, *není* tím, *co* mu chybí, potud v něm uchopujeme negaci. Nemá-li se však tato negace rozplynout v čisté vnějškovosti a nemá-li zároveň s ní zmizet jakákoli možnost negace vůbec, musí být její základ v tom, že neúplné bytí musí *být* tím, *co* mu chybí. Základem negace je proto negace negace. Tato negace–základ však není větší *daností* než chybění, jehož je podstatným momentem: je to, *co* má být; bytí pro sebe si ve fantomatické jednotě odraz–odrážející dává být svým chyběním, tzn. promítá se k němu tím, že ho odmítá. Chybění může být vnitřním nedostatkem pro bytí pro sebe jen jako chybění, které je třeba potlačit, přičemž bytí pro sebe může realizovat své vlastní chybění jedině tím, že jím má být, tedy, že bude projektem jeho potlačení. Vztah bytí pro sebe k jeho budoucnosti proto nikdy není ani statický, ani není daný; budoucnost však přichází k přítomnosti bytí pro sebe, aby ho určila v jeho jádru, neboť bytí pro sebe je již tam v budoucnosti jako své potlačování. Bytí pro sebe může být nedostatkem *zde*, jen když *tam* je potlačení chybění; ale takovým potlačením, jímž má být na způsob jeho nebytí. Tento původní vztah pak umožňuje empiricky zjišťovat jednotlivé nedostatky jako *trpěné* nebo *snášené*. Tento vztah je obecným základem afektivity; jsou pokusy vysvětlit ho psychologicky tím, že se do psychična zavádějí ony idoly a přeludy, jímž říkáme *tendence* nebo *žádosti*. Tyto tendence či tyto síly, které násilně vkládáme do psychiky, nejsou samy o sobě srozumitelné, neboť psycholog je vykládá jako *cosi* existujícího v sobě, takže už sám jejich charakter síly je v rozporu s jejich vnitřním lhostejným klidem a jejich jednota je rozptýlena do čistého vztahu vnějškovosti. Můžeme je uchopit jen jako projekce bytostně imanentního vztahu bytí pro sebe k sobě do bytí v sobě, ale právě tento ontologický vztah je chybějícím.

Toto chybění nelze ovšem *theticky* uchopit a poznat ho nereflektovaným vědomím (stejně jako se neukazuje nečisté a různorodé reflexi, která ho chápe jako psychický předmět, tedy jako tendenci nebo pocit). Je přístupné jen očištné reflexi, kterou se zde nechceme zabývat. V rovině vědomí o světě se tedy může jevit jen projekcí, tj. jako transcendentní a ideální rys. Jestliže to, *co* chybí bytí pro sebe, je ideální přítomností u bytí za bytím, je toto bytí za bytím nazíráno jako chybění bytí. Svět se nám takto odhaluje jako prostoupený nepřítomnostmi, jež mají být realizovány a každé konkrétní *toto* se objevuje s celým průvodem nepřítomností, které ho ohlašují a určují. Tyto nepřítomnosti se v zásadě neliší od potencialit. Pouze lépe rozumíme jejich významu. Nepřítomnosti naznačují *toto* jako *toto* a *to-to* ukazuje k nepřítomnostem. Poněvadž každá nepřítomnost je bytím za bytím, totiž nepřítomným bytím v sobě, každé *toto* ukazuje k jinému stavu svého bytí nebo k jiným bytím. Celé toto uspořádání indikativních komplexů tuhne a znehybňuje se jako bytí v sobě, neboť jde o věčnosti, takže všechny tyto mlčenlivé a ztuhlé indikace, které se propadají do nerozlišeného oddělení v čase, se hned, jak se vynořují, podobají úsměvu kamene, prázdným očím sochy. Nepřítomnosti, jež se ukazují za věcmi, se proto nejeví jako nepřítomnosti, které by měly být *zpřítomněné* věcmi. Nelze ani říci, že se odhalují jako něco, *co* bych měl *já* realizovat, neboť ego je transcendentní struktura psychiky, a ta se jeví pouze reflexivnímu vědomí. Jde o čisté požadavky, které vystupují uprostřed okruhu ipseity jako prázdnoty, které je třeba naplnit. Tyto prázdnoty má naplnit bytí pro sebe a tento požadavek se manifestuje nereflektovanému vědomí přímou a osobní naléhavostí, která je *prožívána* jako taková, aniž je k někomu vztažena nebo tematizována. Tím, že je prožíváme jako požadavky, se vyjevuje to, *co* jsme v jiné kapitole nazvali jejich ipseitou. Jsou to *úkoly*: a tento svět je světem úkolů. Konkrétní *toto*, které tyto úkoly naznačují, je *toto* těchto úkolů – jedinečným bytím v sobě určeným těmito úkoly, které naznačují, že právě ona je může *vyplnit* –, zároveň ale toto nemá být těmito úkoly, neboť jest v absolutní jednotě identity. Tuto vazbu v oddělení, tento vztah inercie k dynamice, je tím, *co* nazveme vztahem prostředku k cíli. Jde o degradované „bytí pro“, o bytí uhlazené exterioritou, jehož transcendentní idealita je pochopitelná jen jako korelát toho „bytí pro“, jímž má bytí pro sebe být. Věc, která spočívá v blažené lhostejnosti, ale přesto za

sebou naznačuje úkoly, jež mají být splněny a které jí dávají na vědomí, čím má být, je právě nástroj nebo náčiní. Primární vztah věcí mezi sebou, vztah, který se jeví na základě kvantitativního vztahu konkrétních *toto*, je tedy vztah *nástrojovosti*. Schopnost sloužit jako nástroj není podřízena uvedeným strukturám, ani není pozdější: v jednom smyslu tyto struktury předpokládá, ale v jiném smyslu struktury předpokládají ji. Věc není nejprve věcí, aby se potom stala nástrojem, ani není nejprve nástrojem, aby se pak odhalila jako věc: je *věcí–nástrojem*. Je sice pravda, že během vědeckého zkoumání se nakonec odhalí čistě jako *věc* bez jakékoli nástrojovosti, ale tak je tomu proto, že vědec se stará pouze o to, aby vysvětlil její vnější vztahy; výsledkem tohoto vědeckého zkoumání je nakonec to, že věc sama, zbavená jakékoli nástrojovosti, se vypaří a skončí v absolutní exterioritě. Ukazuje se, jak hodně je třeba korigovat Heideggerovo tvrzení: svět se sice vyjevuje v okruhu ipseity, ale tento okruh není thetický, a proto nemůže být thetické ani to, jak si dávám na vědomí, co jsem. Být ve světě neznamená unikat ze světa k sobě samému, nýbrž unikat ze světa vně světa do světa budoucího. Svět mi může dávat na vědomí jen to, co je světské. Neukazuje-li nekonečné odkazování nástrojů nikdy k tomu bytí pro sebe, jímž jsem, pak je celistvost nástrojů přesným korelátém mých možností. A poněvadž já jsem svými možnostmi, řád nástrojů ve světě je obrazem mých možností promítnutých do věcí, je tedy tím, co jsem. Já však nikdy nedokážu dešifrovat tento obraz světa: pouze se mu přizpůsobuji svým jednáním a skrze toto jednání. Abych mohl být sám sobě objektem, k tomu je třeba reflexivní rozštěpenosti. Lidská realita se ve světě neztrácí v důsledku neautentičnosti. „Být ve světě“ pro ni znamená radikálně se ve světě ztrácet, a to odhalováním, které způsobuje, že svět existuje; znamená to být neustále odkazován od nástroje k nástroji, aniž by zde byla jakákoli možnost nějakého „k čemu“ a jiná opora než jen reflexivní revoluce. Je zbytečné namítat, že řetězec „k čemu“ je vztažen k poslednímu „kvůli“ (*Worumwillen*). Toto „kvůli“ nás však odkazuje ke struktuře bytí, které jsme ještě neobjasnili: k bytí pro druhého. Za nástroji se stále vyjevuje „kvůli“. Toto „kvůli“, jehož konstituce se liší od „k čemu“, však řetězec nepřerušuje. Je jen jeho článkem a je-li nahlíženo z perspektivy instrumentality, nemožňuje vymanit se z bytí v sobě. Tento pracovní oblek je zajisté pro dělníka. Je zde však k tomu, aby dělník mohl opravit střechu

a neušpinil se. Proč se nemá ušpinit? Aby většinu mzdy neutratil za nákup obleku. Jeho mzda je stanovena jako minimální peněžní částka, aby se mohl uživit; „žít se“, aby mohl použít své pracovní síly k opravě střech. Proč má opravovat střechy? Aby nepršelo do kanceláře, v níž zaměstnanci provádějí účetnické práce apod. Nechceme tím říci, že bychom druhého neměli považovat za nástroj zvláštního druhu, ale zkoumáme-li druhého na základě světa, nevyhneme se nekonečnému odkazování těchto nástrojových souvislostí.

