

První kapitola

Existence druhého

I

Problém

Popsali jsme lidskou realitu na základě negativních způsobů chování a *cogito*. Takto jsme odkryli, že lidská realita je bytím pro sebe. Je to vše, čím je? Aniž opustíme postoj reflexivního popisu, můžeme se setkat i s těmi vědomími, které sice v sobě zůstávají pro sebe, avšak naznačují radikálně odlišný typ ontologické struktury. Tato ontologická struktura je *moje*, starám se a pečuji o sebe, avšak tato starost „o mne“ mi odhaluje bytí, jež je *mým* bytím, aniž je pro mne.

Zamysleme se například nad pocitem studu. Jde o způsob vědomí, jehož struktura je identická se všemi, jež jsme dosud popsali. Stud je non-thetické vědomí sebe, je tedy příkladem toho, co Němci nazývají *Erlebnis*, a jako takový je přístupný reflexi. Jeho struktura je intencionální, je zahanbeným uchopováním něčeho, a toto něco jsem *já*. Stydím se za to, co *jsem*. Stud tedy realizuje vnitřní vztah mě samého ke mně: skrze zahanbení jsem odhalil určitý aspekt *svého* bytí. Zahanbení však není primárně fenoménem reflexe, i když některé složité a odvozené formy pocitu studu se mohou jevit na reflexivní rovině. Ve své původní struktuře je pocit zahanbení studem *před někým*, nezávisle na tom, k jakým výsledkům lze dospět v osamění náboženskou *praxí* studu. Právě jsem se například zachoval neobratně nebo vulgárně: tento skutek na mně lpí, neposuzuji ho, ani ho neodsuzuji, jednoduše ho prožívám a uskutečňuji na způsob bytí pro sebe. Najednou však pozvednu hlavu: někdo zde byl a viděl mě. Najednou si uvědomím vulgárnost svého skutku a zastydím se. Pocit mého studu není zajisté reflexivní, neboť přítomnost druhého vůči mému vědomí, i kdyby fungovala jen jako katalyzátor, je neslučitelná s reflexiv-

ním postojem: v poli své reflexe mohu narazit jen na vědomí, které je moje. Druhý je proto nutný prostředník mezi mnou a mnou-samým: stydím se za sebe takového, *jak se jevím druhému*. Jakmile se objevil druhý, jsem nyní schopen posuzovat sebe sama jako předmět, protože jako předmět se jevím druhému. Tento předmět, který se druhému ukázal, není ovšem prázdným obrazem v mysli druhého. Kdyby tomu tak bylo, příslušel by jen druhému a mě by se vůbec „netýkal“. Mohl bych nad ním pocítit vztek, být jím podrážděn jako před nepodařeným portrétem, který mi dává ošklivý nebo nedůstojný výraz, ježž nemám; avšak takovým obrazem bych nemohl být zasažen až do morku kostí: pocit studu je svou povahou *rozpoznáním*. Přiznávám, že *jsem*, jak mne vidí druhý. Nejde zde ale o nějaké srovnávání mezi tím, co jsem pro sebe, a tím, co jsem pro druhého, jako kdybych v sobě našel ekvivalent toho, co jsem pro druhého, a to ekvivalent ve způsobu bytí pro sebe. K takovému srovnání v nás vůbec nedochází ve formě konkrétní psychické operace: zahanbení je úděsně zamrazení, které mi najednou a bez jakékoli diskursivní přípravy proběhne tělem od hlavy k patě. Toto srovnání je dále nemožné: nemohu uvádět do vztahu to, co jsem v nejhlubším nitru – bez distance, bez odstupu a bez perspektivy bytí pro sebe – s neospravedlnitelným bytím v sobě, jímž jsem pro druhého. Zde neexistuje žádná norma, ani seznam shod. Ostatně sám pojem *vulgárnosti* obsahuje již nitrosvětský vztah. O samotě nemůže být nikdo vulgární. Druhý mi nejen odhalil, co jsem, ale konstituoval mě i podle nového typu bytí, který se má stát nositelem nových vlastností. Toto nové bytí nebylo před tím, než se objevil druhý, ve mně v potenci, neboť by v bytí pro sebe nemohlo najít žádné místo. Dokonce i kdybych už byl vybaven plně konstituovaným tělem *dříve*, než se stane tělem pro druhé, nelze do něho vložit v potenci mou vulgárnost nebo neobratnost, protože to jsou významy a jako takové přesahují tělo a odkazují k některému svědkovi, který je schopen jim porozumět, a současně odkazují i k celku mé lidské reality. Toto nové bytí, jež se objevuje *pro* druhého, ale nespočívá v druhém; Já za ně odpovídám, jak to ukazuje výchovný systém, který spočívá v tom, že učí děti stydět se za to, čím jsou. Zahanbení je tedy pocit studu za *sebe před druhým*; obě tyto struktury jsou neoddělitelné. Současně však já sám potřebuji druhého, abych mohl plně postihnout všechny struktury svého bytí; bytí pro sebe tedy odkazuje k bytí pro druhé. Chceme-li tedy plně uchopit vztah bytí člo-

věka k bytí v sobě, nevystačíme s popisy, které jsme podali v předchozích kapitolách, nýbrž musíme odpovědět na dvě zvláště obtížné otázky: zejména na otázku týkající se existence druhého, a pak na otázku vztahu mého *bytí* k bytí druhého.

II

Úskalí solipsismu

Je zvláštní, že problém jiných nikdy vážněji neznepokojil realisty. Pokud realista považuje všechno za dané, zdá se mu, že i druhý je mu dán. Vždyť co je reálnějšího uprostřed reálna než druhý? Je to myslící substance se stejnou esencí, jakou mám já sám, jež se nemůže rozplynout do sekundárních a primárních kvalit a jejíž bytostné struktury nalézám v sobě. Pokud se ale realismus pokouší vyložit poznání působením světa na myslící substanci, ani ho nenapadá zdůvodnit bezprostřední a vzájemné působení myslících substancí mezi sebou: myslící substance komunikují mezi sebou prostřednictvím světa; mezi vědomím druhého a mým vědomím jsou nutnými prostředníky moje tělo jako věc světa a tělo druhého. Duše druhého je oddělena od mé celou distancí, která dělí mou duši od mého těla, mé tělo od těla druhých a konečně tělo druhého od jeho duše. Není-li zcela jisté, zda vztah bytí pro sebe k tělu je vztahem exteriority (tím se budeme podrobněji zabývat později), je přinejmenším zřejmé, že mé tělo je s těly druhých ve vztahu čistě lhostejné exteriority. Jsou-li duše od sebe odděleny svými těly, jsou rozdílné tak, jako se tento kalamář liší od této knihy, takže si nelze představit bezprostřední přítomnost jedné duše u druhé. Připustíme-li i bezprostřední přítomnost mé duše u těla druhého, brání mi veškerá hutnost těla v tom, abych dospěl k jeho duši. Zakládá-li tedy realismus svou jistotu na „osobní“ přítomnosti prostorochasové věci pro mé vědomí, nemůže uplatňovat tutéž evidenci v případě reality duše druhého, protože, jak realismus sám doznává, duše druhého se nedává osobně mé duši: je nepřítomností, významem, tělo na ni odkazuje, aniž ji vydává; stručně řečeno, filosofie založená na názorném poznání nemá žádný bezprostřední názor duše druhého. Nehrajeme-li si jen se slovy, pak to znamená, že v realismu není místo pro názorné poznání *druhého*: je zbytečné namítat, že alespoň tělo druhého je mi dáno a že toto jeho tělo je určitou přítomností druhého anebo alespoň jeho části. Je pravda, že

tělo náleží k totalitě toho, co nazýváme „lidskou realitou“. Musíme však říci, že je *tělem člověka*, jen když existuje v nerozlučné jednotě této totality, jako orgán je živoucím orgánem jen v totalitě organismu. Realismus, který nevykládá tělo jako neodlučitelnou součást lidské totality, nýbrž odděleně, jako by to byl kámen, strom nebo kousek vosku, zabije tělo stejně bezpečně, jako když fyziologův skalpel odloučí kus tkáně od živoucího celku. To, co se dává realistickému nazírání, není *tělo druhého*, nýbrž jen *to tělo*. Je to nepochybně tělo, které má své aspekty a svou *έξις*, avšak toto tělo patří k velké rodině těl. Platí-li, že spiritualistickému realismu připadá duše snadněji poznatelná než tělo, pak tělo bude snadněji poznatelné než duše druhého.

Realistu ve skutečnosti zajímá tento problém velmi málo, protože existenci druhého považuje za jistou. Realistická a pozitivistická psychologie 19. století, považující existenci bližního za prokázanou, se proto zabývala výlučně zjištěním prostředků, jimiž disponuji, abych mohl poznávat tuto existenci pomocí těla a dešifrovat na těle odstíny pro mne cizího vědomí. Namítne se, že tělo je předmět, jehož *έξις* vyžaduje zvláštní výklad. Nejlépe osvětluje vědomí hypotéza, která cizí vědomí pokládá za analogické mému vědomí, jehož odlišné emoce odráží. Zbývá však vysvětlit, *jak* přicházíme k této hypotéze? Dozvíme se, že se tak stává buď analogií k tomu, co sám vím o sobě, buď na základě zkušenosti, která nás učí dešifrovat například náhlé zrudnutí obličeje jako ohlášení ran pěstí nebo zběsilých výkřiků. Rádi uznáme, že tímto postupem můžeme o druhém získat jen *pravděpodobné* poznání: zůstává stále pravděpodobným, že druhý není nic jiného než jen tělo. Jsou-li živočichové stroje, proč by tím strojem neměl být i tento člověk, kterého vidím jít po ulici? Proč by radikální hypotéza behavioristů neměla odpovídat pravdě? Co vidím na obličeji druhého, je jen účinek určitých svalových kontrakcí, a ty jsou zase účinkem nervového vzrušení, jehož průběh znám. Proč bychom nemohli soubor všech těchto reakcí převést na jednoduché nebo podmíněné reflexy? Ale převážná většina psychologů je nadále přesvědčena o existenci druhého jako o celistvé realitě stejné struktury, jako je ta jejich. Existence druhého je pro ně jistá, ale poznání, jež o něm máme, je pravděpodobné. Sofisma realismu je zřejmé. Ve skutečnosti musíme toto tvrzení obrátit a uznat, že existence druhého je založena jen na domněnce, neboť druhý je nám přístupný jen na základě poznání, jež o něm máme, a toto poznání se

opírá o dohady; úkolem kritické reflexe je přesně určit stupeň jeho pravděpodobnosti. Realista, jenž by chtěl postulovat realitu vnějšího světa, musí ve zvláštním obratu přejít k idealismu, jakmile se zaměří na existenci druhého. Je-li tělo reálným předmětem reálně působícím na myslící substanci, stává se druhý pouhou představou, jejíž *esse* je pouhé *percipi*, a to znamená, že jeho existence se měří poznáním, které o něm máme. Nejmodernější teorie *Einführung*, *sympatie* a *tvarů* jen zdokonalují popis toho, co máme k dispozici, chceme-li si zpřítomnit druhého, avšak, jejich zkoumání se pohybuje na špatné půdě: ať je druhý napřed *pociťován* anebo se v naší zkušenosti objeví jako zvláštní forma ještě před zvykem a před jakoukoli možností analogického usuzování, přesto platí, že předmět, který něco značí a který je pociťován stejně jako expresivní forma, odkazuje prostě a jednoduše k té lidské celistvosti, jejíž existence spočívá prostě a jednoduše na dohadech.

Přivádí-li nás realismus takto k idealismu, nebylo by moudřejší, abychom hned od začátku zaujali idealistické a kritické stanovisko? Je-li druhý „mou představou“, nebylo by lepší zkoumat tuto představu v rámci systému, který redukuje soubor předmětů na spojitě uspořádané představ a měří každou existenci poznáním, jež o ní získávám?

Málo nám v této věci pomůže Kant, neboť ten chce především zjistit universální zákony subjektivity, jež jsou stejné pro všechny, a k otázce *osob* se vůbec nedostal. Subjekt je jen společnou esencí těchto osob a neumožňuje určit jejich mnohost, jako Spinozova lidská podstata neumožňuje určit esenci konkrétních lidí. Zprvu se tedy zdá, že Kant zařadil problém druhého mezi problémy, na něž se jeho kritika nevztahuje. Podívejme se však lépe: druhý jako takový je dán naší zkušeností, je předmětem, a to zvláštním předmětem. Kant zaujímá stanovisko čistého subjektu, aby určil podmínky možnosti nejen předmětu vůbec, ale i různých kategorií předmětů: fyzikálního předmětu, matematického předmětu, krásného a ošklivého předmětu, jakož i předmětu, který vykazuje teleologičnost. Z tohoto hlediska se Kantovi vytýkalo, že v jeho díle jsou mezery; někteří se inspirovali Diltheyem a pokusili se stanovit podmínky možnosti historického předmětu, tj. snažili se o kritiku historického rozumu. Je-li pravda, že druhý představuje zvláštní druh předmětu, odhalujícího se naší zkušenosti, pak musíme právě z hlediska přísného kan-

tismu klást rovněž otázku, jak je možné poznání druhého, tj. stanovit podmínky možnosti zkušenosti týkající se jiných lidí.

Bylo by zcela chybné, kdybychom problém druhých kladli na stejnou rovinu, jako je problém noumenálních realit. Existují-li „druzí“ a podobají-li se mně, zajisté pro ně může vyvstat otázka o jejich inteligibilní existenci, stejně jako u mne může vyvstat otázka o mé noumenální existenci. Pro ně i pro mne nepochybně platí stejná odpověď: tato noumenální existence může být jen myšlena, nikoli však pojmově vyjádřena. Pozorují-li ve své každodenní zkušenosti druhého, nevidím jeho noumenální realitu, jako neuchopuji a nevidím svou inteligibilní realitu, když si uvědomuji své emoce nebo empirické myšlenky. Druhý je jevem, který odkazuje na jiné jevy: na jev hněvu, který druhý pociťuje vůči mně, na řadu myšlenek, jež se mu jeví jako jevy jeho vnitřního smyslu: to, čeho si na druhém všímám, není nic jiného než to, co nacházím sám u sebe. Avšak tyto fenomény se radikálně liší ode všech ostatních.