Je-li bytí pro sebe svým vlastním chyběním jakožto odmítáním, jež je korelátém jeho vzruchu k sobě, bytí se mu odhaluje na pozadí světa jako věc–nástroj a svět se vynořuje jako nerozlišené pozadí poukazovaných souvislostí nástrojovosti. Soubor těchto odkazů nemá žádný smysl, a nelze proto v tomto smyslu na této úrovni klást problém smyslu. Pracujeme, abychom žili, a žijeme, abychom pracovali. Až na reflexivní úrovni lze položit otázku smyslu celku „život–práce“. „Proč pracuji já, jenž žiji? Proč žít, když život je jen práce?“ Tuto otázku lze položit až na reflexivní úrovni, protože předpokládá odhalení bytí pro sebe jím samým.

Zbývá ještě vysvětlit, proč se nástrojovost může vynořit ve světě jako korelát čistě negace, kterou jsem. Jak to, že nejsem sterilní a do nekonečna opakovanou negací konkrétního *toto* jako čistého *toto*? Jak může tato negace odhalit pluralitu úkolů, které jsou mým obrazem, jestliže nejsem nic jiného než čistá nicota, jíž mám být? Abychom mohli odpovědět na tuto otázku, je třeba si připomenout, že bytí pro sebe není pouze a jednoduše budoucností, která přichází k přítomnosti. Bytí pro sebe má být rovněž svou minulostí formou „byl jsem“. Ek-statická implikace tří časových rozměrů je toho druhu, že bytí pro sebe je bytím, které si smysl toho, čím bylo, dává na vědomí svou budoucností, neboť je zároveň i bytím, které má být svým „budu“, a to v horizontech určitého „byl jsem“, před kterým uniká. V tomto smyslu je třeba stále hledat smysl časové dimenze *jinde*, v jiné dimenzi; tento rozměr jsme pojmenovali *diaspora*; jednota diasporického bytí není jen daná příslušnost k něčemu, ale je to nutnost realizovat diasporu v podmínkách, které pocházejí odjinud zvnějšku, z jednoty sebe. Negace, kterou jsem a která odhaluje *toto*, má za úkol být na způsob „bylo“. Tato čistá negace jako jednoduchá *přítomnost* není, má své bytí za sebou, a to jako svou minulost nebo fakticitu. V tomto smyslu je třeba říci, že není nikdy negací bez koře-

nů. Právě naopak, je kvalifikovanou negací, neboť táhne za sebou svou kvalifikaci jako bytí, kterým nemá být formou „byla“. Negace se objevuje jako non-thetická negace minulosti na způsob vnitřního určení, pokud vzniká jako thetická negace konkrétního *toto*. K tomuto vynořování dochází v jednotě dvojího „bytí pro“, protože negace se stává existencí na způsob odraz–odrážející, jako negace konkrétního *toto*, aby unikla minulosti, jíž je, a uniká minulosti, aby se vymanila z konkrétního *toto* tím, že před ním uniká ve svém bytí k budoucnosti. To nazýváme *hlediskem*, které bytí pro sebe zaujímá ke světu. Toto hledisko je ek-statickou kvalifikací negace jakožto původního vztahu k bytí v sobě a lze ho ztotožnit s fakticitou. Na druhé straně jsme však viděli, že vším tím, čím je bytí pro sebe, je tím na způsob „bylo“, jako ek-statická příslušnost ke světu. Svou přítomnost nenajdu v budoucnosti, neboť budoucnost mi dává svět jako korelát budoucího vědomí; mé bytí se mi však jeví v minulosti, jakkoli nikoli tematicky, v rámci bytí v sobě, jako odstín uprostřed světa. Toto bytí je nepochybně ještě vědomím o něčem, a to znamená bytím pro sebe. Je to však bytí pro sebe, které ztuhlo v bytí v sobě, a proto lze říci, že jde o vědomí o světě, které se propadlo do jádra světa. Realismus, naturalismus a materialismus mají svůj smysl v minulosti: všechny tyto tři filosofie podávají popis minulosti, jako by byla přítomností. Bytí pro sebe představuje proto dvojí unik ze světa: uniká svému vlastnímu bytí uvnitř světa, jako přítomnosti u toho světa, před nímž prchá. Možnost je volným mezníkem tohoto úniku. Bytí pro sebe nemůže uniknout k transcendentnímu bytí, jímž není, nýbrž jen k tomu transcendentnímu bytí, jímž je. Musí proto neustále unikat a nic ho v tomto úniku nemůže zastavit; smíme-li použít poněkud lidového obrazu, který však dovolí pochopit tuto myšlenku lépe, má se to jako s oslem, který táhne vozík a snaží se dohonit mrkev připevněnou na konci žerdě, která je pevně spojena s dvojitou ojí. Osel se snaží uchopit mrkev, ale veškeré jeho úsilí jen posunuje vozík s ojí, žerdí a mrkví dopředu, takže osel zůstává od mrkve stále stejně vzdálen. Také my běžíme za nějakou možností, kterou nám vyjevuje náš běh, ale jde jen o běh sám a možnost sama je mimo dosah. Běžíme sami k sobě, a to z nás fakticky vytváří bytost, která nikdy nemůže sebe samu dostihnout. Běh sám je v jistém smyslu zbaven veškerého smyslu, protože cíl není nikdy dán, nýbrž si ho vymýšlíme a projektujeme tak, jak k němu běžíme. V jiném smyslu nemůžeme tomuto

běhu upřít význam, neboť možné je všemu navzdory smyslem bytí pro sebe: spíše by však bylo třeba říci, že smysl úniku existuje i neexistuje.

V tomto úniku před minulostí, kterou jsem, k budoucnosti, kterou jsem, se budoucnost prefiguruje ve vztahu k minulosti a současně minulosti propůjčuje veškerý její smysl. Budoucnost je překonaná minulost jako dané bytí v sobě a je překonána k tomu bytí v sobě, které bude svým vlastním základem, to znamená, které bude tím, čím bych měl být. Moje možnost je svobodně převzetí mé minulosti, pokud toto převzetí může mou minulost zachránit tím, že ji založí. Unikám nezaloženému bytí, jímž jsem byl, směrem k zakládajícímu aktu, jímž mohu být jedině podmiňovacím způsobem. Možnost je tedy chybění, kterým si dává být bytí pro sebe, je to tedy to, co chybí v přítomné negaci, pokud je kvalifikovanou negací (negací, která má svou kvalitu vně sebe v minulosti). V tomto smyslu je možnost sama kvalifikovaná. Ne však jako danost, která by byla svou vlastní kvalitou na způsob bytí v sobě, ale jako odkaz na převzetí, které by založilo ek-statickou kvalifikaci, jíž *bylo* bytí pro sebe. Žízeň je proto trojrozměrná: je přítomným unikem z určitého stavu prázdnoty, jímž bylo bytí pro sebe. A tento unik sám propůjčuje *danému* stavu svůj charakter prázdnoty či chybění: v minulosti by chybění nemohlo být nedostatkem, protože *danost* nemůže chybět jinak, než když je překonána směrem k něčemu, a to tím bytím, které je svou vlastní transcendencí. Tento unik je však unikem k něčemu, a toto zaměření k něčemu mu propůjčuje smysl. Takto je unik sám *se vytvářejícím chyběním*, neboť konstituuje v minulosti danost jako chybění nebo potencialitu, a zároveň bytí pro sebe svobodně opakuje danost, a takto si dává být chyběním formou „odrážející–odraz“, to znamená jako vědomí chybění. Chybí mu *to, k čemu* uniká, poněvadž ve svém bytí–chyběním se nechává podmiňovat tím, co mu chybí, uniká tedy možnosti být žizní, která by už nebyla chyběním, ale uhašenou žizní. Možné je náznakem naplnění a hodnota jakožto fantomatické bytí, které obklopuje a prostupuje bytí pro sebe, je náznakem žizně, která by byla *dána* tak, jak byla, a zároveň je i převzetím, obdobně jako hra odrazu a odrážejícího ji vytváří ek-staticky. Jde zde o plnost, která sebe samu určuje jako žízeň. Kdybychom chtěli nastinit tuto plnost, pak ek-statický vztah minulosti a přítomnosti nám poskytuje strukturu „žizně“; její smysl a možnost, kterou jsem, musí dodat

samu hutnost, náplň plnosti, jakožto odraz. Moje přítomnost u bytí, která ho určuje jako konkrétní *toto*, je negací konkrétního *toto*, jsem-li já sám *kvalifikovaným chyběním u tohoto konečného toto*. Je-li moje možnost možnou přítomností u bytí za bytím, kvalifikace mé možnosti odhaluje bytí za bytím jako bytí, jehož soupřítomnost je soupřítomností těsně spjatou s budoucím naplněním. Takto se ve světě vyjevuje *nepřítomnost*, jakožto bytí, které má být realizováno, pokud je toto bytí v korelaci s možným bytím, které mi chybí. Sklenice s vodou se mi jeví jako sklenice, která má být vypita, tedy jako korelát non-theticky uchopené žízně, která má být ve svém bytí uhašena. Všechny tyto popisy, jež v sobě zahrnují vztah k budoucnosti světa, však budou mnohem jasnější, když ukážeme, jak se vědomí odhaluje na základě původní negace čas světa neboli universální čas.

IV Čas světa

Universální čas přichází na svět prostřednictvím bytí pro sebe. Bytí v sobě nedisponuje časovostí, protože je bytím v sobě a protože časovost je jedinečným způsobem bytí toho bytí, které je neustále pro sebe v distanci od sebe. Bytí pro sebe je oproti tomu časovostí, je však vědomím časovosti, jen když se samo produkuje ve vztahu „reflexivní–reflektované“. Vědomí odhaluje časovost *na* bytí nereflektovaným způsobem, to jest vně. Universální časovost je *objektivní*.

A) *Minulost*

Toto se nejeví jako přítomnost, jež by se pak měla stát minulostí, ale dříve by byla budoucností. Tento kalamár, jak ho vnímám, obsahuje ve své existenci již tři časové dimenze. Jestliže ho chápu jako setrvalost, tj. jako esenci, je již v budoucnosti, ačkoli u ní nejsem přítomen svou nynější přítomností, ale tím, čím se stanu. A obdobně je mohu uchopit jen tak, že už tady bylo ve světě a že já jsem zde byl rovněž jako přítomnost. Proto v tomto smyslu neexistuje žádná „syntéza rozpoznávání“, pokud se jí rozumí postupná operace identifikování, která by uspořádávala jedno „ted“ za druhým a vnímané věci dávala *trvání*. Bytí pro sebe však nechává vynořovat svou časovost podél odhalených bytí v sobě jako podél obrovské monotónní zdi, jejíhož

konce nedohlédne. Já jsem touto původní negací, kterou mám být na způsob „ještě ne“ a „už ne“, a sice u toho bytí, které je tím, čím je. Předpokládáme-li tedy vědomí vynořující se v nehybném světě u jedinečného bytí, které by nezměnitelně bylo tím, čím je, pak toto bytí by se vyjevilo s nezměnitelnou minulostí a budoucností, a proto by zde nebylo třeba žádné syntetické operace a nezměnitelná minulost i budoucnost by spadaly vjedno s tímto odhalením. Syntetický *výkon* by byl nutný, jen kdyby bytí pro sebe mělo zároveň udržet a konstituovat svou vlastní minulost. Protože však *jest* svou vlastní minulostí stejně jako svou vlastní budoucností, musí se odhalování bytí v sobě temporalizovat. *Toto* se neodhaluje časově proto, že by se lomilo skrze apriorní formu vnitřního smyslu, nýbrž proto, že se odhaluje tomu odhalování, jehož samo bytí je temporalizací. Nečasovost bytí se však *reprezentuje* v samém jeho odhalení: *toto* se původně jeví jako časové, pokud je uchopeno skrze časovost, jež se sama temporalizuje, a v této časovosti; pokud je tím, čím je, odmítá *být* svou vlastní časovostí, čas pouze odráží; a pokud jde o vnitřní ek-statický vztah, který je u zdroje časovosti, vytváří z něho čistě objektivní vztah vnějškovosti. Setrvalost jakožto kompromis mezi nečasovou identitou a ek-statickou jednotou temporalizace se proto jeví jako pouhé uplývání okamžiků o sobě, nepatrných nicot navzájem od sebe oddělených a spojených mezi sebou vztahem prosté exteriority na povrchu bytí, které si uchovává nečasovou neměnnost. Neplatí proto, že nečasovost bytí nám uniká; je naopak *dána v čase* a zakládá způsob bytí universálního času.

Je-li tedy bytí pro sebe tím, čím je, pak se mu nástroj nebo věc zdají jako něco, co zde *vždycky už bylo*. Bytí pro sebe může být přítomností u konkrétního *toto* jen jako přítomnost, která byla; každé vnímání je v sobě samém a bez jakéhokoli „výkonu“ – rozpoznáváním. V ek-statické jednotě minulosti a přítomnosti se však vyjevuje identické bytí. Není však uchopeno jako *totéž*, co bylo v minulosti a je i v přítomnosti, ale jako *ono samo*. Časovost je jen orgánem vidění. Avšak toto *ono*, které *jest*, toto *již bylo*. Jeví se proto jako něco, co má minulost. Odmítá však být touto minulostí, jen tuto minulost má. Časovost uchopená objektivně je proto čistým fantomem, neboť se nedává ani jako časovost bytí pro sebe ani jako časovost, kterou bytí v sobě má být. Zároveň i transcendentní minulost, která je bytím v sobě jakožto transcendence, nemůže být tím, čím má být přítom-

nost, a proto se osamostatňuje jako fantomatická *Selbständigkeit*. Poněvadž každý okamžik minulosti je přítomnost, která byla, pokračuje toto vydělování i uvnitř minulosti samé. Neměnné *toto* se proto odhaluje skrze nekonečně mnoho rozdrobených a rozkouskovaných fantómů bytí v sobě. Takto se mi ukazuje tato sklenice nebo tento stůl: netrvají, jsou; a na nich uplývá čas. Namítne se, že *nezpozorují* jejich změny. Tato námitka však nevhodně zavádí vědecké hledisko. Toto hledisko, které není ničím zdůvodněné, je vyvráceno již samým naším vnímáním: dýmka, tužka a všechny konkrétní věci, které se nabízejí ve své totalitě v každém ze svých odstínění a jejichž setrvalost je lhostejná vzhledem k mnohosti těchto odstínění, jsou rovněž transcendentní vůči každé časovosti, ačkoli se v časovosti odhalují. „Věc“ existuje najednou jako „forma“, jako celek, který neovlivňuje žádná z těch povrchových a parazitních variací, které se domníváme na věci pozorovat. Každé konkrétní *toto* se nám odhaluje s určitým zákonem bytí, který určuje jeho *práh*, tj. takovou úroveň proměny, za kterou přestane být tím, čím je, takže už prostě není. Tento bytostný zákon vyjadřuje setrvalost, je bezprostřední odhalovanou strukturou jeho esence a určuje mezní potencialitu konkrétního *toto*, to jest jeho zmizení ze světa. K tomu se ještě vrátíme. Bytí pro sebe tedy uchopuje časovost u bytí jako čistý odraz, který se blýská na povrchu bytí, aniž by existovala možnost ho změnit. Tuto absolutní a fantomatickou nicotnost času vědec shrne do pojmu a nazve homogenitou. Transcendentní uchopení ek-statické jednoty temporalizujícího bytí pro sebe, které ji uchopuje na bytí v sobě, se však odehrává jako uchopení prázdny formy časové jednoty, aniž by zde bylo nějaké bytí, jež by tuto jednotu zakládalo tím, že by jí *bylo*. Takto se na úrovni přítomnosti–budoucnosti objevuje ona zvláštní jednota absolutní disperze, kterou je vnější časovost, kde každé „napřed“ a každé „potom“ je „bytí v sobě“, oddělené od druhých exterioritou své nerozlišenosti, a kde přesto tyto okamžiky jsou spojeny v jednotě bytí jednoho a téhož bytí; toto všeobecné bytí neboli čas není ničím jiným než touto disperzí, která se chápe jako nutnost a jako substanciálnost. Tato protikladná povaha se může objevit jedině na dvojím základě bytí pro sebe a bytí v sobě. Ve vědeckém myšlení, které se snaží hypostazovat vnější vztahy, se bytí v sobě koncipuje – to jest nemyslí prázdňím způsobem jako transcendence intendovaná v čase, nýbrž jako obsah, který přechází z jednoho okamžiku do dru-