Druhý se jeví v mé zkušenosti především přítomností určitých uspořádaných forem, např. mimikou, výrazem, akty a způsoby chování. Tyto uspořádané formy odkazují na organizující ohnisko, jež je zásadně mimo dosah naší zkušenosti. Hněv druhého, pokud se jeví jeho vnitřnímu smyslu a vzpírá se svou povahou mé apercepci, vytváří význam a je možná příčinou řady jevů, které ve své zkušenosti uchopuji jakožto výraz nebo mimiku. Druhý jako syntetická jednota svých zkušeností, jako vůle i vášně, organizuje *mou* zkušenost. V žádném případě nejde o působení nepoznatelného *noumenon* na mou smyslovost, nýbrž o konstituci spojitých skupin jevů v poli mé zkušenosti, a tuto konstituci provádí bytí, jímž nejsem já. Tyto jevy – na rozdíl ode všech ostatních – neodkazují na možné zkušenosti, nýbrž na zkušenosti, ležící zásadně vně mé zkušenosti a tvořící systém, který je mi nedostupný. Proto nalézáme „ve věcech jen to, co jsme do nich vložili“. Druhý se nám nemůže jevit bez rozporů jako organizátor naší zkušenosti: to by znamenalo předeterminaci fenoménu. Můžeme zde ještě užít kauzality? Tato otázka je velmi vhodná, abychom pomoci ní ukázali dvojnásobný charakter druhého v kantovské filosofii. Kauzalita totiž dokáže vzájemně spojovat pouze jevy. Hněv, který pociťuje druhý, je právě tím jevem, a zuřivý výraz v obličeji, který spatříme, je rovněž tím jevem. Může mezi nimi být kauzální spojení? Toto kauzální spojení bylo v souladu s jejich fenomenální povahou: v tom smyslu mi nic ne-

brání v tom, abych Pavlovo zrudnutí považoval za účinek jeho hněvu, což také běžně tvrdím. Na druhé straně má kauzalita smysl, jen když spojuje jevy *téže* zkušenosti a přispívá-li k vytváření této zkušenosti. Může kauzalita sloužit jako most mezi dvěma radikálně oddělenými zkušenostmi? Je nutné zde poznamenat, že užívám-li kauzality takto, potom ztrácí svou povahu *ideálního* sjednocení empirických jevů: kantovská kauzalita je unifikací momentů mého času formou nezvratnosti. Jak lze připustit, že sjednotí můj čas a čas druhého? Jaký časový vztah lze stanovit mezi rozhodnutím vyjádřit se (mezi jevem, jak se jeví v osnově zkušenosti druhého) a výrazem samým (jevem *mé* zkušenosti)? Je to vztah současnosti? Vztah následnosti? Jak jeden okamžik *mého* času může být ve vztahu současnosti nebo následnosti s okamžikem času druhého? I v případě, že by prestabilizovaná a ostatně z kantovského hlediska nepochopitelná harmonie uváděla oba zkoumané časy do souladu okamžik za okamžikem, zůstaly by tu nicméně *dva* časy bez vztahu, protože u každého z nich sjednocující syntéza momentů je aktem subjektivity. Universalita času je u Kanta jen universalitou pojmu a znamená pouze to, že každá časovost musí mít vymezenou strukturu a že podmínky možnosti časové zkušenosti jsou platné pro všechny časovosti. Tato totožnost časové podstaty však není na překážku nesdělitelnosti rozmanitosti časů, stejně jako totožnost lidské esence není na překážku nesdělitelné různosti lidských vědomí. Poněvadž vztah mezi vědomími není svou povahou myslitelný, nemůže pojem *druhého vytvářet* naši zkušenost a musíme ho spolu s teleologickými pojmy zařadit mezi *regulativní* pojmy. Druhý tedy patří do kategorie „jako by“, je to *apriorní* hypotéza, nemající jiné zdůvodnění než to, že umožňuje v naší zkušenosti vytvářet jednotu a že nemůže být myšlena bez protikladu. A dokonce i kdybychom připustili, že něco inteligibilního může působit jak na mou zkušenost, tak na zkušenost druhého (v tom smyslu, v němž by inteligibilní realita afikovala druhého právě tak jako mne), ani tehdy by nebylo možné zjistit či vůbec i postulovat nějaký paralelismus a konstatovat korespondence mezi dvěma systémy, které se konstituují spontánně.³⁴

³⁴ I kdybychom uznali platnost kantovské metafyziky přírody a souhrn principů, které stanovil Kant, bylo by možné na těchto principech formulovat radikálně odlišné fyzikální teorie.

Vyhovuje však na druhé straně regulativní pojem vskutku pojmu druhého? Nejde totiž o to, zjistit nějakou silnější jednotu mezi jevy mé zkušenosti pomocí nějakého čistě formálního pojmu, který by pouze dovoloval detailní objevy v předmětech, které se mi jeví. Nejde o nějaký druh hypotézy *a priori*, která nepřesahuje pole mé zkušenosti a je pouze podnětem k novým zkoumáním v hranicích tohoto pole. Vnímání druhého-předmětu poukazuje na soudržný systém představ a tento systém *není mým* systémem. Z toho plyne, že druhý není v rámci mé zkušenosti jevem, který odkazuje k mé zkušenosti, nýbrž se vztahuje zásadně k jevům situovaným vně každé pro mne dosažitelné zkušenosti. Pojem druhého umožňuje objevy a předpovědi v mém systému představ, a tedy zhuštění osnovy jevů: na základě hypotézy o *jiných lidech* jsem schopen předvídat *toto gesto* v důsledku *tohoto* výrazu obličej. Tento pojem nevystupuje jako pojmy vědecké (např. imaginární čísla), jež fungují jako nástroje během fyzikálního výpočtu, aniž byly obsaženy v empirické formulaci problému, a mohou být z výsledků řešení zase vyloučeny. Pojem druhého nemá čistě instrumentální charakter: neexistuje proto, *aby* sjednocoval jevy; naopak je třeba říci, že určité kategorie jevů existují, jak se zdá, jen *pro* něj. Existence systému významů a zkušeností radikálně odlišného od mého je pevným rámcem, k němuž se vztahují *indexy*, objevující se v odlišných řadách jevů. A tento rámec, který je z principu vnější vzhledem k mé zkušenosti, se vyplňuje pouze postupně. Tento *druhý*, jehož vztah ke mně nemůžeme uchopit a který není nikdy dán jako fakt, je námi krok po kroku konstituován jako konkrétní objekt: není nástrojem, který slouží k předvídání události v rámci mé zkušenosti, nýbrž naopak události mé zkušenosti slouží tomu, že konstituují druhého jako druhého, tj. jako systém představ, který je mimo dosah jako konkrétní a poznatelný předmět. Svými zkušenostmi neustále mířím k citům druhého, k představám druhého, k jeho snahám a k jeho charakteru. Druhý není totiž jen tím, koho já vidím, ale i tím, *kdo vidí mne*. Dívám se na druhého jako na souvislý systém zkušeností mimo můj dosah, v němž já vystupuji jako předmět mezi jinými předměty. Jakmile se ale snažím určit konkrétní povahu tohoto systému představ i místo, jež v něm jako objekt zaujímám, už tím radikálně transcenduji oblast své zkušenosti: zabývám se řadou jevů, jichž se z principu můj názor nikdy nemůže zmocnit, a proto překonávám práva svého poznávání; snažím se pro-

pojovat zkušenosti, které nikdy nebudou mými zkušenostmi, takže toto moje konstrukční a sjednocující úsilí nemůže nijak posloužit sjednocování mé vlastní zkušenosti: pokud je druhý absencí, potud uniká *přírodě*. *Druhému* tedy nelze přiznat charakter regulativního pojmu. Zajisté i ideje, například svět, se principiálně vymykají mé zkušenosti: alespoň se však k ní nějak vztahují a dostávají od ní svůj smysl. Druhý oproti tomu vystupuje v jistém smyslu jako radikální negace mé zkušenosti, poněvadž je tím, pro něhož nejsem subjektem, ale objektem. Já jako subjekt poznání se tedy snažím určit jako předmět ten subjekt, který popírá můj charakter subjektu a sám mě určuje jako objekt.

Druhý nemůže z idealistického hlediska být považován ani za konstitutivní, ani za regulativní pojem mého poznání. Druhý se chápě jako *reálně*, a přesto nemohu pochopit jeho reálný vztah ke mně; konstruuji si ho jako předmět, ale přesto se nedávám mému názoru. Kladu ho jako *subjekt*, a přesto ho zkoumám jako objekt svých myšlenek. Idealistovi proto zbývají jen dvě řešení: buď se zcela zbavit pojmu druhého jako zbytečného a prokázat, že je zbytečný při vytváření mé zkušenosti; anebo musí afirmovat reálnou existenci druhého, a tím přiznat reálnou a mimoempirickou komunikaci mezi jednotlivými vědomími.

První řešení je známé jakožto solipsismus. Jestliže však ve shodě s tímto označením formulujeme solipsismus jako afirmaci mé ontologické *samoty*, pak je čistou metafyzickou hypotézou, zcela nezdůvodněnou a libovolnou, neboť se rovná tvrzení, že kromě mne *nic* neexistuje, a tím překonává přísně vymezené pole mé zkušenosti. Jestliže se však představuje ve vší skromnosti jako zdráhání opustit pevnou půdu zkušenosti, jako pozitivní pokus nepoužít pojmu druhého, pak je zcela logický, pohybuje se v poloze kritického pozitivismu a – byť je v rozporu s nehlubšími tendencemi našeho bytí – čerpá ospravedlnění svých rozporů z pojmu *jiných* lidí, jak se jeví v idealistické perspektivě. Psychologie, jež se vydává za exaktní a objektivní – jako Watsonův „behaviorismus“ –, se vlastně omezuje jen na to, že přejímá solipsismus jako pracovní hypotézu. Nepůjde o popření existence objektů ve sféře mé zkušenosti, jež můžeme nazvat „psychickými jsoucny“, nýbrž jde jen o uskutečnění jisté *επιτοχή* týkající se existence systémů představ, jež byly uspořádány nějakým subjektem a situovány vně mé zkušenosti.

Kant a většina jeho stoupců uznávají v souladu s tímto řešením existenci druhého. Svá tvrzení však mohou opřít jen o zdravý lidský rozum a o naše hluboce zakořeněné sklony. Schopenhauer nazývá – jak známo – solipsistu „bláznem uzavřeným v nedobytném srubu“. Je to doznání nemohoucnosti. Začneme-li připouštět existenci druhého, rozbíjíme totiž rázem ihned idealismu a upadáme znovu do metafyzického realismu. Předpokládáme-li totiž mnohost uzavřených systémů komunikujících mezi sebou jen prostřednictvím vnějšku, obnovujeme implicitně pojem substance. Tyto systémy jsou nepochybně non-substanciální, protože jde o pouhé systémy představ, avšak jejich vzájemná exteriorita je exterioritou *o sobě*. Je, aniž je poznána; nepostihujeme bezpečně ani její účinky, protože solipsistická domněnka vždycky zůstává ještě možnou. Omezujeme se na to, že klademe tuto nicotu v sobě jako absolutní fakt: nemá totiž vztah k našemu poznání druhého, avšak naopak je podmiňuje. Přestože jsou tedy individuální vědomí jen čistě pojmové vazby fenoménů a přestože zákonem jejich existence je *percipere* a *percipi*, nic se nemění na tom, že *mnohost* těchto relačních systémů je mnohost v sobě a že je přímo mění v systémy v sobě. Připustím-li však, že korelátém hněvu druhého je v jiném systému subjektivní zážitek hněvu, pak obnovují systém pravdivého zobrazení, od něhož se Kant chtěl tak vehementně odpoutat. Jde zde sice o souhlasný vztah mezi dvěma fenomény, totiž o hněv uchopený v gestech a v mimice a o hněv uchopený jako fenomenální realita vnitřního smyslu, a nikoli o vztah mezi jevem a věcí o sobě, avšak kritériem pravdy zde zůstává souhlas myšlení a jeho předmětu, nikoli vzájemná shoda představ. Poněvadž právě zde je vyloučeno odkazovat na *noumenon*, má se jev zakoušeného hněvu k jevu pozorovaného hněvu jako *objektivní* reálno ke svému obrazu. Problémem je právě problém adekvátního zobrazení, poněvadž zde máme *reálno* a způsob uchopení tohoto reálna. Kdyby šlo o můj vlastní hněv, mohl bych totiž jeho subjektivní, jakož i jeho fyziologické a objektivně zjistitelné projevy považovat za dvě řady účinků téže příčiny, aniž by jedna řada představovala *pravdu* hněvu nebo jeho *realitu*, kdežto druhá řada byla jen jeho účinkem nebo zobrazením. Tkví-li však jedna z obou řad jevů v druhé a druhá řada je zakotvena ve mně, pak jedna řada funguje jako realita druhé, takže realistické schéma je jediné, jehož zde lze použít.

Opustili jsme realistické hledisko tohoto problému jen proto, že nevyhnutelně ústilo do idealismu. Záměrně jsme se postavili na idealistické stanovisko, ale nic jsme tím nezískali, protože idealismus tím, že odmítá solipsistickou hypotézu, ústí do dogmatického a zcela nezdůvodnitelného realismu. Podívejme se teď, můžeme-li pochopit tuto prudkou inverzi v nauce a dovedeme-li z tohoto paradoxu vytěžit nějaké ponaučení, jež by nám usnadnilo položit správně otázku.

U zrodu problému, který se týká existence druhého, tkví základní předpoklad: druhý je totiž *jiný* člověk, to znamená „já“, které *nejsem* já; negace zde tedy vystupuje jako konstitutivní struktura bytí druhého. Idealismus i realismus vycházejí ze společného předpokladu, že konstituující negace je negace exteriority. Druhý je ten, kdo není mnou a jímž nejsem já. Toto *není* naznačuje nicotu jako prvek oddělení mě a druhého na způsob *danosti*. Mezi druhým a mnou je nicota oddělení. Tato nicota nemá svůj původ ani ve mně, ani v druhém, ani ve vzájemném vztahu druhého a mě samého, nýbrž je naopak původní, je základem každého vztahu mezi druhým a mnou jako primární absence jakéhokoli vztahu. Druhý se mi totiž empiricky objevuje, spatřím-li nějaké tělo, jež je vůči mému tělu vnější věcí. Obě tato těla spojuje a odděluje zvláštní vztah, který je prostorovou relací jako mezi věcmi, jež mezi sebou nemají vztah, jako pouhá exteriorita, jež je pouze dána. Realista, který se domnívá, že uchopuje *druhého* prostřednictvím jeho těla, má tedy za to, že je od druhého oddělen stejně, jako je jedno těleso odděleno od jiného tělesa. Znamená to tedy, že ontologický smysl negace obsažené v soudu: „Já nejsem Pavel,“ je zcela stejného typu jako ontologický smysl negace obsažené v soudu: „Stůl není židle.“ Odloučení individuálních vědomí způsobují těla, a proto mezi různými individuálními vědomími existuje jakýsi prvotní prostor, totiž *daná* nicota, kterou si můžeme představit jako absolutní a pasivně snášenou distanci. Víme už, že idealismus redukuje moje tělo i tělo druhého na objektivní systémy představ. Pro Schopenhauera je mé tělo jen „bezprostředním objektem“. Tím však nesprovodíme absolutní distanci mezi individuálními vědomími ze světa. Totální systém představ, jakou je každá monáda, může být omezen jen sebou samým, a nemůže proto udržovat vztahy s něčím, čím sám není. Poznávající subjekt nemůže omezit jiný subjekt, ani se nemůže nechat omezit jiným subjektem. Je izolován svou pozitivní plností, a proto se mezi ním a druhým stejně izolovaným sys-

témem udržuje *prostorové* oddělení jako zvláštní typ exteriority. Moje vědomí od vědomí druhého tedy zase implicitně odděluje *prostor*. Musíme ještě dodat, že idealista se odvolává, aniž si je toho vědom, na „třetího muže“, aby tuto negaci exteriority učinil zřejmou. Viděli jsme, že každá vnější relace, pokud není konstituována články samými, vyžaduje svědka, který tuto relaci klade. Pro idealistu, stejně jako pro realistu, se nabízí tento závěr: poněvadž druhého odkryváme v prostorovém světě, dělí mě od druhého reálný nebo ideální prostor.