hého; anebo lze také říci, že věda chápe bytí v sobě jako mnohost navzájem vnějších obsahů, které jsou si ve všem *podobné*.

Náš popis universální časovosti probíhal za předpokladu, že z bytí nepřichází nic kromě jeho nečasové neměnnosti. *Něco* však od bytí přece jen přichází. Kvůli nedostatku jiného vhodného výrazu to nazveme mizením a objevováním. Vysvětlení těchto mizení a objevování může být jen metafyzické, nikoli ontologické, protože nelze pochopit jejich nutnost ani na základě struktur bytí pro sebe, ani na základě struktur bytí v sobě: jejich existence je kontingentní a metafyzický fakt. Nevíme přesně, co z bytí přechází do jevového fenoménu, protože tento fenomén je již faktem konkrétního temporalizovaného *toto*. Zkušenost nás však nabádá, že se vynořují a zanikají různá konkrétní *toto*; poněvadž však vnímání uchopuje jen bytí v sobě a kromě něho *nic*, můžeme považovat bytí v sobě za základ těchto vynořování a zanikání. Kromě toho si jasně uvědomujeme, že princip identity, který je bytostným zákonem bytí v sobě, vyžaduje, aby mizení a objevení byla zcela vnější vůči vyjevovanému či zaniklému bytí v sobě: jinak by totiž bytí v sobě zároveň bylo i nebylo. Zánik by nebyl oním zánikem bytí, jímž je *konec*. Pouze bytí pro sebe může poznat tato zanikání, protože je samo sobě svým vlastním cílem. Bytí jako kvazi-afirmace, při níž stvrzující je prostoupeno tím, co stvrzuje, existuje bez vnitřní účelovosti v napětí svého „sebe-afirmování“. Mez „až ke které...“ je vzhledem k němu zcela vnější. Zrušení proto neznamená, že nutně musí přijít něco potom, co se nemůže projevit jinak než ve světě a pouze pro bytí pro sebe, nýbrž pouze kvazi-potom. Můžeme je vyjádřit takto: bytí v sobě nemůže prostředkovat mezi sebou a svou nicotou. Podobně ani jevy nejsou *přihody* zjevujícího se bytí. Takové přiházení by předpokládalo, že zde už něco předchází, což můžeme nalézt jedině u bytí pro sebe, jehož vyjevení i konec jsou vnitřní události. Bytí je, čím je. Neuzrává, nemá dětství ani mladost: od svého vyjevení bytím nemá žádný vztah k něčemu předchozímu, čím by mělo být na způsob nebytí, v němž by mělo být čistou nepřítomností. Zde se znovu setkáváme s kvazi-následností, tj. úplnou exterioritou vyjeveného ve vztahu k jeho nicotě.

Aby však tato absolutní vnějškovost byla dána ve formě „jest zde“, musí zde být již svět, což znamená, že se už vynořilo bytí pro sebe. Absolutní exteriorita bytí v sobě vůči jinému bytí v sobě způ-

sobuje, že nicota, která je jakoby „před“ vyjevením nebo jakoby „po“ zániku, nemá místo v plnosti bytí. Pouze v jednotě světa a na pozadí světa se může objevit konkrétní *toto*, které *nebylo*, a může být odhalen vztah vnějškovosti, který je vztahem absence jakéhokoli vztahu; nicota bytí, jakou je předešlost ve vztahu ke vyjevenému, jež nebylo, se může objevit u světa až retrospektivně zásluhou bytí pro sebe, které je svou vlastní nicotou a předchůdností. Vynošení a zánik konkrétního *toto* jsou tedy dvojznačné fenomény: skrze bytí pro sebe přichází k bytí čistá nicota, totiž „ještě ne“ a „už ne“. Pozorované bytí není jeho základem, kterým není ani svět jako celistvost uchopená „napřed“ nebo „potom“. Na druhé straně je však třeba říci, že skrze bytí pro sebe, které je svým vlastním „napřed“ a „potom“, se vyjevení dává zpočátku jako událost; uchopujeme *toto*, které se ukázalo jako to, co je vždycky již na světě jako svá vlastní nepřítomnost, neboť my sami jsme už byli přítomní u světa, z něhož chybělo. Věc se tedy může vynořit ze své vlastní nicoty. Nejde zde o žádný pojem ducha, nýbrž o původní strukturu vnímání. Zkušenosti *Gestalttheorie* ukazují, že jev se vždycky uchopuje jako dynamické vynořování a zjevované průběžně vystupuje do bytí z pozadí nicoty. Zde je rovněž zdroj „principu kauzality“. Ideálem kauzality není negace zjeveného jako takového, jak si představoval Meyerson, ani přísouzení permanentního vnějšího pouta mezi dvěma fenomény. Původní kauzalita je uchopení zjeveného ještě před jeho zjevením jako toho, co zde již je ve své vlastní nicotě, aby připravilo své zjevení. Kauzalita je jednoduše původním uchopením časovosti zjeveného jako ek-statického způsobu bytí. *Událostní* charakter události jako ek-statické konstituce jevu se rozkládá v samém vněmu, „napřed“ i „potom“ tuhnou v nicotě v sobě, zjevené v nerozlišené identitě. Nebytí zjeveného v předchozím okamžiku se odhaluje jako nerozlišená plnost bytí existujícího v tomto okamžiku a vztah kauzality se rozpadá v pouhý vztah exteriority mezi konkrétními *toto* předcházejícími zjevené a zjeveným samým. Dvojznačnost objevování a mizení pochází z toho, že – jako svět – se dávají jako prostor, jako potencialita a nástrojovost, jako sám universální čas, a to z hlediska celistvosti v ustavičném rozkládání.

Taková je tedy minulost světa, tvořená homogenními okamžiky spojenými pouhým vztahem exteriority. Svou minulostí se bytí pro sebe opírá o bytí v sobě. Bytí pro sebe, z něhož se v minulosti stalo

bytí v sobě, se odhaluje jako to, co jest uprostřed světa: *jest*, ztratilo svou transcendenci. Tím se v čase jeho bytí stává minulým: rozdíl mezi minulostí bytí pro sebe a minulostí světa, který mu byl soupřítomný, je pouze v tom, že bytí pro sebe se má stát svou vlastní minulostí. Existuje proto jediná minulost, jež je minulostí bytí neboli *objektivní* minulostí, ve které jsem byl. Moje minulost je minulostí ve světě, je to přináležitost k celistvosti minulého bytí, kterou jsem a před kterou unikám. Existuje proto shoda u jedné z časových dimenzí mezi ek-statickou časovostí, jíž mám být, a časem světa jako čistou danou nicotou. Minulostí náležím k universální časovosti, jíž však unikám svou přítomností a budoucností.

B) Přítomnost

Přítomnost bytí pro sebe je přítomností u bytí a jako taková není. Je však odhalením bytí. Bytí, které se zjevuje vědomí, se dává jako *jsoucí v přítomnosti*. Proto se přítomnost dává rozporně, jako by nebyla, když se prožívá, a jako by byla jedinou mírou bytí, pokud se odhaluje jako jsoucí tím, čím v přítomnosti je. Nelze říci, že by bytí nepřekonávalo přítomnost, ale tento přebytek bytí lze uchopit jediné oním orgánem chápání, jímž je minulost, to jest jako to, co již není. Tato kniha na stole je v přítomnosti a *byla* (sobě identická) v minulosti. Přítomnost se tedy odhaluje skrze původní časovost jako universální bytí a současně je ničím – nic než bytím –, klouže vedle bytí, je čistou nicotou.

Z našich dosavadních úvah se zdá vyplývat, že od bytí nepřichází k přítomnosti nic kromě jeho bytí. Kdybychom však takový názor přijali, znamenalo by to, že jsme zapomněli na to, že bytí se odhaluje bytí pro sebe buď jako nehybné anebo jako v pohybu a že oba pojmy pohybu nebo klidu jsou v dialektickém vztahu. Pohyb však nelze odvodit ontologicky z povahy bytí pro sebe ani z jeho základního vztahu k bytí v sobě, ani z toho, co můžeme původně odhalit ve fenoménu bytí. Svět bez pohybu je myslitelný. Není však myslitelná možnost světa beze změny, odhlédneme-li od možnosti čistě formální, ale změna není pohyb. Změna je proměnou kvality konkrétního *toto*; nastává vcelku, když se vynoří anebo zanikne určitá forma. Pohyb oproti tomu předpokládá setrvalost „takovosti“ (*quidditas*). Kdyby určité *toto* mělo být přeneseno z jednoho místa na druhé a současně během přesunu doznat radikální proměnu svého bytí,

proměna by byla v rozporu s pohybem, neboť by zde už nebylo *nic*, co by bylo v pohybu. Pohyb je pouhou změnou místa konkrétního *to-to*, jež samo zůstává nezměněno, jak to odpovídá požadavku homogenity prostoru. Pohyb, který nelze odvodit z žádného charakteristického bytostného znaku přítomných existujících, který popřela eleatská ontologie a k němuž je v kartesiánské ontologii třeba prvotního „náзору“, má přesnou hodnotu faktu, účastní se veškeré kontingence bytí a jako danost musí být akceptován. Ihned sice uvidíme, že k tomu, aby zde byl pohyb, je třeba bytí pro sebe, což neobyčejně ztěžuje přesné zjištění toho, co z bytí přichází do čistého pohybu; je však jisté, že bytí pro sebe ani tady, ani jinde *nepřidává* bytí *nic*; zde i jinde je pouhé *Nic*, na jehož pozadí se odráží pohyb. Není-li tedy možné ze samé povahy pohybu pohyb *dedukovat*, je přinejmenším možné a dokonce nutné ho *popsat*. Co tedy lze považovat za *mysl* pohybu?

Má se za to, že pohyb je jednoduše *afekce* bytí, poněvadž pohybující se těleso je po pohybu stejné jako předtím. Často se vycházelo z předpokladu, že pohyb přistupuje k tělesu, aniž ho mění, a proto byla vyslovena zásada, že translace nedeformuje pohybující se těleso. Viděli jsme, že *quidditas* konkrétního *toto* se pohybem nemění. Je proto zcela pochopitelný odpor, který se ozval proti Fitzgeraldově teorii „kontrakce“ nebo proti Einsteinově teorii o „změně masy“ pohybujícího se tělesa, neboť obě teorie napadají to, co je samou podstatou pohybujícího se tělesa. Teorie relativity pohybu je ale snadno pochopitelná, jestliže pohyb považujeme za vnější charakteristiku tělesa a neurčuje-li ho žádná změna vnitřní struktury tělesa. Pohyb se stává zcela *vnějším* vztahem tělesa k jeho okolí, a proto můžeme bez problému říci, že těleso se pohybuje a okolí je v klidu, nebo že zkoumané těleso je v klidu a okolí je v pohybu. Z tohoto hlediska se pohyb nejvíce ani jako bytí, ani jako způsob bytí, nýbrž jako vztah zcela zbavený substanciality.

Fakt, že pohybující se těleso je identické se sebou ve východisku i v cíli, tj. v obou krajních bodech pohybu, ale ještě nic nevypovídá o tom, čím bylo jakožto *pohybující se*. Pak by se mohlo říci, že voda v autoklávu neprodělává žádnou změnu při varu, neboť vykazuje tytéž vlastnosti, když je studená a když je znovu ochlazená. Právě tak se nesmíme nechat zaslepit ani tím, že pohybujícímu se tělesu lze postupně připisovat pozice během jeho pohybu a že v každé pozici se

zdá sobě podobné. Tyto pozice určují totiž proběhnutý prostor, ne však pohyb sám. Zdrojem eleatských aporií je právě tato matematická tendence nakládat s pohybujiícím se tělesem, jako by šlo o těleso v klidu, jež je přesouváno po určité čáře, aniž je vytrženo z klidu.

Nelze proto nekriticky přijímat tvrzení, že těleso zůstává nezměněno ve svém bytí, ať je v klidu nebo v pohybu, neboť to je pouhý postulát. Je nutné ho důkladně rozebrat a vrátit se přitom k eleatským argumentům, zvláště k šípu. Prochází-li šíp, jak se tvrdí, pozicí AB, je zde přesně takový, jaký by zde byl šíp v klidu se špičkou svého hrotu v A a s okrajem svého konce v B. Zdá se to očividné, připustíme-li, že pohyb odpovídá tělesu, a v důsledku toho nám nic neprozradí, je-li těleso v klidu nebo v pohybu. Pohyb a klid jsou nerozlišitelné, je-li pohyb to, co zvnějšku přistupuje k nějakému bytí. Argumenty uváděné proti nejproslulejší eleatské aporii, proti Achillovi a želvě, nám tu nepomohou. K čemu je totiž námitka, že Eleaté vycházeli z dělení prostoru do nekonečna, ale zapomněli rovněž dělit čas? Nejde tu přece ani o polohu, ani o okamžik, nýbrž o bytí. Přiblížíme se správnému pohledu, odpovíme-li, že nezkoumali pohyb, nýbrž prostor, umožňující pohyb? Stačí, abychom zde otázku pouze naznačili, aniž bychom se ji pokoušeli řešit: jaká musí být struktura pohybujícího se tělesa, aby se jeho *quidditas* nezměnilo, a přesto by se ve svém bytí lišilo od bytí v klidu?

Pokusíme-li se vyjasnit naše námitky proti Zénónovým argumentům, zjistíme, že jejich původem je určitá koncepce pohybu: připouštíme, že šíp „prochází“ místem AB, zdá se nám však, že projít určitým místem není totožné se *setrváním* v tomto místě, tedy s tím, když v něm těleso *je*. Obvykle se dopouštíme hrubé chyby, když máme za to, že pohybující se těleso pouze *prochází* místem AB (tj. že v něm nikdy *není*), a přitom stále předpokládáme, že samo v sobě *je*. Současně by tedy bylo v sobě a nebylo by v místě AB. Takový je původ eleatské aporie: proč by šíp neměl být v AB, když v AB *jest*? Abychom se vyhnuli eleatské aporii, nezbyvá, než se vzdát obecně přijímaného postulátu, podle něhož těleso v pohybu zachovává své bytí v sobě. Pouze procházet místem AB znamená být bytím přechodu. Co ale znamená procházet? Být v určitém místě i v něm nebytí. O procházejícím bytí nelze říci, ani že tady *jest*, jako by se zde mělo náhle zastavit, ani že zde *není*, ani že je *jinde*. Vztah pohybujícího se tělesa k určitému stanovišti není vztahem *zaujímání místa*. Už jsme