Tento předpoklad má velmi vážný důsledek: kdybych byl k druhému ve vztahu pouhé lhostejné exteriority, nemohl bych být objevením se nebo zmizením druhého ovlivněn ve svém bytí víc, než je ovlivněna věc objevením se nebo zmizením jiné věci. Nemůže-li tedy druhý působit svým bytím na mé bytí, může se mi odhalit jedině tak, že se mému poznání zjeví jako *objekt*. Tomu však musíme rozumět tak, že musím druhého konstituovat jako unifikaci, kterou moje spontaneita vnáší do tříště dojmů, a to znamená, že jsem tím, kdo konstituuje druhého ve sféře jeho zkušenosti. Druhý může být proto pro mne jen *obrazem*, ačkoli se celá teorie poznání, kterou jsem vybudoval, takový pojem obrazu snaží vyvrátit. Jedině svědek, který by byl vně mne samého a současně i vně druhého, by mohl srovnat obraz se vzorem a rozhodnout, zda je věrný. Měl-li by však takový svědek k tomu mít oprávnění, nesměl by vůči mně a vůči druhému být ve vnějším vztahu, neboť by nás poznával také pomocí představ. Musel by v ek-statické jednotě svého bytí současně být zde, u mne, jako *vnitřní* negace mne samého, ale i tam, u druhého, jako *vnitřní* negace druhého. Toto odvolání se na Boha, k němuž se uchyluje Leibniz, není nic jiného než negace niternosti; theologický pojem *stvoření* totiž skrývá fakt, že Bůh současně je i není mnou samým i druhým, neboť nás tvoří. Musí totiž nevyhnutelně být mnou samým, má-li uchopit mou realitu bez prostředníka a s apodiktickou evidencí, ale zároveň mnou nebýt, aby si mohl uchovat nestrannost svědka a aby opodál mohl být i nebýt druhým. Obraz tvoření je zde vhodnější než cokoli jiného, protože v tvůrčím aktu vidím do samého jádra toho, co vytvářím – neboť co tvořím, jsem já –, avšak to, co vytvářím, se staví proti mně, uzavírajíc se do sebe v afirmaci objektivit. Spacializující předpoklad nám tedy neponechává volbu: je třeba se dovolávat Boha nebo propadnout probabilismu, který ponechává

otevřené dveře solipsismu. Koncepce Boha totožného se svými stvořeními nás však přivádí do nových potíží, jež se v myšlení po kartesiánství projevíly problémem substancí. Je-li Bůh mnou a současně i druhým, co zaručuje mou vlastní existenci? Musí-li tvoření neustále *pokračovat*, pak se vznáším mezi rozlišenou existencí a pantheistickým splynutím v Bytí Stvořitelově. Je-li oproti tomu tvoření jedinečný akt a já jsem se po stvoření vůči Bohu uzavřel, pak už nic nemůže Bohu zaručit mou existenci, protože ho se mnou spojuje jen vnější vztah jako sochaře s dokončenou sochou, takže mě může znovu poznat jen prostřednictvím obrazů. Pojem Boha, jakkoli nám odhaluje vnitřní negaci jako jediné možné pouto mezi individuálními vědomími, odhaluje celou svou nedostatečnost: Bůh není ani nutná, ani dostačující záruka existence druhého. Existence Boha jako prostředníka mezi mnou a druhým ostatně již existenci vnitřního pouta mezi mnou a druhým předpokládá, protože Bůh, nadaný esenciálními vlastnostmi Ducha, se jeví jako kvintesence druhého a protože už musí být ve vnitřním sepětí se mnou, má-li existence druhého mít platný reálný základ i pro mne. Zdá se tedy, že pozitivní teorie existence druhého se bude muset vyhnout solipsismu i se obejít bez dovolávání se Boha, považuje-li můj původní vztah k druhému za vnitřní negaci, která klade původní rozdílnost druhého a mě samého právě potud, pokud mě určuje druhým a druhého určuje mnou. Je možné přistoupit k této otázce z tohoto hlediska?

III

Husserl, Hegel a Heidegger

Zdá se, že filosofie 19. a 20. století pochopila, že nelze uniknout solipsismu, začne-li zkoumat mne samého a druhého jako dvě odloučené substance; sjednocení obou těchto substancí musí být totiž považováno za nemožné. Při rozboru moderních teorií se proto setkáváme s úsilím uchopit uvnitř individuálních vědomí základní a transcendentní vztah k druhému, který by byl pro každé vědomí konstitutivní již při jeho vynořování. Jakkoli se zdánlivě opouští postulát vnější negace, přesto je zachováván jeho podstatný důsledek, totiž tvrzení, že mé základní spojení s druhým uskutečňuje *poznání*.

Husserl se v *Kartesiánských meditacích* a ve *Formale und Transcendentale Logik* snaží vyvrátit solipsismus a domnívá se, že tohoto cíle dosáhne, když ukáže, že rekurs k druhému je nutnou podmínkou konstituce světa. Nezabývejme se detaily této nauky a zaměřme se jen na její hlavní myšlenky: svět, který se odhaluje vědomí, je pro Husserla intermonadický. Druhý je v tomto světě přítomen nejen jako konkrétní a empirický jev, ale i jako permanentní podmínka jeho jednoty a bohatství. Ať pozoruji tento stůl, tento strom nebo tento kus zdi buď sám nebo ve společnosti jiných lidí, druhý je zde vždycky jako vrstva konstitutivních významů, jež přísluší samému předmětu, který pozoruji: je zde skutečným garantem jeho objektivitu. Naše psychofyzické *já* je současné se světem, je jeho součástí a je eliminováno spolu se světem aktem fenomenologické redukce, a proto se druhý jeví nutným i při konstituci tohoto *já*. Mám-li pochybovat o existenci Petra, mého přítele, nebo vůbec o existenci druhých, jejichž existence je zásadně mimo dosah mé zkušenosti, pak musím pochybovat i o mém konkrétním bytí, o své empirické realitě profesora, majícího své osobité sklony, své návyky a svůj charakter. *Moje já* zde nemá žádné privilegium: moje empirické ego a empirické ego druhého se objevují ve světě současně. Obecný význam „druhého“ je pak nutný ke konstituci jednoho i druhého z těchto „ego“. U Kanta byl předmět konstituován jednoduše relací k *subjektu*. Zde se však v mé konkrétní zkušenosti jeví každý předmět jako polyvalentní a od samého začátku je dán jako nositel mnoha systémů odkazujících k neurčité mnohosti vědomí: *u* stolu a *u* zdi se mi odhaluje druhý jako to, nač příslušný předmět neustále odkazuje, a odhaluje se mi tak stejně, jako když je zde konkrétně objeví Petr nebo Pavel.

Tyto názory znamenají nepochybně velký pokrok ve srovnání s klasickými naukami. Nelze popřít, že „věc-nástroj“ odkazuje vzápětí na pluralitu odlišných bytí pro sebe. K tomu se ještě vrátíme. Je rovněž jisté, že význam „druhý“ nemůže pocházet ze zkušenosti ani z analogického úsudku na základě zkušenosti, nýbrž právě naopak zkušenost lze vykládat na základě pojmu *druhého*. Znamená to, že pojem druhého je pojmem *a priori*? V dalším se ho pokusíme vymezit. Jak se zdá, Husserlova teorie se přes nepopíratelné výhody podstatně neliší od Kantova učení. Mé empirické ego není o nic jistější než ego druhého, avšak Husserl podržel transcendentní subjekt, který je radikálně odlišný od ego empirického a silně se podobá Kanto-

vu subjektu. Nikdo nepochybuje o paralelismu empirických „ego“, avšak je třeba prokázat paralelismus transcendentních objektů. *Druhý* totiž nikdy není tou empirickou osobou, s níž se setkávám ve své zkušenosti, nýbrž je to transcendentní subjekt, k němuž tato empirická osoba svou povahou odkazuje. Jádrem problému je proto sepětí transcendentních subjektů vně zkušenosti. Na námitku, že transcendentní subjekt od samého počátku odkazuje k jiným subjektům, *aby byla možná konstituce* noematického celku, není těžké odpovědět, že na ně odkazuje jako na *významy*. Druhý by zde byl jakousi doplňkovou kategorií umožňující konstituovat svět, a nikoli reálným existujícím za tímto světem. „Kategorie“ druhého ve svém významu nepochybně implikuje poukaz z druhé strany světa k subjektu, avšak tento poukaz by mohl být jen hypotetický a měl by jen hodnotu obsahu sjednocujícího pojmu; platí pro svět a ve světě, jeho oprávněnost se omezuje na svět a druhý je svou povahou vně světa. Husserl se ostatně sám zbavil možnosti pochopit, co by mohlo znamenat mimosvětské *bytí* druhého, neboť definuje *bytí* jako pouhý index neko- nečné řady výkonů, jež mají být provedeny. Lépe se podle něj poznání s bytím vyrovnat nemůže. I kdybychom však připustili, že poznání může posuzovat bytí, pak bytí druhého se měří co do své reality poznáním, které druhý sám získává o sobě, a nikoli poznáním, které o něm získávám já. Čeho bych měl dosáhnout sám ze sebe, je druhý, nikoli jak ho poznávám, nýbrž jak poznává sám sebe, což je neuskutečnitelné, protože by to předpokládalo niterné ztotožnění mne samého s druhým. Znovu se zde setkáváme se základním rozlišením druhého a mne samého, jež nepochází z exteriority našich těl, nýbrž z pouhého faktu, že každý z nás existuje v interioritě a že platné poznání této niternosti lze uskutečnit jen niterně, a to zásadně vylučuje jakékoli *poznání* druhého, jak se sám poznává, tj. takového, jaký je. Husserl to ostatně pochopil, neboť definuje *druhého* takového, jaký se odkrývá naší konkrétní zkušenosti, jako *absenci*. Jak však lze, alespoň v rámci Husserlovy filosofie, plně názorně uchopit to, co je nepřítomné, absentní? Druhý je předmětem prázdných intencí, druhý se z principu vzpírá a uniká: jedinou realitou, která zůstává, je tedy realita *mé* intence: druhý je prázdné noéma, odpovídající mému mínění druhého, pokud se konkrétně objevuje v mé zkušenosti; je to soubor sjednocujících výkonů a výkonů konstituujících mou zkušenost, pokud se jeví jako transcendentní pojem. Husserl namítá solip-

sistovi, že existence druhého je stejně jistá jako existence světa, do něhož patří moje psychofyzická existence; solipsista netvrdí nic jiného: stejně jistá, říká, avšak o nic víc. Existence světa se měří poznáním, jež o něm získávám, dodává, a pokud jde o existenci druhého, nemůže tomu být jinak.

Kdysi jsem se domníval, že lze uniknout solipsismu tím, že Husserlovi odmítnu existenci jeho transcendentálního „ego“.³⁵ Zdálo se mi, že v mém vědomí nezůstalo nic, co by mělo ve vztahu k druhému nějakou přednost, poněvadž jsem vědomí vyprázdnil od všech předmětů. Jakkoli jsem i nadále přesvědčen o tom, že hypotéza transcendentního subjektu je zbytečná a nepřijatelná, její opuštění neposunulo otázku existence druhého fakticky ani o krok. Kdyby mimo empirického ego nebylo *nic jiného* než vědomí o tomto ego – tj. transcendentní sféra bez subjektu –, pak by nadále platilo, že moje afirmace druhého postuluje a požaduje existenci obdobné transcendentní sféry vně světa. Důsledkem by bylo, že solipsismu lze uniknout jen důkazem, že moje transcendentní vědomí ve svém vlastním bytí afikuje existence jiných mimosvětských vědomí téhož druhu. Husserl redukoval bytí na řadu významů, čímž mu mezi mým bytím a bytím druhého zůstalo jediné pouto, a to *poznání*; Husserl proto stejně jako Kant nedokázal uniknout solipsismu.