však poukázali na to, že *místo* konkrétního *toto* v klidu je jeho vnějškovým vztahem k pozadí a že tento vztah se může rozpadnout v mnohost vnějších vztahů k jiným konkrétním *toto*, jestliže se pozadí samo rozloží do mnohosti forem. Základem prostoru je tedy vzájemná exteriorita, jež přistupuje k bytí skrze bytí pro sebe a jejíž původ je, že bytí je tím, čím je. Bytí samo tedy určuje své místo tím, že se odhaluje nějakému bytí pro sebe jako lhostejné vůči jiným bytím. Tato lhostejnost není nic jiného než sama jeho identita, je to absence ek-statické reality, neboť je uchopeno bytím pro sebe, které je již přítomností u jiných konkrétních *toto*. Tedy pouze proto, že *toto* je, co je, *zaujímá* určité místo, je na nějakém místě, to znamená, že je skrze bytí pro sebe zasazeno do vztahu k jiným *toto* jako něco, co je *bez vztahu k nim*. Prostor je nicota vztahu uchopeného jako vztah takovým bytím, jež je svým vlastním vztahem. *Procházení* určitým místem, a na místě „nebýt“, je něco, co je třeba interpretovat vůči bytí. To znamená, že místo je sice založeno bytím, avšak bytí samo nestačí k tomu, aby bylo základem svého místa: bytí pouze vyznačuje; vztah exteriority k jiným *toto* nemůže být ustaven bytím pro sebe, neboť bytí pro sebe musí tyto vztahy ustavovat z nějakého *toto*, které *jest*. Tyto vztahy se však nemohou ani znicovat, poněvadž bytí, na jehož základě se ustavují, není čistou nicotou. Ustavují se však v „teď“, jež je vůči nim vnější, což znamená, že současně s jejich odhalováním se *vždy již* odhalují i nové vztahy exteriority, jejichž základem je uvažované *toto* a jež jsou k prvním ve vztahu exteriority. Tato kontinuální exteriorita prostorových vztahů, které definují místo bytí, ale může mít za svůj základ pouze to, že příslušné *toto* je vnější vůči sobě. Řekneme-li, že *toto* prochází určitým místem, znamená to, že už v tom místě není, když v něm ještě je, takže není vůči sobě v ek-statickém vztahu bytí, nýbrž ve vztahu čisté exteriority. Má tedy „místo“, když se *toto* odhaluje jako vnější vůči jiným *toto*. A v tomto místě se děje *přechod*, neboť bytí se již samo v této exterioritě neshruje, nýbrž je naopak vůči němu vnější. Pohyb je tedy bytím určitého bytí, jež je vůči sobě ve vnějším vztahu. V souvislosti s pohybem vyvstává jediná metafyzická otázka, totiž otázka exteriority vůči sobě. Jak jí rozumět?

Během pohybu se bytí *v ničem* nemění, prochází-li z A do B. Znamená to, že jeho *kvalita*, představuje-li bytí, jež se pro bytí pro sebe ukazuje jako konkrétní *toto*, se neproměňuje v jinou kvalitu. Pohyb

nelze připodobňovat k dění; kvalitu v její *esenci* nemění, ani *neaktualizuje*. Kvalita zůstává přesně tím, čím je: mění se jen její způsob bytí. Tato červená kulečnicková koule pohybující se po plátně nepřestává *být* červenou, tato červeň, kterou *je*, však není při pohybu stejným způsobem, jakým byla v klidu: zůstává suspendována mezi mizením a setrvalostí. Již v bodu B je ve vnějším vztahu k tomu, čím byla v bodě A. Červená je znicována, avšak jakmile se ocitne za B v bodě C, je vnější i vůči tomuto znicování. Vytrhuje se tedy z bytí zrušením a ze zrušení bytím. Tak se ve světě setkáváme s kategorií *toto*, které je vlastní, že někdy není, a přitom nikdy nejde o nicoty! Jediný vztah, který na těchto *toto* může bytí pro sebe uchopovat, je vztah exteriority vůči sobě. Jelikož exteriorita je *nic*, musí zde být nějaké bytí, které je pro sebe sama svým vztahem, aby bylo možné mluvit o „exterioritě vůči sobě“. Tato exteriorita se ale může odhalovat pouze tomu bytí, které je již pro sebe *tam* tím, čím je *tady*, a to znamená, že se může odhalovat pouze vědomí. Tato exteriorita vůči sobě, která se jeví jako čistá choroba bytí, to jest jako nemožnost, aby určitá *toto* byla sebou i svou vlastní nicotou, musí být tedy vyznačována něčím, co jest jako *nic ve světě*, to jest jako nic substancializované. Exteriorita vůči sobě není ek-statická, a proto vztah pohyblivého k sobě je vztahem lhostejnosti, a může ho tedy odhalovat pouze svědek. Je to zrušení, které se samo nemůže zrušením učinit, a jev, který se nemůže učinit jevem. Toto *nic*, které měří a označuje exterioritu vůči sobě, je *trajektorie* jakožto ustavení exteriority v jednotě téhož bytí. Trajektorie je linie, která se rýsuje, tj. náhlé vyjevování syntetické jednoty v prostoru, falešné zdání, které vzápětí mizí v nekonečné mnohosti exteriority. Jakmile je *toto* v klidu, prostor *jest*; jakmile je v pohybu, prostor *se rodí či vzniká*. Trajektorie nikdy *není*, poněvadž je *nic*: okamžitě se rozplývá v čistých vztazích exteriority mezi různými místy, to jest v jednoduché exterioritě lhostejnosti neboli prostorovosti. Pohyb *není*: je to minimální bytí toho bytí, jež se nedokáže ani zrušit, ani cele být; je to tedy vynořování -exteriority lhostejnosti z hloubky bytí pro sebe. Tato oscilace bytí je kontingentní přiházení se bytí. Bytí pro sebe ho může uchopit jen skrze časovou ek-stasi a v ekstatické a setrvalé identifikaci pohyblivého se sebou samým. Tato identifikace nepředpokládá žádný výkon a ani žádnou „syntézu rozpoznání“, avšak pro bytí pro sebe není ničím jiným než ek-statickou bytostnou jednotou minulosti s přítom-

ností. Časová identifikace pohyblivého se sebou samým v konstantním kladení jeho vlastní exteriority odhaluje trajektorii, tj. dává vyvstávat prostoru formou mizejícího dění. Pohybem se rodí prostor v čase; pohyb rýsuje linii jako čáru exteriority vůči sobě. Linie mizí současně s pohybem a tento fantóm časové jednoty prostoru se neustále rozplývá v nečasovém prostoru, tj. v čisté mnohosti rozptylování, která je bez dění.

Bytí pro sebe je v přítomnosti jako přítomnost u bytí. Věčná identita setrvalého neumožňuje ovšem uchopit tuto přítomnost jako odraz na věcech, protože v setrvalosti není nic, co by odlišovalo to, co je, od toho, co bylo. Kdyby nebylo pohybu, byla by *přítomná* dimenze universálního času neuchopitelná. Pohyb určuje universální čas v čisté přítomnosti. Především proto, že se odhaluje jako *přítomné* kmitání a poté v minulosti, není nic než ztrácející se linie, vytrácející se stopa; v budoucnosti vůbec není, ale může být svým vlastním rozvrhem; je jako ještěrka stále lezoucí po zdi. Jeho bytí se vyznačuje neuchopitelnou dvojnázností okamžiku, neboť nelze říci, že je, ale ani že není; sotva se vyjeví, je již překonáno a vně sebe sama. Je dokonalým symbolem přítomnosti bytí pro sebe: exteriorita vůči sobě toho bytí, které nemůže ani být, ani nebýt, odkazuje k bytí pro sebe obrazu bytí, jež má být tím, čím není, a nebýt tím, čím je, avšak obrazu projektovaného do úrovně bytí v sobě. Veškerý rozdíl je ten, který odděluje exterioritu vůči sobě, kdy bytí není pro bytí jeho vlastním vnějškem, nýbrž „je bytím“ naopak skrze identifikaci ek-statického svědka, od čisté temporalizující ek-stase, kdy bytí má být tím, čím není. Bytí pro sebe si dává na vědomí svou přítomnost skrze to, co se pohybuje; je svou vlastní přítomností v simultaneitě s aktuálním pohybem, a pohyb má realizovat universální čas, když si bytí pro sebe dává na vědomí svou vlastní přítomnost skrze přítomnost pohyblivého. Tato realizace bude prohlubovat vzájemnou exterioritu okamžiků, protože přítomnost pohybuujícího se tělesa – z povahy pohybu samé – je definována jako exteriorita vůči vlastní minulosti a jako exteriorita vůči této exterioritě. Nekonečné dělení času spočívá v této absolutní exterioritě.

C) *Budoucnost*

Původní budoucnost je možnost přítomnosti, kterou mám být za reálnem u toho bytí v sobě, které je za reálným bytím v sobě. Moje

budoucnost nese s sebou jako budoucí soupřítomnost nástin budoucího světa, a jak jsme již viděli, bytí pro sebe, kterým budu, se odhaluje právě tento budoucí svět, a ne možnosti tohoto bytí pro sebe, protože ty lze poznávat až reflexivním pohledem. Mé možnosti jakožto smysl toho, co jsem, se vynořují vzápětí za bytím v sobě, u kterého jsem přítomen, takže bytí v sobě, jež se odhaluje mé budoucnosti, je v přímém a těsném vztahu k tomu reálnu, u něhož jsem přítomen. Je to modifikované bytí v sobě, protože moje budoucnost není jiná než možnosti mé přítomnosti u bytí v sobě, které bych modifikoval. Takto se mé budoucnosti odhaluje budoucnost světa. Tvoří ji celá škála potencialit, od jednoduché setrvalosti a čisté esence věci až k potencím. Jakmile upnu pozornost na esenci věci a uchopím ji jako stůl nebo kalamář, již jsem „tam“ v budoucnosti, neboť její esence může být jen soupřítomností mé pozdější možnosti být jen touto negací, protože setrvalost a prostředecnost stolu či kalamáře nás odkazují k budoucnu. To jsme již obšírně vyložili v předchozích kapitolách, k nimž teď můžeme pouze odkázat. Zde chceme pouze poznamenat, že každá věc, která se ukáže jako nástroj, lokalizuje některé své struktury a vlastnosti hned do budoucnosti. Jakmile se objeví svět a konkrétní *toto*, existuje i universální budoucno.

Už jsme však také ukázali, že každý budoucí „stav“ světa je pro svět něčím cizím, je vůči němu jako vzájemná a plná exteriorita. Existují budoucnosti světa, které lze vymezit jako *příležitosti*, jež se stávají autonomními pravděpodobnostmi, které se pravděpodobnými nestávají, nýbrž *jsou* jakožto pravděpodobné, jako plně konstituovaná „teď“, jejichž obsah je sice určen, ale nejsou ještě realizovaná. Tyto budoucnosti přísluší každému konkrétnímu *toto* nebo jejich souboru, avšak jsou *vně*. Co je tedy universální *budoucnost*? Je to abstraktní rámec té hierarchie ekvivalencí, jimiž jsou budoucna zahrnující vzájemné exteriority; tento abstraktní rámec sám je exterioritou, je to suma bytí v sobě, která je sama v sobě. Ať už získá navrch jakákoli pravděpodobnost, je zde a bude zde budoucnost, avšak právě proto ona lhostejná budoucnost, vnější vůči přítomnosti, složená z nerozlišených „teď“, sjednocených substantivizovaným vztahem „napřed – potom“, takže jde o řadu prázdných obsahů spojených mezi sebou jednotou disperse (takže tento vztah zbařený svého ek-statického charakteru má jen smysl vnější negace). Budoucnost se v tomto smyslu jeví buď jako naléhavost a hrozba, když uvádím

budoucnost konkrétního *toto* do těsné spojitosti s jeho přítomností projektem svých vlastních možností za soupřítomnost, nebo se tato hrozba rozkládá do čisté exteriority a já uchopuji budoucnost jen jako to ono obsahující, které je čistě formální, lhostejné vůči tomu, co je vyplňuje, a homogenní vůči prostoru jako jednoduchý zákon exteriority, nebo se konečně budoucnost odhaluje jako nicota v sobě, když je čistou disperzí za bytím.

Časové dimenze, skrze něž se nám dává nečasové *toto* spolu se svou nečasovostí, nabývají nových kvalit, jakmile se jeví na předmětu: bytí v sobě, předmětnost, exteriorita lhostejnosti a absolutní disperze. Čas, který se odhaluje ek-statické časovosti, jež se temporalizuje, je všude vůči sobě transcendencí a odkazuje od „napřed“ k „potom“ a od „potom“ k „napřed“. Tato transcendence však vůči sobě, pokud se dává k uchopení na nějakém bytí v sobě, nemá být, nýbrž je v něm *byvší*. Soudržnost času je čistý přelud, objektivní odraz ek-statického projektu bytí pro sebe k sobě samému a odraz soudržnosti v pohybu lidské reality. Tato soudržnost nemá žádný *raison d'être*. posuzujeme-li čas jím samým, neboť vzápětí se rozpadá do absolutní mnohosti okamžiků, které – posuzovány odloučeně – ztrácejí veškerou časovou povahu a redukují se jednoduše na naprostou nečasovost konkrétních *toto*. Čas je proto čistá nicota v sobě, které může propůjčit alespoň zdánlivé *bytí* pouze onen akt, v němž ho bytí pro sebe překonává, aby ho využilo. Toto bytí má zvláštní formu, která vyvstává proti nerozlišenému pozadí času a kterou nazýváme časovým úsekem. Naše první uchopení objektivního času je totiž *praktické*: jsem svými možnostmi, jimiž přesahuji soupřítomné bytí, a tak odhaluji objektivní čas jako korelát nicoty ve světě, nicoty, jež mě dělí od sféry mých možností. Z tohoto hlediska se čas jeví jako konečná, uspořádaná forma v nitru neurčité disperze; časový úsek je zhuštění času v nitru absolutní dekomprese, přičemž kompresi realizuje projekt nás samých směrem k našim možnostem. Toto zhuštění času je sice forma disperze a oddělení, poněvadž ve světě vyjadřuje distanci, jež mě dělí ode mne samého, avšak na druhé straně, a protože se projektují k určité možnosti, vždy jen skrze řadu uspořádaných a na sobě závislých možností, jež jsou tím, čím mám být, abych byl..., a protože jejich netematické a non-thetické odhalování je dáno v non-thetickém odhalování nějaké hlavní možnosti, k níž se rozvrhují, čas se mi odhaluje jako objektivní časová forma, jako

uspořádané odstupňování pravděpodobnosti: tato objektivní forma času neboli *časový úsek* je *trajektorií* mého aktu.

Čas se mi proto jeví skrze *trajektorie*. Prostorové dráhy se dekomprimují a rozpadají do čisté statické prostorovosti a podobně se i rozpadá časová trajektorie, jakmile není prožívána jako to, co je objektivním podkladem našeho očekávání vůči nám samým. Pravděpodobnosti, jež se mi odhalují, mají přirozenou tendenci oddělovat se jako *pravděpodobnosti o sobě* a zaujmout přísně odloučený zlomek objektivního času, a proto se časové úseky rozplývají, a čas se pak jeví jako mihotání nicoty na povrchu striktně atemporálního bytí.