Ponecháme-li stranou pravidla chronologické následnosti a použijeme-li raději pravidel jakési nadčasové dialektiky, ukáže se, že Hegelovo řešení, jak je podal v prvním svazku *Fenomenologie ducha*, znamená značný pokrok ve srovnání s řešením, které navrhuje Husserl. Druhý se jeví nutný nejen pro konstituci světa a mého empirického ego, ale je i nutný pro samu existenci mého vědomí jako sebevědomí. Jako sebevědomí uchopuje totiž *Já* sebe samo. *Já* rovná se *Já*, neboli „já jsem já“, je výrazem tohoto faktu. Toto sebevědomí je čistá identita se sebou samým, čistá existence „pro sebe“. Má jistotu o sobě samé, avšak tato jistota ještě neobsahuje pravdu. Tato jistota by se stala pravdou tehdy, kdyby se mu jeho vlastní existence pro sebe jevila jako nezávislý předmět. Sebevědomí je tedy zpočátku jakousi synkretickou relací bez zaručené pravdy

³⁵ J.-P. Sartre, *Transcendence ega* (1937), in: *Vědomí a existence*, Praha 2006, str. 7–52.

mezi subjektem a ještě neobjektivovaným předmětem, jímž je subjekt sám. Je-li puzeno realizovat svůj pojem tím, že se stane vědomím sebe sama ve všech ohledech, má sklon prosadit se navenek tak, že si dá objektivitu a manifestní existenci: je třeba vysvětlit „já jsem já“ a produkovat sebe pro objekt, aby bylo možné dosáhnout poslední fáze vývoje – fáze, která je v jistém smyslu prvním hybatelům stávání se vědomím –, což je obecně sebevědomí, které se rozpoznává v jiných sebevědomích a které je identické s nimi i se sebou. Prostředníkem je *druhý*. Druhý se objevuje společně se mnou, poněvadž vědomí sebe sama je totožné se sebou samým s vyloučením jakéhokoli druhého. Primárním faktem je tedy pluralita vědomí a tato pluralita se uskutečňuje formou dvojitého a vzájemně se vylučujícího vztahu. Máme zde pouto vnitřní negace, jež jsme předtím požadovali. Žádná vnější nicota v sobě nedělí mé vědomí od vědomí druhého, avšak já sám vylučuji druhého v důsledku faktu, že jsem: druhý je ten, který mě vylučuje, protože je sám sebou, a já ho vylučuji, poněvadž já jsem já. Vědomí se ve svém bytí nesou tak, že se ve svém bytí vzájemně o sebe opírají. To nám současně umožňuje vymezit způsob, kterým se mi jeví druhý: druhý je to, co je jiné než já, takže se dává jako předmět, bez esence a s rysem negativity. Tento druhý je však také sebevědomím. Tak, jak je, jeví se mi jako obyčejný předmět ponořený do bytí života. Stejně se já sám jevím druhému: jako konkrétní, smyslová a bezprostřední existence. Hegel se zde nestaví na pozici jednoznačného vztahu, jenž vychází ode mne (uchopeného skrze *cogito*) k druhému, nýbrž na pozici vzájemného vztahu, který definuje jako „uchopení sebe sama v druhém“. Každý je totiž absolutně pro sebe, jen když se staví proti druhému; proti a druhému a před ním afirmuje své právo na individualitu. *Cogito* samo nemůže být tudíž pro filosofii východiskem. Může se totiž zrodit jen jako důsledek toho, že jsem se sobě samému ukázal jako individualita, což je podmíněno uznáním druhého. Problém druhého se ani zdaleka neklade na základě *cogito*, nýbrž naopak existence druhého teprve umožňuje *cogito* jako abstraktní moment, kdy já uchopuje sebe jako předmět. Onen „moment“, jak Hegel nazývá *bytí pro druhého*, je nutným stadiem v rozvíjení sebevědomí: cesta interiority vede přes druhého. Druhý mě však zajímá jen, když je druhým *Já*, *Já* jako objektem pro mé *Já*, a obráceně, pokud odráží mé *Já*, tj. pokud jsem i *Já*

předmětem pro něho. Poněvadž mohu být pro sebe předmětem jen tam, v druhém, musím od druhého dosáhnout *uznání* svého bytí. Musí-li však mé vědomí pro sebe zprostředkovat druhé vědomí, pak jeho bytí pro sebe – a v důsledku toho jeho bytí vůbec – závisí na druhém. Jaký se jeví druhému, takový jsem. Poněvadž však druhý je takový, jak se mi jeví, a poněvadž moje bytí závisí na druhém, pak to, jak se sobě jeví – tj. moment rozvíjení mého sebevědomí – závisí na tom, jak se druhý jeví mně. Hodnota uznání mne druhým závisí na hodnotě uznání druhého mnou. Pokud mě tedy v tomto smyslu druhý uchopuje jako spjatého s tělem a ponořeného v *životě*, nejsem sám nic než *druhý*. Abych se nechal uznat druhým, musím vsadit do hry vlastní život. Vsadit svůj život totiž znamená ukázat se, jako bych nebyl spjat s žádnou objektivní formou nebo s žádnou konkrétní existencí, jako bych nebyl připoután k životu. Současně však usiluji o *smrt* druhého. Chci se totiž nechat zprostředkovat někým druhým, který není ničím jiným než druhým, tj. závislým vědomím, jehož bytostným rysem je existence pouze pro druhého. Dojde k tomu v okamžiku, kdy vsadím svůj život, neboť v zápase proti druhému jsem abstrahoval od svého smyslového bytí, jež jsem *riskoval*. Druhý naopak dává přednost životu a svobodě, čímž ukazuje, že nedokázal klást sebe sama, jako by byl odpoutaný od objektivní formy. Proto zůstává obecně spjat s vnějšími věcmi: jeví se mi i sobě samému jako *bezpodstatný*. Je *rabem* a já jsem *pánem*: pro něho já jsem esencí. Zde se pak objevuje proslulý vztah „pána a raba“, který tak hluboce ovlivnil Marxe. Není našim úkolem pouštět se do podrobností. Chceme jen zdůraznit, že rab je pravdou pána. Toto jednostranné a nerovné uznání však nedostačuje, protože pravda jeho sebejistoty je pro pána bezpodstatným vědomím. Není si proto jist bytím *pro sebe* jako *pravdou*. Aby se této pravdy dosáhlo, musí nastat „moment, aby to, co pán činí vůči druhému, činil také vůči sobě samému, a co dělá rab vůči sobě, aby činil též vůči druhému“.³⁶ V tomto momentu se vyjeví obecné sebevědomí, jež se pozná v jiných individuálních sebevědomích a jež je totožné s nimi i se sebou samým.

³⁶ G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, vyd. H. Lason, str. 148 (česky: *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Praha 1960, str. 159).

Hegelova geniální intuice zde spočívá v tom, že mě v *mém bytí* činí závislým na druhém. Jsem bytím pro sebe, které je pro sebe jen skrze druhého, říká Hegel. Druhý mi proniká až do srdce. O druhém nemohu pochybovat, aniž bych pochyboval o sobě samém, neboť „sebevědomí je reálné, jen když zná své echo (a svůj odraz) v druhém“.³⁷ Poněvadž samo pochybování implikuje vědomí existující pro sebe, je existence druhého podmínkou mého pokusu pochybovat o ní stejně, jako u Descarta moje existence podmiňuje metodické pochybování. Zdá se, že solipsismus byl definitivně vyrazen z boje. Přejdem od Husserla k Hegelovi jsme učinili obrovský pokrok: negace, která konstituuje druhého, je přímá, vnitřní a vzájemná; dotýká se každého vědomí a zasahuje ho nehlouběji v jeho bytí; problém se klade na rovině vnitřního bytí, universálního a transcendentního *Já*; na esenciálním bytí druhého jsem závislý ve svém esenciálním bytí a bytí pro druhého se jeví nutnou podmínkou mého bytí pro mne, aniž je nutné klást proti sobě mé bytí pro mne a mé bytí pro druhého.

Může nás však toto řešení uspokojit, jakkoli se vyznačuje šířím, bohatstvím a hloubkou detailních postřehů, kterých je teorie pána a raba plná?

Hegel položil otázku bytí konkrétních vědomí. Zkoumá bytí pro sebe a bytí pro druhého a do každého vědomí vkládá *realitu* druhého. Tento ontologický problém je však stále formulován s ohledem na teorii poznání. Hybnou silou boje konkrétních vědomí je u každého snaha proměnit svou jistotu o sobě v *pravdu*. Víme, že této pravdy lze dosáhnout, jen když se mé vědomí stane pro druhého *předmětem* a druhý se současně stane *předmětem* pro moje vědomí. Teď na otázku, kterou klade idealismus – jak druhý může být předmětem pro mne? –, odpovídá Hegel tak, že setrvává na pozici idealismu samého: existuje-li opravdu *Já*, pro něž je *druhý* předmětem, pak je tomu tak jen proto, že existuje *druhý*, pro něhož je mé *Já* předmětem. Mírou bytí tedy zůstává poznání a Hegel nepřipouští, že by mohlo existovat bytí pro druhého, které nelze nakonec redukovat na „bytí–objekt“. Universální sebevědomí, jež se pomocí všech dialektických fází snaží uvolnit, může být – podle vlastního Hegelova doznání –

³⁷ G. W. F. Hegel, *Propedeutik*, str. 20, in: *Oeuvres complètes*, I. vyd.

postaveno na roveň čisté prázdné formy: „já jsem já“. „Tato věta o sebevědomí nemá žádný obsah,“ píše Hegel.³⁸ Na jiném místě se dočteme: „Je to proces absolutní abstrakce, který překonává každou bezprostřední existenci a ústí do čistě negativního bytí vědomí, jež je identické samo se sebou.“ Výraz tohoto dialektického konfliktu, universální sebevědomí, se v průběhu všech těchto proměn nijak neobohatí, nýbrž naopak ochudí, a není nic jiného než: „Já vím, že jiný mě zná jako já.“ Je to důsledek toho, že u absolutního idealismu je bytí a poznání identické. Kam nás však vede tato asimilace?

Především musíme říci, že čistá universální formule totožnosti „já jsem já“ nemá nic společného s konkrétním vědomím, o jehož popis jsme se pokusili v Úvodu. Zjistili jsme, že bytí sebevědomí nelze definovat slovníkem teorie poznání. Poznání začíná *reflexí*, avšak hra „odrazu–odrážejícího“ není dvojicí „subjekt–objekt“ ani v implicitním stavu. *Ve svém bytí* nezávisí na žádném transcendentním vědomí, nýbrž jeho způsob bytí je právě být problematickým pro sebe sama. Ve druhé části (v první kapitole) jsme pak ukázali, že vztah odrazu k odrážejícímu není vůbec vztahem totožnosti, a proto ho nelze redukovat na identitu „Já = Já“ nebo na Hegelovo „já jsem já“. Odraz se nevydává za odrážející; jde o bytí, jež se nicuje ve svém bytí a jež se marně snaží splynout se sebou pro *sebe*. Je-li pravda, že tento popis je jediný, který umožňuje pochopit původní fakt vědomí, pak docházíme k závěru, že Hegelovi se nepodařilo osvětlit toto abstraktní zdvojení *Já*, které považuje za rovnocenné sebevědomí. Konečně jsme čisté nereflektované vědomí zbavili transcendentního „já“, jež ho zatemňuje, a ukázali jsme, že ipseita, základ osobní existence, se zcela liší od ego anebo od poukazování k ego. Vědomí tedy nelze definovat slovníkem transcendentální egologie. Vědomí je konkrétní bytí, jež je *sui generis*, není to abstraktní vztah totožnosti bez zdůvodnění; je to ipseita, a ne sídlo neproniknutelného a zbytečného ego, takže jeho bytí se lze zmocnit transcendentní reflexí. Existuje *pravda* vědomí, která nezávisí na druhém, a samo *bytí* vědomí, jež je nezávislé na poznání, předchází svou existencí jeho pravdě; na této pozici je stejně jako u naivního realismu bytí mírou pravdy, neboť pravda reflexivního názoru se měří podle svého souhlasu s by-

³⁸ Tamt., str. 20.

tím: vědomí zde bylo dříve, než bylo poznáno. Vědomí se prosazuje vůči druhému proto, že vyžaduje uznání svého bytí, a ne uznání nějaké abstraktní pravdy. Lze proto stěží pochopit, proč by prudký a nebezpečný zápas pána a raba měl být veden jen kvůli uznání tak chudé a abstraktní formule, jakou je „já jsem já“. V tomto zápase by byl ostatně obsažen klam, protože konečně dosaženým cílem by bylo universální sebevědomí, „bezprostřední poznání sebe, existujícího sebou samým“. Proti Hegelovi – jako proti všem ostatním – je třeba postavit Kierkegaard, který představuje požadavky individua jako takového. Jedinec chce být naplněn jako individuum a chce být uznán za konkrétní bytí, a nechce být jen objektivním výkladem universální struktury. Nelze pochybovat o tom, že práva, která požadují u druhého, kladou universalitu *já*: respektování jiných osob předpokládá uznání mé osoby jako universální hodnoty. V tomto universálu se však rozlévá a naplňuje je moje konkrétní a individuální bytí, takže jednotlivina je zde nositelem a základnou universála, a já uplatňuji práva v zájmu tohoto konkrétního bytí *zde*; universálno nemá v této souvislosti žádný jiný význam, než že existuje v *zájmu* individuála.

Z postavení bytí naroveň poznání plyne další celá řada omylů a nemožností. Shrňme je do dvou bodů, a tedy ve dvou ohledech budeme Hegelovi vytýkat jeho optimismus.

Především se nám zdá, že Hegel se proviňuje gnoseologickým optimismem. Má totiž za to, že *pravda* sebevědomí se může vyjevit, takže mezi individuálními vědomími lze uskutečnit objektivní shodu jakožto uznání mne samého druhým a druhého mnou: Toto uznání může být současné a vzájemné: „Vím, že druhý o mně ví jako o sobě samém,“ takže v *pravdě* uskutečňuje universalitu sebevědomí. Správná formulace problému druhého však činí tento přechod k universalitě nemožným. Má-li mi totiž druhý odrážet „mě“, pak ve smyslu dialektického vývoje musí existovat alespoň společná míra pro to, čím jsem já pro druhého, čím je druhý pro mne, čím já jsem sám pro sebe a čím je druhý sám pro sebe. Tato homogenita pochopitelně na začátku neexistuje a Hegel to ví: vztah „pána a raba“ totiž není vzájemný. Hegel však tvrdí, že se má reciprocita uskutečnit. Na začátku totiž směšuje *předmětnost* a *život* a činí to tak obratně, že se zdá, jako by to byl jeho záměr. Říká, že druhý se mi jeví jako předmět. Předmět jsem však já v druhém. Chce-li lépe definovat tuto

předmětnost, rozlišuje tři prvky. „Sebeuchopení jednoho v druhém je: 1. abstraktním momentem totožnosti se sebou; 2. každý se přesto vyznačuje i tou osobitostí, že se vyjevuje druhému jako vnější předmět, jako konkrétní a bezprostřední smyslová existence; 3. každý je absolutně pro sebe a individuální jakožto protikladný vůči druhému.“³⁹ Abstraktní moment identity se sebou samým, jak patrně, je dán v poznání druhého a ještě s dvěma dalšími momenty celkové struktury. Hegel si však nepoložil otázku – což je ovšem u filosofa syntézy zvláštní –, zda tyto tři prvky nereagují jeden na druhý tak, že by vytvářely novou formu, jež se vzpírá analýze. Hegel upřesňuje své stanovisko ve *Fenomenologii ducha*, kde tvrdí, že druhý se zprůčátku jeví jako něco nebytostného (to je smysl výše uvedeného třetího momentu) a jako „vědomí ponořené do bytí života“. Jde zde však o pouhou koexistenci abstraktního momentu a *života*. Stačí však, abych já nebo druhý nasadil život, abych uskutečnil analytické oddělení života a vědomí už samým aktem, kterým se vystavuji nebezpečí. „Čím je druhý pro každé vědomí, tím je toto vědomí pro druhého. Každé uskutečnění v sobě samém vlastním konáním i konáním druhého je čistou abstrakcí bytí pro sebe. Vystupovat jako čistá abstrakce sebevědomí spočívá však v tom, že sebevědomí se ukazuje jako čistý zápor svého předmětného způsobu, čili v tom, že se ukazuje, že není připoutáno k žádné určité existenci..., že není připoutáno k životu.“⁴⁰ Hegel však o něco dál říká, že sebevědomí při nasazení života a při nebezpečí smrti pozná, že život je mu stejně bytostný jako čistě sebevědomí. Hegel to však říká ve zcela jiné souvislosti, a nic se tedy nemění na tom, že u druhého mohu kdykoli oddělit čistou pravdu sebevědomí od jeho *života*. Rab proto uchopuje sebevědomí pána, je jeho *pravdou*, i když, jak jsme viděli, tato pravda není adekvátní.

Je však totéž, řeknu-li, že druhý se mi jeví zásadně jako předmět, anebo že se mi jeví jako připoután k některé zvláštní existenci, jako ponořen do *života*? Zůstaneme-li na úrovni čistě logických hypotéz, hned si všimneme, že druhý může být vědomí dán ve formě předmětu, aniž tento předmět musí být připoután ke kontingentnímu objek-

tu, který nazýváme živým tělem. Naše zkušenost nám *fakticky* předvádí jen vědomé a živoucí jedince; avšak *de iure* musíme říci, že druhý je pro mne předmětem, protože je druhým, a nikoli proto, že se jeví v souvislosti s tělem–objektem; kdyby tomu tak nebylo, upadli bychom do zprostředkující iluze, o níž jsme už mluvili. U druhého jakožto druhého je tedy bytostná předmětnost, a ne život. Hegel ostatně z tohoto logického konstatování vyšel. Je-li pravda, že spojení vědomí se životem nijak nedeformuje jeho povahu „abstraktního momentu sebevědomí“, ponořeného v životě, ale kdykoli odhalitelného, lze totéž říci i o předmětnosti? Jinak řečeno, víme-li, že vědomí jest již předtím, než je poznáno, není poznání vědomí zcela modifikováno tím faktem, že bylo poznáno? Jevit se jako předmět určitému vědomí, je to ještě vědomí? Není těžké odpovědět na tuto otázku: bytí sebevědomí je takové, že mu v jeho bytí jde o toto jeho bytí samo, což znamená, že je čistou interioritou. Neustále odkazuje na *sebe*, jímž má být. Jeho bytí je určeno tím, že je tímto bytím tak, že je, co není, a není, co je. Bytí vědomí je tedy radikálním vyloučením každé předmětnosti: jsem ten, kdo nemůže být předmětem pro mne samého, jsem ten, kdo si ani pro sebe nedovede představit existenci ve formě předmětu (ledaže by šlo o rovinu reflexivního zdvojení, ale už jsme viděli, že reflexe je dramatem bytí, které nemůže být sobě samému předmětem). Není to možné nikoli z nedostatku odstupu nebo v důsledku rozumové překážky či hranice vytčené mému poznání, nýbrž jedině proto, že předmětnost vyžaduje výslovnou negaci: předmět je to, čím nechci být, kdežto já jsem tím, čím se být činím. Všude se následují, nedovedu sobě uniknout, vždycky se znovu uchopím zezadu, a i kdybych se pokusil stát se předmětem, už bych se ocitl v jádru tohoto předmětu, jímž jsem, a z jeho středu bych ze sebe musel utvářet subjekt, který ho pozoruje. To ostatně tušil i Hegel, když řekl, že existence druhého je nutná k tomu, abych se stal předmětem pro sebe samého. Jakmile však postuloval, že sebevědomí se vyjadřuje skrze „já jsem já“, tj. jakmile sebevědomí postavil na roveň a smísil se sebezpoznáním, opomenul z těchto výchozích zjištění vyvodit nezbytné důsledky, neboť vložil do vědomí samého něco jako potenciální předmět, jehož uvolnění bez jakékoli modifikace přísluší druhému. Znamená-li „být předmětem“ právě *nebýt sebou*, pak fakt „být předmětem pro vědomí“ radikálně modifikuje vědomí nikoli v tom, čím je pro mne, nýbrž v tom, jak se jeví druhému. Vě-

³⁹ Tamt., str. 18.

⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, str. 156.

domí druhého je to, co mohu jednoduše pozorovat, a co se mi proto jeví jako prostá danost, místo toho, aby bylo tím, čím já mám být. Nabízí se mi v universálním čase, to jest v původní dispersi momentů, a ne v jednotě své vlastní temporalizace. Ve vlastní temporalizaci se mi může objevit totiž jen *mé* vědomí, a jen když se zřekne každé předmětnosti. Z toho plyne, že druhý není schopen poznat bytí pro sebe v jeho bytí pro sebe. Předmět, který uchopuji pod názvem druhého, se mi jeví v radikálně *jiné* formě; druhý není *pro sebe*, jak se mi jeví, já se neukazuji sobě, jak jsem *pro druhého*; nejsem schopen uchopit sebe pro sebe, jak jsem pro druhého, a uchopit, co je druhý pro sebe, na základě druhého, který se mi jeví jako předmět. Jak by tedy bylo možné razit universální pojem, který by pod názvem sebevědomí zahrnoval nejen *mé vědomí* pro mne a (o) sobě, ale i *mé poznání* druhého? A dále: druhý je – podle Hegela – předmětem a já uchopuji sebe sama jako předmět v jiném. Jedno toto tvrzení však popírá druhé: abych se mohl ukázat sobě v druhém jako předmět, bylo by třeba, abych uchopil druhého jako subjekt, abych ho postihl v jeho niternosti. Jeví-li se mi však druhý jako předmět, pak se mi moje předmětnost pro něho nemůže vyjevit: chápu sice, že objekt–druhý je se mnou *ve vztahu* svými intencemi a svými akty, avšak proto, že je předmět, druhý se jako zrcadlo zatemňuje a neodráží už nic, protože jeho intence a jeho akty jsou věcmi světa uchopenými a pozorovanými v čase světa, jejichž význam je předmětem pro mne. Sám sobě se mohu tedy jevit jen jako transcendentní kvalita, k níž se odkazují akty druhého a jeho intence; poněvadž však předmětnost druhého ničí mou předmětnost pro něho, uchopuji sebe – pokud jsem vnitřním subjektem – jako to, k čemu se vztahují tyto intence a tyto akty. Toto uchopení sebe sama sebou samým musíme chápat v čistých výrazech vědomí, a nikoli poznání: jakožto mající být tím, čím jsem formou ek-statického vědomí sebe, uchopuji druhého jako předmět, který poukazuje ke mně. Hegelův optimismus tedy končí nezdarem: mezi druhým jako předmětem a mnou jako subjektem neexistuje žádná společná míra, stejně jako neexistuje ani mezi vědomím sebe sama a vědomím druhého. Nemohu poznat sebe sama v druhém, je-li druhý pro mne především předmětem, a naopak nemohu ani uchopit druhého v jeho pravém bytí, totiž v jeho subjektivitě. Z relace mezi jednotlivými vědomími nelze vyvodit žádný universální poznatek. Nazveme to jejich ontologickou odloučeností.

U Hegela však nacházíme ještě druhou, mnohem základnější formu optimismu. Nazveme ji ontologickým optimismem. U Hegela je pravda pravdou celku. Hegel se staví na pozici pravdy, tj. na pozici, z níž zkoumá problém druhého. Kdykoli se tedy hegelovský monismus zabývá vztahem konkrétních vědomí, není situován v žádném z těchto vědomí. Celek má být sice teprve uskutečněn, ale přesto již zde je jako pravda všeho toho, co je pravdivé. Říká-li proto Hegel, že každé vědomí, jsouc totožné se sebou samým, je jiné než druhé, přenesl se do celku, vně jednotlivých vědomí, a zkoumá je z hlediska absolutna. Neboť konkrétní vědomí jsou momenty celku, jsou to momenty, které samy od sebe jsou *unselbständig*, a prostředníkem mezi vědomími je celek. Odtud ontologický optimismus paralelní s optimismem gnoseologickým: mnohost může a musí být překonána směrem k celistvosti. Hegel však může tvrdit realitu tohoto překonání jen proto, že ji na samém začátku již předpokládá. Zapomněl své vlastní vědomí; je Celkem, takže dokáže velmi snadno řešit problém konkrétních vědomí jedině proto, že v tomto smyslu pro něho žádný problém v té věci neexistuje. Neklade si totiž otázku relací vlastního vědomí s vědomím druhého, avšak zkoumá výlučně jen vztah individuálních vědomí druhých mezi sebou a od svého vlastního vědomí zcela abstrahuje, to jest zkoumá vztah individuálních druhých vědomí, která jsou pro něho již předměty, jež podle něho mají právě tu povahu, že jsou zvláštním typem předmětů – totiž subjektem–objektem –, a z hlediska celku, které Hegel zaujímá, jsou mezi sebou přísně ekvivalentní, takže žádné z nich od jiných neodlučuje zvláštní privilegium. Jestliže však Hegel zapomněl sebe, my nemůžeme zapomenout Hegela. To znamená, že jsme vrženi zpět ke *cogito*. Je-li totiž bytí mého vědomí, jak jsme zjistili, naprosto neredukovatelné na poznání, pak nedokážu transcendovat své bytí ke vzájemné a universální relaci, odkud bych mohl spatřit současně své bytí a bytí druhých jako ekvivalenty: nezbyvá mi naopak nic jiného než zakotvit ve *svém bytí* a klást problém druhého na základě svého bytí. Stručně řečeno lze říci, že jediným bezpečným východiskem je interiorita *cogito*. Chceme tím říci, že každý, vychází-li ze své vlastní niternosti, musí nalézt bytí druhého jako transcendenci, jež sama podmiňuje samo bytí této interiority, a to nutně předpokládá, že mnohost vědomí je zásadně nepřekonatelná, neboť dokážu sebe nepochybně transcendovat *směrem* k celku, avšak nedokážu se usadit v tomto celku,

abych pozoroval sebe sama i druhého. Žádný logický nebo gnoseologický optimismus nedokáže vyřešit skandál plurality konkrétních vědomí. Uvěřili-li Hegel, že s ním skoncoval, pak jedině proto, že nikdy nepochopil povahu této zvláštní dimenze bytí, jakou je vědomí sebe sama. Úkolem ontologie může být jen popis tohoto skandálu a jeho zakotvení v samé povaze bytí: avšak ontologie nedokáže tento skandál překonat. Je možné – a hned se o tom zmíníme – vyvrátit solipsismus a dokázat, že existence druhého je pro nás evidentní a jistá. I kdybychom však zajistili účast existence druhého na apodiktické jistotě *cogito*, tj. na mé vlastní existenci, ani pak bychom „nepřekonal“ druhého směrem k nějaké mezi-monadické celistvosti. Disperze a boj konkrétních vědomí zůstanou tím, čím jsou: pouze jsme odhalili jejich základ a vlastní půdu.

Co nám tato dlouhá kritika přinesla? Jednoduše toto: můj vztah k druhému je od začátku a základně vztahem bytí k bytí, ne poznání k poznání, má-li být možné vyvrátit solipsismus. Viděli jsme Husserlův nezdár, protože v této speciální rovině měří bytí poznáním, i nezdár Hegelův, který zase ztotožňuje poznání a bytí. Zároveň jsme uznali, že Hegel dokázal přenést zkoumání na správnou rovinu, přestože jeho pohled zastírá postulát absolutního idealismu. Zdá se, že Heidegger ve svém díle *Sein und Zeit* mnoho vytěžil ze zamyšlení svých předchůdců a hluboce si uvědomil tuto dvojí nutnost: 1. vztah mezi „lidskými realitami“ musí být vztahem bytí; 2. tento vztah musí „lidské reality“ uvádět do vzájemné závislosti v jejich esenciálním bytí. Přinejmenším jeho teorie těmito dvěma požadavkům odpovídá. Na položenou otázku odpovídá čistou a jednoduchou *definicí*, ačkoli svým prudkým a poněkud drsným postupem raději gordické uzly přetíná, než aby se pokusil je rozvázat. Heidegger odkryl v „bytí ve světě“, jež charakterizuje lidskou realitu, několik momentů, které lze od sebe oddělit jen cestou abstrakce. Jde o tyto momenty: „svět“, „bytí v“ (*In- Sein*) a „bytí“. Popisuje svět jako „to, skrze co si lidská realita dává na vědomí, čím je“. „Bytí v“ definuje jako *Be-findlichkeit* a *Verstand*; dále je třeba mluvit o „bytí“, tj. způsobu, jímž je lidská realita svým „bytím ve světě“. Tento způsob nazývá Heidegger, „spolubytím“, *Mit-Sein*, tj. „bytím s...“ Bytí lidské reality se tedy vyznačuje tím, že je spolubytím s druhými. Nejde zde o náhodu; nejsem zde *napřed* já sám a pak teprve jakousi náhodou se *setkávám* s druhými, nýbrž taková je základní struktura mého bytí.

Tato struktura však není budována zvenčí a z hlediska celku, jako u Hegela. Heidegger nevychází ani z *cogito* v kartesiánském smyslu odkrytí vědomí sebou samým, nýbrž lidská realita, jež se mu odhaluje a jejíž struktury se snaží pojmově vymezit, je jeho vlastní realita. „Dasein ist je *meines*,“ píše. Při explikaci předontologického rozumění, jež mám o sobě samém, uchopuji bytí s druhým jako bytostnou charakteristiku svého bytí. To znamená, že odkrývám transcendentální vztah k druhému jako konstituující faktor mého vlastního bytí, stejně jako jsem odkryl, že mé bytí ve světě je mírou mé lidské reality. Problém druhého je tedy od této chvíle jen falešným problémem: druhý už není především zvláštní existencí, se kterou se setkávám ve světě a jež by nebyla nijak nepostradatelná pro mou vlastní existenci, vždyť jsem existoval už předtím, než jsem ji potkal, nýbrž druhý je *ex-centrickým* pólem, který přispívá ke konstituci mého bytí. Druhého odkrývám původně při zkoumání svého bytí, nakolik mě vrhá vně sebe ke strukturám, jež mi unikají, ale současně mě určují. Připomeňme, že se změnil druh vazby k druhému: u realismu, idealismu, Husserla a Hegela jsme mezi individuálními vědomími odkryli vztah *bytí pro*: druhý se mi objevoval, a dokonce mě konstituoval potud, pokud byl *pro* mne nebo já byl *pro* něho; problémem bylo vzájemné uznání jednotlivých vědomí situovaných proti sobě navzájem tak, že se *ve světě* jedno ukazovalo druhému a střetalo se s ním. Heideggerovo „*bytí s...*“ (spolubytí) má zcela jiný smysl: „s“ neznámá vzájemný vztah uznání a boje, který nastane, jakmile se *uprostřed* světa objeví jiná lidská realita než moje. Znamená spíše ontologickou solidaritu v zájmu společného zužitkování tohoto světa. Druhý není ke mně původně připoután jako ontická realita objevující se uprostřed světa mezi „nástroji“, jako zvláštní druh předmětu. Kdyby tomu tak bylo, byl by druhý již *degradován* a vztah, který by ho spojoval se mnou, by nikdy nemohl dosáhnout reciprocity. Druhý není *předmětem*. Ve svém svazku se mnou zůstává lidskou realitou a bytí, jímž mě určuje v mém bytí, je jeho čisté bytí uchope-né jako „bytí ve světě“. „S“ nesmíme chápat ve smyslu *insum*, nýbrž ve smyslu *colo* nebo *habito*. „Být ve světě“ znamená svět obstarávat, a ne k němu být přichycen: určuje mě v mém „bytí ve světě“. Mezi námi není vztah *frontální* opozice, nýbrž spíše *bočně* vzájemné závislosti: pokud skrze mne existuje svět jako komplex nástrojů, jichž používám podle záměrů své lidské reality, nechávám se ve svém bytí

abych pozoroval sebe sama i druhého. Žádný logický nebo gnoseologický optimismus nedokáže vyřešit skandál plurality konkrétních vědomí. Uvěřili-li Hegel, že s ním skoncoval, pak jedině proto, že nikdy nepochopil povahu této zvláštní dimenze bytí, jakou je vědomí sebe sama. Úkolem ontologie může být jen popis tohoto skandálu a jeho zakotvení v samé povaze bytí: avšak ontologie nedokáže tento skandál překonat. Je možné – a hned se o tom zmíníme – vyvrátit solipsismus a dokázat, že existence druhého je pro nás evidentní a jistá. I kdybychom však zajistili účast existence druhého na apodiktické jistotě *cogito*, tj. na mé vlastní existenci, ani pak bychom „nepřekonalí“ druhého směrem k nějaké mezi-monadické celistvosti. Disperze a boj konkrétních vědomí zůstanou tím, čím jsou: pouze jsme odhalili jejich základ a vlastní půdu.