V

Poznání

Uzavíráme tento stručný nástin toho, jak se bytí pro sebe odhaluje svět. Přiznáme idealismu, že bytí bytí pro sebe je poznáním bytí, avšak dodáváme, že existuje bytí tohoto poznání. Identita bytí bytí pro sebe a bytí poznání není způsobena tím, že poznání je mírou bytí, nýbrž tím, že bytí pro sebe si dává na vědomí, čím je, skrze bytí v sobě, tedy tím, že je ve svém bytí vztahem k bytí. Poznání není nic jiného než přítomnost bytí u bytí pro sebe a bytí pro sebe je pouze ono *nic*, které tuto přítomnost realizuje. Poznání je proto svou povahou ek-statickým bytím, a proto splývá s ek-statickým bytím bytí pro sebe. Nelze říci, že bytí pro sebe napřed jest a potom poznává, stejně jako nelze říci, že jest, pouze pokud poznává, anebo pokud je poznávané, protože takto by se bytí rozpustilo do uspořádané nekonečnosti konkrétních poznatků. Poznání je absolutní vynoření bytí pro sebe uprostřed bytí a za ním, tedy na základě bytí, kterým není a jako negace tohoto bytí a znicování sebe; poznání je tato absolutní a první událostí. Radikálně obracíme idealistické stanovisko a tvrdíme, že poznání se vstřebává bytím, jehož není ani atributem, ani funkcí, ani přídatkem; jest pouze bytí. Z tohoto úhlu pohledu se ukazuje jako nezbytné vzdát se zcela idealistické pozici a zejména je teď možné zkoumat vztah bytí pro sebe k bytí v sobě jako základní ontologický vztah; na konci této knihy budeme dokonce moci pochopit artikulaci bytí pro sebe vůči bytí v sobě jako ustavičně pohyblivý nástin

kvazi-totality, kterou můžeme nazvat *Bytí*. Z hlediska této totality je vynoření bytí pro sebe nejen absolutní událostí pro bytí pro sebe, ale i něčím, co se *přihází bytí v sobě*, pro něž je právě toto jedinou možnou událostí: bytí pro sebe se totiž svým nicováním konstituuje jako „vědomí o...“ a touto transcendencí samou uniká i zákonu bytí v sobě, v němž afirmace je zadušena afirmovaným. Bytí pro sebe se svou negací sebe sama stává afirmací bytí v sobě. Intencionální afirmace je jen rubem vnitřní negace; stvrzovat může pouze to bytí, jež je svou vlastní nicotou, a stvrzované může být jen to bytí, které není stvrzující. V této kvazi-totalitě *Bytí* tedy afirmace pouze *přichází* k bytí v sobě: jediné, co se bytí v sobě *přihází*, je to, že je *afirmováno*. Tato afirmace, jež nemůže být realizována jako afirmace sebe skrze bytí v sobě, aniž by nezničila jeho bytí v sobě, přistupuje k bytí v sobě a realizuje se skrze bytí pro sebe; je jako pasivní ek-stase bytí v sobě, která je ponechává beze změny, a přesto se děje v něm a z něho. Zdá se tedy, jako by bytí pro sebe bylo prostoupeno vášní stvrzovat věci světa, a samo se tím ztrácelo, aby afirmace „svět“ mohla přistoupit k bytí o sobě. Tato afirmace existuje zajisté pouze *pro* bytí pro sebe, je tímto bytím pro sebe samým a spolu s ním také zaniká. Není však v bytí pro sebe, poněvadž je to ek-stase sama, a jestliže bytí pro sebe je jedním z jejích momentů (moment afirmující), jeho druhým momentem je bytí v sobě, *reálně* přítomný: svět, který se mi odhaluje, je vně, je na bytí.

Realistovi na druhé straně přiznáme, že v poznání je vědomí přítomno bytí samo a že bytí pro sebe nepřidává *nic* k bytí v sobě kromě afirmativní negace, tedy faktu, že bytí v sobě *jest*. Pokusili jsme se ukázat, že svět a věc–nástroj, prostor, kvantita i universální čas jsou pouhé substancializované nicoty a v ničem nemodifikují čisté bytí, jež se jejich prostřednictvím vyjevuje. V tomto smyslu je všechno dáno, všechno je mi přítomné bez distance a v plné své realitě; *nic* z toho, co vidím, nepochází ode mne, není *nic* vně toho, co vidím nebo co bych vidět mohl. Všude kolem mne je bytí a zdá se mi, že se ho mohu dotknout a uchopit ho; *představa* jako psychologická událost je čirý výmysl filosofů. Toto bytí, které mě ze všech stran obklopuje a od něhož mě nic nedělí, však je právě *nic*, jež mne od něho odděluje, a toto nic právě proto, že je nicotou, je nepřekonatelné. Bytí *jest zde*, protože já jsem negací bytí, a světskost, prostorovost, kvantita, nástrojovost a časovost *přicházejí* k bytí jen proto, že já jsem ne-

gací bytí, a nic nepřidávají k bytí, jsouce čistými znicovanými podmínkami toho, že „zde *jest*“, a pouze realizují toto „*jest zde*“. Všechny tyto podmínky, jež *jsou nic*, mě však právě oddělují od bytí radikálněji než prismatické deformace, v něž bych ještě mohl doufat, že je odhalím. Říci, že bytí „*jest zde*“, není nic, a přece to znamená realizaci absolutní proměny, protože bytí *jest zde* pouze pro bytí pro sebe. Unikáme kantovskému relativismu, neboť bytí není *relativní* k bytí pro sebe na základě nějaké své vlastní kvality ani ve svém bytí, nýbrž v tom, že „*jest zde*“, protože ve své vnitřní negaci afirmuje bytí pro sebe to, co se afirmovat nemůže, poznává bytí *takové, jaké je*, ačkoli toto „*takové, jaké je*“, nemůže náležet bytí. Bytí pro sebe je takto bezprostřední přítomností, ale současně se vsouvá jako nekonečná distance mezi sebe a bytí. Ideálem poznání je být tím, co se poznává, a jeho původní strukturou je nebýt tím, co je poznáváno. Světskost, prostorovost apod. vyjadřují právě toto nebytí. Mezi sebou a bytím se všude nacházím jako nic, které *není* bytím. Svět je svět lidský. Vědomí má velmi zvláštní postavení: bytí je všude, proti mně, okolo mě, doléhá na mne, obléhá mě: bytí mě stále odkazuje k bytí, tento stůl, který je zde, je jen bytí a *nic* víc: podobně tato skála, tento strom a tato krajina: bytí a jinak *nic*. Chci uchopit toto bytí, ale nalézám jen *sebe*. Poznání, tento prostředník mezi bytím a nebytím, mě odkazuje k absolutnímu bytí, chápu-li je subjektivně, nebo mě odkazuje k sobě samému, když se domnívám, že se zmocňuji absolutna. Sám smysl poznání je to, co není, a není, co *jest*, poněvadž aby mohlo být poznáváno bytí *takové, jaké je*, bylo by třeba být tímto bytím, avšak toto „*takové, jaké je*“, existuje jenom proto, že nejsem tím bytím, které poznávám, a kdybych se jím stal, ono „*takové, jaké je*“, by zmizelo a nemohlo by již být myšleno. To není skepticismus – ten totiž právě předpokládá, že „*takové, jaké je*“, patří k bytí – a není to ani relativismus. Poznání nás přivádí vůči absolutnu, a proto existuje pravda poznání. Tato pravda však zůstává přísně lidskou pravdou, jakkoli nám neposkytuje nic víc a nic méně než absolutno.

Může se zdát zvláštní, se jsme se zabývali problémem poznání, aniž jsme se vůbec zmínili o úloze těla a smyslů. Naprosto nemáme v úmyslu podceňovat, nebo dokonce opomíjet úlohu těla. V ontologii, ostatně jako všude jinde, je ovšem nutné zachovávat při rozboru přísný pořádek. Tělo, ať je jeho funkce jakákoli, se hned na začátku

jeví jako něco, co je *známé*. Nemůžeme proto k němu vztahovat poznání, ani o něm pojednávat, aniž jsme dříve definovali poznávání, ani z něho, ať už jakkoli, vyvozovat základní strukturu poznání. Kromě toho tělo, naše tělo, se vyznačuje tím zvláštním rysem, že je bytostně *poznáváno druhým*: znám tělo druhých lidí a to podstatné, co vím o svém těle, pochází z toho, jak ho vidí druzí. Povaha *mého* těla mě tedy odkazuje k existenci druhého a k mému bytí pro druhého. Spolu s tělem odhaluji pro lidskou realitu další způsob existence, stejně základní, jako je bytí pro sebe, jež nazýváme bytím pro druhého. Chci-li vyčerpávajícím způsobem popsat vztah člověka k bytí, musím nyní přistoupit k této nové struktuře mého bytí: bytí pro druhého. Lidská realita musí, jakmile se vynoří, být ve svém bytí rovněž bytím pro sebe a pro druhého.

Třetí část

Bytí pro druhého