Co nám tato dlouhá kritika přinesla? Jednoduše toto: můj vztah k druhému je od začátku a základně vztahem bytí k bytí, ne poznání k poznání, má-li být možné vyvrátit solipsismus. Viděli jsme Husserlův nezdár, protože v této speciální rovině měří bytí poznáním, i nezdár Hegelův, který zase ztotožňuje poznání a bytí. Zároveň jsme uznali, že Hegel dokázal přenést zkoumání na správnou rovinu, přestože jeho pohled zastírá postulát absolutního idealismu. Zdá se, že Heidegger ve svém díle *Sein und Zeit* mnoho vytěžil ze zamyšlení svých předchůdců a hluboce si uvědomil tuto dvojí nutnost: 1. vztah mezi „lidskými realitami“ musí být vztahem bytí; 2. tento vztah musí „lidské reality“ uvádět do vzájemné závislosti v jejich esenciálním bytí. Přinejmenším jeho teorie těmto dvěma požadavkům odpovídá. Na položenou otázku odpovídá čistou a jednoduchou *definicí*, ačkoli svým prudkým a poněkud drsným postupem raději *gordické* uzly přetíná, než aby se pokusil je rozvázat. Heidegger odkryl v „bytí ve světě“, jež charakterizuje lidskou realitu, několik momentů, které lze od sebe oddělit jen cestou abstrakce. Jde o tyto momenty: „svět“, „bytí v“ (*In- Sein*) a „bytí“. Popisuje *svět* jako „to, skrze co si lidská realita dává na vědomí, čím je“. „Bytí v“ definuje jako *Be-findlichkeit* a *Verstand*; dále je třeba mluvit o „bytí“, tj. způsobu, jímž je lidská realita svým „bytím ve světě“. Tento způsob nazývá Heidegger „spolubytím“, *Mit- Sein*, tj. „bytím s...“ Bytí lidské reality se tedy vyznačuje tím, že je spolubytím s druhými. Nejde zde o náhodu; nejsem zde *napřed* já sám a pak teprve jakousi náhodou se *setkávám* s druhými, nýbrž taková je základní struktura mého bytí.

Tato struktura však není budována zvenčí a z hlediska celku, jako u Hegela. Heidegger nevychází ani z *cogito* v kartesiánském smyslu odkrytí vědomí sebou samým, nýbrž lidská realita, jež se mu odhaluje a jejíž struktury se snaží pojmově vymežit, je jeho vlastní realita. „Dasein ist je *meines*,“ píše. Při explikaci předontologického rozumění, jež mám o sobě samém, uchopuji bytí s druhým jako bytostnou charakteristiku svého bytí. To znamená, že odkrývám transcendentální vztah k druhému jako konstituující faktor mého vlastního bytí, stejně jako jsem odkryl, že mé bytí ve světě je mírou mé lidské reality. Problém druhého je tedy od této chvíle jen falešným problémem: druhý už není především zvláštní existencí, se kterou se setkávám ve světě a jež by nebyla nijak nepostradatelná pro mou vlastní existenci, vždyť jsem existoval už předtím, než jsem ji potkal, nýbrž druhý je ex-centrickým pólem, který přispívá ke konstituci mého bytí. Druhého odkrývám původně při zkoumání svého bytí, nakolik mě vrhá vně sebe ke strukturám, jež mi unikají, ale současně mě určují. Připomeňme, že se změnil druh vazby k druhému: u realismu, idealismu, Husserla a Hegela jsme mezi individuálními vědomími odkryli vztah *bytí pro*: druhý se mi objevoval, a dokonce mě konstituoval potud, pokud byl *pro* mne nebo já byl *pro* něho; problémem bylo vzájemné uznání jednotlivých vědomí situovaných proti sobě navzájem tak, že se *ve světě* jedno ukazovalo druhému a střetalo se s ním. Heideggerovo „*bytí s...*“ (spolubytí) má zcela jiný smysl: „s“ neznamená vzájemný vztah uznání a boje, který nastane, jakmile se *uprostřed* světa objeví jiná lidská realita než moje. Znamená spíše ontologickou solidaritu v zájmu společného zužitkování tohoto světa. Druhý není ke mně původně připoután jako ontická realita objevující se uprostřed světa mezi „nástroji“, jako zvláštní druh předmětu. Kdyby tomu tak bylo, byl by druhý již *děgradován* a vztah, který by ho spojoval se mnou, by nikdy nemohl dosáhnout reciprocit. Druhý není *předmětem*. Ve svém svazku se mnou zůstává lidskou realitou a bytí, jímž mě určuje v mém bytí, je jeho čisté bytí uchopené jako „bytí ve světě“. „S“ nesmíme chápat ve smyslu *insum*, nýbrž ve smyslu *colo* nebo *habito*. „Být ve světě“ znamená svět obstarávat, a ne k němu být přichycen: určuje mě v mém „bytí ve světě“. Mezi námi není vztah *frontální* opozice, nýbrž spíše *bočné* vzájemné závislosti: pokud skrze mne existuje svět jako komplex nástrojů, jichž používám podle záměrů své lidské reality, nechávám se ve svém bytí

určovat jiným bytím, které způsobuje, že existuje též svět jako komplex nástrojů sloužících záměrům jeho reality. Toto *spolubytí* nesmíme chápat jako pouhou pasivně přijímanou souběžnost. „Bytí“ u Heideggera znamená být svými vlastními možnostmi, tj. utvářet své bytí. Dávám si být určitým způsobem. Poněvadž tomu tak je, jsem odpovědný za své bytí pro druhého, protože ho uskutečňuji svobodně v autenticitě nebo neautenticitě. V plné svobodě a původní volbou uskutečňuji například své *spolubytí* ve formě neurčitěho „ono se“. Na otázku, jak mé „bytí s...“ může existovat pro mne, musím odpovědět, že si skrze svět dávám na vědomí, co jsem. Jsem-li ve způsobu neautentického „ono se“, zrcadlí mě svět jako neosobní odraz mých neautentických možností na způsob nástrojů a jejich souvislostí, jež patří všem a rovněž mně, pokud jsem „všichni“: konfekční šaty, veřejné dopravní prostředky, veřejné parky a sady, veřejná přístřeší, v nichž *kdokoli* může nalézt útočiště atd. Ukazují se sobě jako *kdokoli* a prostřednictvím poukazové struktury nástrojů, která mě označuje jako *Worumwillen* a neautentický stav – jenž je mým běžným stavem, pokud jsem neuskutečnil obrat k autentičnosti – mi odhaluje mé *bytí s...* nikoli jako relaci jedinečné osobnosti s jinými stejně jedinečnými osobnostmi, nikoli jako vzájemný svazek „nenahraditelných bytí“, nýbrž jako dokonalou zaměnitelnost jednotlivých článků vztahu. Chybí ještě vymezenost jednotlivých článků, nestojím proti druhému, neboť ještě nejsem sebou: máme společenskou jednotu neosobního „ono se“. Klást problém na rovině nemožné komunikace mezi individuálními subjekty by znamenalo postavit svět na hlavu, znamenalo by to *ὑπερῶν πρότερον*: autentičnost a individualita jsou zisk: stanu se svou vlastní autenticitou teprve tehdy, jestliže se vlivem výčitek svědomí (*Ruf des Gewissens*) vrhnu odhodlanosti ke smrti (*Entschlossenheit*) jako ke své nejvlastnější možnosti. V tom okamžiku odhaluji sebe sama sobě samému v autentičnosti a rovněž druhé pozvedám se mnou k autentičnosti.

Heideggerovo pojetí vyjádříme nejlépe pomocí empirického obrazu *družstva*, nikoli však symbolem boje. Původním vztahem druhého s mým vědomím není *ty a já*, nýbrž *my*; heideggerovské „*bytí s...*“ není jasná a zřetelná pozice určitého jednotlivce vůči druhému jednotlivci, není to *poznání*, nýbrž neurčitá společná existence, jakou vede člen družstva se svým týmem, ta existence, která se vyjevuje veslařům rytmem vesel nebo pravidelnými pohyby kormidelníka

a stává se viditelnou společným cílem, kterého mají dosáhnout, totiž člunem či lodí, kterou mají předhonit, a světem (diváci, soutěž atd.), který tvoří horizont. Na společném pozadí této koexistence mě náhlé odhalení mého „bytí k smrti“ vyděluje do absolutní „společné samoty“ a současně do této samoty staví i druhé.

V tomto případě tedy již máme, co jsme požadovali: bytí, které ve svém bytí obsahuje bytí druhého. Přesto však nejsme zcela uspokojeni. Heideggerova teorie podává spíše jen náznak řešení, jež je třeba hledat, než řešení samo. I kdybychom totiž přijali bez výhrad, že „bytí s...“ nahrazuje „bytí pro“, bylo by to jen prosté nepodložené tvrzení. Nelze pochybovat o tom, že se setkáváme s jistými empirickými stavy svého bytí – zvláště těmi, které Němci nazývají nepřeložitelným slovem *Stimmung* –, jež, jak se zdá, odhalují spíše koexistenci individuálních vědomí než vztah opozice. Bylo by však třeba vysvětlit právě tuto koexistenci. Proč se koexistence stává jediným základem našeho bytí, proč je základním a hlavním typem našeho vztahu s druhými, proč Heidegger usoudil, že od tohoto empirického a ontického konstatování „*bytí s...*“ může přejít k tvrzení, že koexistence je ontologickou strukturou mého „bytí ve světě“? A jaký typ bytí má tato koexistence? A do jaké míry se zde podržuje negace, která z jiného vytváří *druhého* a konstituuje ho jako ne-podstatné bytí? Potlačíme-li negaci úplně, nesklouzneme do monismu? Musíme-li negaci zachovat jako bytostnou strukturu vztahu k druhému, jaké úpravě ji musíme podrobit, aby ztratila charakter *opozice*, který měla v bytí „pro druhého“, a aby získala charakter solidarizujícího pouta, jež je vlastní strukturou „bytí s...“? Jak se odtud můžeme dostat ke konkrétní zkušenosti druhého ve světě, jako je třeba ta, když ze svého okna vidím chodce kráčejícího ulicí? Nabízí se pochopitelně lákavé pojetí, že od nerozlišitelného lidského pozadí se odrážím vzmachem své svobody, a tedy volbou svých jedinečných možností, a tato koncepce obsahuje možná důležitou část pravdy. Vystávají však proti ní, alespoň v této formě, závažné námitky.

Především, ontologické hledisko se zde stýká s abstraktním hlediskem kantovského subjektu. Tvrdit, že lidská realita – i když jde o *mou* lidskou realitu – svou ontologickou strukturou „je s...“, by znamenalo tvrdit, že je spolubytím už svou povahou, tedy bytostně a universálně. I kdyby toto tvrzení bylo prokázáno, nestačilo by to k vysvětlení kteréhokoli konkrétního „*bytí s...*“. Ontologická koexis-

tence, jež se objevuje jako struktura mého „bytí ve světě“, totiž nemůže v žádném případě tvořit základ ontického „bytí s“, například koexistence, jež se projevuje v mém přátelství s Petrem, nebo ve dvojici, kterou tvořím s Annou. Bylo by totiž nutné dokázat, že „bytí s Petrem“ nebo „spolubytí s Annou“ je konstitutivní strukturou mého konkrétního bytí. To však není možné z hlediska, které zaujal Heidegger. Ve vztahu „spolu“, pojatém na ontologické úrovni, nemůže být druhý konkrétně určen víc než přímo nazíraná lidská realita, pro niž je druhý „alter ego“: je abstraktním prvkem, tedy *unselbständig*, a proto v sobě nemá žádnou potenci stát se *tímto* druhým, Petrem nebo Annou. Vztah *Mit- Sein* nám v žádném případě nemůže sloužit jako pomůcka při řešení psychologického a konkrétního problému poznání druhého. Existují zde dvě roviny, jež nelze uvést do souvislosti, takže jde o dva problémy vyžadující samostatná řešení. Lze namítnout, že jde jen o jeden z aspektů oněch obtíží, na něž naráží sám Heidegger, když přechází – obecně vzato – z ontologické roviny na ontickou, od „bytí ve světě“ vůbec k mému vztahu k *tomuto* specifickému nástroji, když přechází od mého bytí k smrti, vytvářejícího z mé smrti mou nejpodstatnější možnost, k *této* „ontické“ smrti, kterou poznám při setkání s tím či oním vnějším jsoucím. Tato obtíž však může být ve všech ostatních případech zastřena, vždyť například skrze lidskou realitu existuje svět, v němž hrozba smrti, jí samé se týkající, se zakrývá. Je-li svět, pak proto, že je „smrtný“ v tom smyslu, v jakém říkáme o ráně, že je smrtná. Nemožnost přechodu z jedné roviny do druhé je však očividná právě u problému druhého. Jestliže lidská realita při ek-statickém vynořování svého bytí ve světě způsobuje, že existuje svět, nelze říci o jejím „bytí s...“, že jeho zásluhou se vynořuje jiná lidská realita. Nelze pochybovat o tom, že jsem bytost, skrze kterou zde vůbec něco „jest“ (*es gibt*). Lze ale říci, že jsem bytí, jehož zásluhou „jest“ jiná lidská realita? Mínil-li se tím, že jsem bytí, pro něž existuje jiná lidská realita *pro mne*, pak je to banalita. Chce-li se říci, že jsem bytí, skrze které existují druzí vůbec, upadáme do solipsismu. Neboť tato lidská realita, „spolu s níž“ jsem, je rovněž „ve světě se mnou“ a je svobodným základem nějakého světa – je svými vlastními možnostmi. (Jak ale vysvětlit, že je to *můj* svět? Ze *spolubytí* nelze vyvodit totožnost světů, „v nichž“ jsou lidské reality.) Lidská realita je tedy *pro sebe*, aniž čeká na to, až jejímu bytí propůjčím existenci ve formě *es gibt*.

Mohu tedy konstituovat svět jako „smrtný“ svět, ale nikoli lidskou realitu jako konkrétní bytost, jež je svými vlastními možnostmi. Moje *spolubytí*, uchopené na základě „mého“ bytí, lze chápat jen jako čistý požadavek založený v *mém* bytí, a to není sebemenší důkaz existence druhého a ani sebemenší most mezi mnou a druhým.

Právě proto, že tento ontologický vztah mezi mnou a abstraktním druhým určuje můj vztah k druhému jen obecně, neusnadňuje můj zvláštní a ontický vztah k Petrovi, nýbrž radikálně znemožňuje jakékoli konkrétní sepětí mé bytosti s konkrétním druhým člověkem, jak se s ním setkávám v praktické zkušenosti. Je-li můj vztah k druhému *a priori*, pak vyčerpává jakoukoli možnost relace k druhému. Empirické a kontingentní vztahy nemohou být považovány ani za specifické, ani za individuální případy této relace: zákon má své zvláštní specifikace jen za následujících předpokladů: buď je zákon vyvozen induktivně z empirických a jednotlivých faktů (tak tomu však v našem případě není), anebo to je zákon *a priori* a sjednocuje zkušenost jako kantovské pojmy. V tomto případě je však jeho dosah omezen na rámec zkušenosti: nalézám ve věcech jen to, co jsem do nich vložil. Uvádět dvě konkrétní „bytí ve světě“ do vztahu však nemůže být náplní *mé* zkušenosti, a vymyká se proto ze sféry *spolubytí*. Každý zákon konstituuje svou vlastní oblast platnosti, a proto už *a priori* vylučuje každý reálný fakt, který jím nebyl *konstruován*. Existence času jako apriorní forma mé smyslovosti by mě *a priori* vyloučila z každého vztahu k noumenálnímu času, který by měl charakteristické rysy bytí. Existence ontologického, a tedy apriorního *spolubytí* proto znemožňuje jakékoli ontické sepětí s konkrétní ontickou lidskou realitou, jež by se vynořila *pro sebe* jako absolutní transcendentno. *Spolubytí* chápané jako struktura mého bytí mě uvrhuje do izolace stejně bezpečně jako argumenty solipsismu. Je tomu tak, protože heideggerovská *transcendence* je neupřimný pojem: nelze pochybovat o tom, že usiluje o překonání idealismu a že tohoto cíle dosahuje potud, pokud idealismus předkládá tu subjektivitu, která spočívá v sobě samé a nazírá své vlastní obrazy. Takto překonaný idealismus je však jen degenerovanou formou idealismu, druhem empiriokriticistického psychologismu. Heideggerovská lidská realita sice existuje „vně sebe“, ale právě tato existence mimo sebe je definicí bytí sebou. Nepodobá se ani platónské ek-stasi, kde existence je reálně odcizením, bytím u jiného, ani se nepodobá nazírání Boha

v Malebranchově pojetí, ani naší vlastní koncepci ek-stase a vnitřní negace. Heidegger neuniká idealismu: jeho unikání mimo sebe, které je *apriorní* strukturou jeho bytí, ho uvrhuje do izolace stejně nevyhnutelně jako Kantova reflexe *apriorních* podmínek naší zkušenosti; lidská realita totiž nachází na nedosažitelném konci svého úniku vně sebe sama zase jen sebe: unikání mimo sebe je únikem k sobě a svět se jeví jako pouhá distance sebe vzhledem k sobě. Marně bychom proto v *Sein und Zeit* hledali překonání veškerého idealismu i realismu. Těžkosti, s nimiž se setkává idealismus při zdůvodňování existence konkrétních bytí nám podobných a vymykajících se naší zkušenosti, která svou konstitucí na našem *a priori* nezávisí, vyvstávají i před Heideggerem, když se pokouší „lidskou realitu“ vymanit z její samoty. Zdánlivě se těmto těžkostem vyhnul, protože bytí „ven ze sebe“ chápe buď jako „ven ze sebe směrem k sobě“, anebo jako „mimo sebe v druhém“. Tento druhý smysl „bytí ze sebe“, který se nenápadně vsouvá do složitého postupu jeho úvah, je však zcela nelslučitelný s prvním: lidská realita zůstává v nitru svých ek-stasí stále sama. Existence druhého je pak svou povahou kontingentním a neredukovatelným faktem, a to je další zisk, který jsme vytěžili z kritického rozboru heideggerovské nauky. S druhým se *setkáváme*, nekonstituujeme ho. Jeví-li se nám tento fakt pod zorným úhlem nutnosti, pak to nemůže být nutnost, která přísluší „podmínkám možnosti naší zkušenosti“, nebo, chcete-li, nemůže to být nutnost ontologická: nutnost existence druhého, existuje-li, musí být „kontingentní nutností“, a tedy je stejného typu jako *faktická nutnost*, která provází *cogito*. Má-li nám být moci dán druhý, pak jen přímým uchopením, které ponechává setkání jeho charakter fakticity – tak jako *cogito* předává všemnu svou fakticitu mému vlastnímu myšlení –, a přesto má podíl na apodiktčnosti samého *cogito*, a tím na jeho nepochybnosti.

Tento dlouhý výklad nauky nebyl zbytečný, umožní-li nám přesněji formulovat nezbytné a postačující podmínky přijatelné teorie o existenci druhého.

1. Tato teorie nemusí podávat nový *důkaz* existence druhého nebo lepší argument proti solipsismu než dosavadní teorie. Má-li být totiž solipsismus odmítnut, pak jen proto, že je nemožný, nebo chcete-li, protože nikdo není skutečně solipsistou. O existenci druhého lze vždycky pochybovat, avšak jedině tak, že o druhém pochybujeme slovy a abstraktně, tedy stejně, jako mohu napsat, že „pochybují

o své vlastní existenci“, aniž jsem schopen si to myslet. Existence druhého tedy nesmí být *pravděpodobnost*. Pravděpodobnost se totiž může týkat jen předmětů objevujících se v naší zkušenosti nebo jejichž nové účinky se mohou objevit v naší zkušenosti. Pravděpodobnost existuje jen tam, kde její potvrzení nebo vyvrácení je v každém okamžiku možné. Je-li druhý zásadně a ve svém bytí „pro sebe“ vně mé zkušenosti, pak pravděpodobnost jeho existence jako *druhého bytí sebou* nemůže nikdy být ani potvrzena, ani vyvrácena, nemůže být větší ani menší, ba ani ji nelze nijak měřit: ztrácí tedy své bytí pravděpodobnosti a mění se v pouhý romanopisecký dohad. Stejně dokázal Lalande,⁴¹ že hypotéza existence živých bytostí na planetě Mars zůstane čistým dohadem bez jakékoli „vyhlídky“ na to, že bude potvrzena nebo vyvrácena, dokud nebudeme mít po ruce potřebné nástroje nebo vědecké teorie, umožňující objevit fakta potvrzující nebo vyvracející tuto hypotézu. Struktura druhého je však toho druhu, že z principu nelze získat žádnou novou zkušenost a vymyslet žádnou novou teorii k potvrzení nebo vyvrácení hypotézy o jeho existenci, ba ani žádné nové nástroje nemohou nikdy odhalit nová fakta, jež by mohla tuto hypotézu potvrdit nebo odmítnout. Není-li mi tedy druhý bezprostředně přítomen a jeho existence není stejně jistá jako existence moje, pak všechny dohady o druhém nemají žádný smysl. Já se však nedohaduji o existenci druhého: druhého afirmuji. Teorie o existenci druhého se tedy se svým tázáním musí obracet k mému bytí, objasňovat a upřesňovat smysl této afirmace a zejména vysvětlit sám základ této jistoty, aniž by hledala důkazy. Jinak řečeno, Descartes *nedokázal* svou existenci. Vždycky jsem totiž věděl, že existuji, a nikdy jsem nepřestával vykonávat *cogito*. Obdobně moje námitky proti solipsismu – jež jsou stejně aktuální jako námitky, jež by mohl uplatňovat člověk, který se pokusil pochybovat o *cogito* – dokazují, že jsem vždycky věděl, že druhý existuje, že jsem vždycky dokonale, i když jen implicitně chápal jeho existenci, a že toto „předontologické“ *porozumění* obsahovalo spolehlivější a hlubší proniknutí do povahy druhého a do vztahu jeho bytí k mému bytí než všechny teorie vybudované vně tohoto porozumění. Není-li

⁴¹ A. Lalande, *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*, Paris 1929.

existence druhého marným dohadem a čistou smyšlenkou, pak jediné proto, že existuje něco jako *cogito*, které se jí týká. Právě toto *cogito* je třeba odhalit tím, že vyložíme jeho struktury a vymežíme jeho dosah a jeho oprávněnost.

2. Z druhé strany nám však Hegelův nezdar ukázal, že jediným možným východiskem je descartovské *cogito*. Jedině *cogito* nás totiž přenáší na půdu té faktické nutnosti, jež je nutností existence druhého. Co jsme tedy – pro nedostatek jiného vhodného názvu – nazvali *cogito* existence druhého, splývá s mým vlastním *cogito*. Zkoumám-li znovu *cogito*, musí mě vytrhnout ze sebe a přivést k druhému, stejně, jako mě vytrhlo ze sebe a přivedlo k bytí v sobě: přitom mi ale neodhaluje *apriorní* strukturu mne samého, jež by byla zaměřena na rovněž *a priori* daného druhého, nýbrž mi odkrývá konkrétní a nepochybnou přítomnost *tohoto* či *onoho* konkrétního druhého, jak mi už odhalilo mou nesrovnatelnou, kontingentní, přesto však nutnou a konkrétní existenci. Musíme se proto obrátit k bytí pro sebe, aby nám odhalilo bytí pro druhého; musíme se obrátit k absolutní imanenci, aby nás přivedla k absolutní transcendenci: v samém nitru sebe sama musím nalézt nikoli *důvody víry* v druhého, nýbrž druhého samého jako toho, kdo nejsem já sám.

3. *Cogito* nám však nemá odhalit druhého jako předmět. Již delší dobu bylo třeba přemýšlet o tom, že řekneme-li *předmět*, míníme *pravděpodobnost*. Je-li druhý pro mne předmětem, odkazuje mě na *pravděpodobnost*. Ta se však zakládá výlučně na nekonečně postupující shodě našich představ. Druhý však není ani představou, ani systémem představ, ani nutnou jednotou našich představ, nemůže být ani *pravděpodobný*; nemůže být *napřed* předmětem. Je-li druhý *pro nás*, a nemůže být ani jako konstitutivní faktor našeho sebepoznání, ani jako konstitutivní faktor poznání světa, nýbrž jako někdo, kdo „zajímá“ naše bytí konkrétně a „onticky“ v empirických okolnostech naší fakticity, nikoli však jako prvek, který *a priori* přispívá k jeho konstituci.

4. Máme-li se ve věci druhého pokusit nějak o totéž, oč se pokoušel Descartes ve věci boha pomocí onoho mimořádného „důkazu ideou dokonalosti“, prostoupeného skrz naskrz intuitivním poznáním transcendence, pak musíme při našem uchopování druhého jako druhého odmítnout onen druh negace, který jsme nazvali vnější negací. Druhý se musí zjevit mému *cogito* jako někdo, kdo nejsem já

sám. Tuto negaci lze chápat dvojím způsobem: buď jde o pouhou vnější negaci, odlučující druhého ode mne samého jako jednu substanci od druhé substance – v tom případě by uchopení druhého bylo už teoreticky nemožné –, nebo jde o vnitřní negaci, a to znamená syntetické a aktivní sepětí obou článků, z nichž každý se konstituuje tak, že se popírá druhým. Tento negativní vztah bude tedy vzájemný a bude se vyznačovat dvojí interioritou. Především to znamená, že mnohost „druhých“ nemůže být *souborem*, nýbrž *totalitou* – a v tom smyslu dáváme Hegelovi za pravdu –, poněvadž každý druhý nachází své bytí v druhém; ale znamená to rovněž, že tato totalita je utvářena tak, že je zásadně nemožné postavit se na „stanovisko celku“. Už jsme viděli, že žádný abstraktní pojem vědomí nemůže vyjít ze srovnání mého bytí pro mne samého se mnou jako objektem pro druhého. Tato totalita – stejně jako totalita bytí pro sebe – je kromě toho detotalizovanou totalitou, protože žádná totalizující a sjednocující syntéza „druhých“ není možná, neboť existence pro druhého je radikálním odmítnutím druhého.

Na základě těchto několika poznámek se teď pokusíme přistoupit k otázce druhého.

IV

Pohled

Tato žena, kterou vidím ke mně přicházet, tento muž na ulici, nebo onen žebrák, kterého oknem slyším zpívat, jsou pro mne *předměty*; o tom nelze pochybovat. Platí tedy, že objektovost je přinejmenším jedním ze způsobů přítomnosti druhého u mne. Viděli jsme však, že je-li tento zpředmětněný vztah základním vztahem druhého ke mně, pak je existence druhého založena na dohadování. Není to však jen dohad, nýbrž *pravděpodobnost*, že hlas, který slyším, je hlasem člověka, a nikoli zpěvem z gramofonu, je nekonečně *pravděpodobné*, že chodec, kterého vidím, je člověkem, a nikoli zdokonaleným robotem. Uchopuji druhého jako předmět, aniž překonávám meze *pravděpodobnosti* a právě díky této *pravděpodobnosti* mě toto moje chápání samou svou podstatou odkazuje k základnímu uchopení druhého, v němž se mi už druhý neodkryje jako předmět, nýbrž jako „osobní přítomnost“. Aby tedy druhý mohl být *pravděpodobným*,

a nikoli jen snovým předmětem, nesmí jeho předmětné bytí odkazovat k nějaké původní osamělosti mimo můj dosah, nýbrž k základnímu poutu, v němž se druhý manifestuje jinak než skrze poznání, jehož o něm nabývám. Klasické teorie mají pravdu v názoru, že celý vnímaný lidský organismus odkazuje k něčemu a že to, k čemu odkazuje, je základem a zárukou jeho pravděpodobnosti. Mýlí se však, když se domnívají, že tento odkaz naznačuje nějakou oddělenou existenci, vědomí, jež by bylo skryto za vnímatelnými projevy, jako je *noumenon* za kantovskou *Empfindung*. Tvář, kterou vidím před sebou, neodkazuje k vědomí, ať už existuje odloučeně nebo neodloučeně, a toto vědomí není *pravdou* pravděpodobného předmětu, který vnímám. Faktický odkaz na zdvojené vnořování, v němž druhý je pro mne přítomností, je dán mimo rámec poznávání ve vlastním smyslu – i kdybychom je vykládali nejasnou a neuchopitelnou formou intuice –, a odkazuje tedy na „bytí v páru s druhým“. Problém druhého se, obecně vzato, obvykle zkoumal tak, jako by původní vztah, jímž se odkrývá druhý, měl předmětnou povahu, to jest, jako by se druhý odhaloval – přímo nebo nepřímo – především našemu vnímání. Poněvadž se však toto vnímání už svou povahou *dovolává* něčeho jiného než sebe sama a poněvadž se nemůže odkazovat ani k nekonečné řadě jevů stejného druhu – jak je tomu u idealismu při vnímání stolu nebo židle –, ani k nějaké izolované entitě situované zásadně mimo můj dosah, musí podstata vnímání spočívat v tom, že se odvolává na původní vztah mého vědomí k vědomí druhého, v němž mi druhý musí být dán bezprostředně jako subjekt, bytí v sepětí se mnou; toto je vztah základní, dokonce typ mého bytí pro druhého.

Zde se však nelze dovolávat nějaké mystické zkušenosti nebo něčeho nevyslovitelného. Druhý se nám objevuje v každodenní zkušenosti a jeho pravděpodobnost se vztahuje ke každodenní realitě. Takto je problém přesněji formulován: existuje v každodenní skutečnosti původní vztah k druhému, na který lze kdykoli upřít pozornost a který se mi může odhalit, aniž by bylo nezbytné vztahovat se k nějaké náboženské či mystické nepoznatelnosti? Abychom našli odpověď, je nutné hlouběji prozkoumat banální vyjevování druhého ve sféře mé percepce: poněvadž toto vyjevování odkazuje k tomuto základnímu vztahu, musí být s to nám odkrýt vztah, k němuž poukazuje – přinejmenším jako intendovanou realitu.

Jsem ve veřejném parku. Kousek ode mne je trávník, a kolem trávníku jsou židle. Kolem židlí prochází muž. Vidím ho a uchopuji jej jako předmět a současně jako člověka. Co to znamená? Co chci říci, tvrdím-li o tomto předmětu, že je to člověk?

Kdybych si měl myslet, že není ničím jiným než loutkou, pak bych mu přisoudil kategorie, jimiž běžně shrnuji časoprostorové „věci“. Chápal bych ho jako něco, co je „vedle“ židlí, ve vzdálenosti 2,20 m od trávníku a vykonávající na půdu jistý tlak apod. Jeho vztah k jiným předmětům by měl čistě aditivní povahu, to znamená, že bych mu mohl dát zmizet, aniž by se vzájemné vztahy ostatních věcí nějak znatelně proměnily. Mezi předměty mého světa by se tedy jeho *prostřednictvím* neobjevil žádný nový vztah. Předměty, jež jsou z *mé strany* uspořádány a syntetizovány jako souvislost prostředků, by se z *jeho hlediska* rozložily do mnohosti lhostejných vztahů. Vnímat ho však jako *člověka naopak* znamená, že mezi ním a židlí uchopuji vztah, který není aditivní povahy, že kolem tohoto privilegovaného objektu zaznamenávám jisté *nedistanční* uspořádání věcí mého světa. Trávník ovšem zůstává ve vzdálenosti 2,20 m od něho, je s ním však *jakožto trávník* rovněž spjat vztahem, který distanci přesahuje i obsahuje. Místo dvou termínů distance, jež byly nerozlišené, *zaměnitelné* a ve vztahu reciprocity, je zde teď distance, která se *rozvíjí* od člověka, kterého vidím, až k trávníku jako syntetické vnoření jednoznačného vztahu. Je to vztah *bez částí*, který je dán naráz a uvnitř něhož se rozvíjí prostornost, jež není *mou* prostorností, neboť to není seskupení předmětů směrem ke mně, nýbrž jde o orientaci, *jež mi uniká*. Tento vztah bez distance a bez částí však není oním původním vztahem druhého ke mně, který hledám, neboť zprvu se týká jen člověka a věcí světa. Teprve pak je také předmětem poznání: vyjádřil bych to tak, jestliže bych například řekl: tento muž *vidí* trávník, nebo, že se chystá vstoupit na trávník navzdory nápisu, který to zakazuje atd. A konečně tento vztah podporuje ryzí charakter pravděpodobnosti: napřed je *pravděpodobné*, že tento objekt je člověk; potom, když už je jisté, že jde o člověka, je zde pravděpodobnost, že *vidí* trávník v okamžiku, kdy ho vnímám: může přemítat o nějakém svém záměru, aniž si jasně uvědomuje, co ho obklopuje, může být slepý apod. Tento nový vztah předmětu–člověka k předmětu–trávníku má však zvláštní ráz: je mi dán najednou celý, poněvadž je zde, ve světě, jako předmět, který mohu poznávat (právě to je onen předmět-

ný vztah, který vyjadřuji slovy: Petr pohlédl na své hodinky, Jana vyhlédla z okna apod.), ale zároveň mi celý uniká; pokud předmět–člověk je základním článkem tohoto vztahu a pokud tento vztah *míří k němu*, ten vztah mi uniká a já se nemohu postavit do jeho středu: distance, rozevírající se mezi trávníkem a člověkem v syntetickém vynoření tohoto primárního vztahu, je negací distance mezi těmito dvěma předměty (jakožto čistý typ vnější negace), kterou mezi nimi zjišťuji. Jeví se jako naprostý rozklad vztahů, které uchopuji mezi předměty svého universa. Nejsem to já, kdo realizuje tuto dezintegraci; jeví se mi jako relace, kterou prázdňe intenduji skrze ony vzdálenosti mezi věcmi, které jsem původně ustavil. Je jako pozadí věcí, které mi z principu uniká a které k nim přísluší zvenčí. Objeví-li se mezi předměty *mého* světa, rozkladný prvek tohoto světa, pak právě to nazývám jevem nějakého *člověka* v mém světě. Druhý je primárně ustavičným unikáním věcí k cíli, který v určité vzdálenosti ode mne uchopuji jako předmět, který mi však současně uniká, pokud kolem sebe rozehrává své vlastní vzdálenosti. Tato dezintegrace stále roste: existuje-li mezi trávníkem a druhým vztah, který je bez distance a který distancí vytváří, pak nutně existuje vztah i mezi druhým a sochou na podstavci *uprostřed* trávníku, jakož i vztah mezi druhým a velkými kaštany kolem aleje; kolem druhého se utváří prostor jakožto celý, ale je to prostor tvořený *mým* *prostorem*; asistuji této reorganizaci všech předmětů vyplňujících můj svět, ale tato reorganizace mi uniká. Ale tím to ještě nekončí: trávník je věc s určitými kvalitami; právě *tento* zelený trávník existuje pro druhého; sama kvalita předmětu, jeho sytá a hluboká zeleň, je v tomto smyslu v přímém vztahu s tímto člověkem, tato zeleň obrací k druhému tvář, jež mi uniká. Já uchopuji *vztah* zeleně k druhému jako objektivní vztah, avšak nedokážu uchopit, *jak* se zeleň jeví druhému. Náhle se tedy objevil předmět, který mi odcizil svět. Všechno zůstalo na místě, všechno stále existuje pro mne, avšak všechno prostupuje neviditelný a ztuhlý únik k novému předmětu. Objeví-li se druhý ve světě, podobá se to nehybnému posunu celého světa, decentralizaci světa, která zevnitř podryvá onu centralizaci, kterou současně uskučňuji já.

Druhý je však rovněž předmětem *pro mne*. Patří k *mým vzdálenostem*: tento člověk je tam, je dvacet kroků ode mne, otáčí se ke *mně* zády. I nyní je od trávníku vzdálen 2,20 m a od sochy 6 metrů; dezin-

tegrace *mého* světa postupuje v hranicích tohoto světa. Nejde o únik do nicoty nebo *mimo* sebe. Spíše se zdá, že tento svět má uprostřed svého bytí výpustný otvor, kterým se nepřetržitě vyprazdňuje. Svět vyprazdňování a otvor, to vše je zase zde, znovu uchopeno a ztuhlé v předmětu: toto vše je zde *pro mne* jako dílčí struktura světa, a přitom jsem fakticky svědkem totální dezintegrace světa. Ostatně často mohu udržet tyto rozkladné děje v užších mezích: jako příklad uvedme člověka, který si na procházce čte. Rozpad světa, který tento člověk představuje, je pouze virtuální: má uši, které nic neslyší, a jeho oči vidí jen jeho knihu. Mezi knihou a čtenářem vnímám nesporný vztah bez distance, který je téhož druhu, jaký byl před chvílí mezi člověkem na procházce a trávníkem. Teď se ale forma uzavřela do sebe: před sebou máme plný objekt, který mohu uchopit. Jsem uprostřed světa a mohu říci „čtoucí muž“, jako bych řekl „studený kámen“ nebo „mrholící déšť“; uchopuji uzavřený *Gestalt*, jehož podstatnou kvalitou je *četba*, ale jinak je slepý a hluchý a lze ho vnímat a poznávat jako každou jinou časoprostorovou věc, která je k ostatnímu světu pouze ve vnějším vztahu lhostejnosti. Ale sama tato kvalita, „čtoucí muž“, jako vztah člověka ke knize je zvláštní trhlina v mém světě; uvnitř tohoto viditelného a pevného tvaru se vytváří zvláštní výpusť, takže tvar je masivní jen zdánlivě a jeho vlastním smyslem je být – uprostřed *mého* světa deset kroků ode mne – uvnitř této masivity přísně lokalizovaným a utěsněným únikem.

Až dosud jsme stále neopustili onu půdu, na které je druhý *předmětem*. Nanejvýš zde máme co činit se zvláštním druhem předmětnosti, která je velmi blízká tomu, co Husserl nazývá slovem *absence*, aniž však upozorňuje na to, že druhý není definován absencí určitého vědomí ve vztahu k tělu, které vidím, nýbrž absencí světa, který vnímáme právě v samém nitru našeho vjemu tohoto světa. V této rovině je druhý předmětem světa definovaný tímto světem. Ale tento vztah unikání a absence světa vzhledem ke mně je pouze pravděpodobný. Jestliže tento vztah definuje objektivitu druhého, k jaké původní přítomnosti druhého potom odkazuje? Můžeme již odpovědět: jestliže se druhý jako předmět definuje v sepětí se světem jako předmět, který *vidí*, co vidím já, pak mé základní pouto s druhým jako subjektem musí být možné převést na mou permanentní možnost *být viděn* druhým. Odhalením *mého* bytí–předmětem pro druhého musím uchopit přítomnost jeho bytí–subjektem. Jako je druhý pro mne–subjekt

pravděpodobným předmětem, právě tak mohu odhalit sebe ve svém stávání se pravděpodobným předmětem pouze pro určitý subjekt. Toto odhalení nemůže vyplynout z faktu, že *můj svět* je objektem pro objekt–jiného, jako když pohled druhého, který napřed bloudil po trávníku a okolních předmětech, nakonec nějakou určitou cestou dospěl až ke mně a na mně spočinul. Poznamenal jsem již, že nemohu být objektem pro objekt: nezbytná je radikální proměna druhého, díky které se vymaní z předmětného bytí. Nemohu proto považovat pohled, který na mne vrhá druhý, za projev jeho předmětného bytí: druhý se nemůže na *mne* dívat stejně, jako se dívá na trávník. A moje předmětnost nemůže *pro mne* vyplývat z objektivitvy světa, poněvadž jsem právě tím, prostřednictvím něhož svět *jest zde*; jsem ten, který pro sebe sama zásadně nemůže být objektem. Vztah „být druhým viděním“ není zdaleka jedním z oněch vztahů, jež jsou kromě jiného označeny slovem *člověk*, nýbrž představuje neredukovatelný fakt, který nelze vyvodit ani z podstaty druhého jako předmětu, ani z mého bytí jako subjektu. Jestliže však naopak má mít nějaký smysl pojem druhého–objektu, může ho mít pouze na základě konverze a degradace tohoto původního vztahu. Stručně řečeno: to, k čemu odkazuje moje uchopování ve světě jako k tomu, co pravděpodobně *jest člověk*, je moje setrvalá možnost *být-viděn-druhým*, to *jest setrvalá možnost subjektu*, jenž mne vidí ocitnout se na místě toho objektu, který vidím. *Pravdou* faktu, že vidím druhého, je právě toto: *být-viděn-druhým*. Pojem druhého tedy v žádném případě nemůže mínit nějaké osamocené a mimosvětské bytí, které si nadto ani nedovedu myslet: člověk se definuje vztahem ke světu a k sobě samému; vědomí, jež ostatně nemůže být ani objektem mého myšlení: člověk je definován vztahem ke světu a vztahem ke mně samému. Člověk je tím objektem světa, který způsobuje vnitřní uplývání světa, niterné krvácení. Je subjektem, který se mi odhaluje v tomto mém unikání směrem k zpředmětnění. Původní vztah mne samého k druhému však není jen absentní pravda míněná skrze konkrétní přítomnost určitého předmětu v mém světě, ale je také konkrétním a každodenním vztahem, který zakouším každým okamžikem: druhý *se dívá na mne* každým okamžikem. Můžeme se proto na základě konkrétních příkladů pokusit o popis tohoto základního vztahu, který musí být základem každé teorie o druhém; jestliže druhý je z principu tím,

kdo mě pozoruje, pak musí být možné vyložit smysl tohoto pohledu druhého.

Každý na mne upřený pohled se manifestuje spolu s vyjevením nějaké vnímatelné formy v mém vjemovém poli, ale není svázán s žádnou určitou formou, jak by se mohlo zdát. To, co *nejčastěji* manifestuje pohled, je právě tato konvergence dvou očí směrem ke mně. Ale pohled se dává i při jiných příležitostech: při zapraskání větvi, při šumu kroků, po němž následuje ticho, při pootevření okenice nebo lehkém pohybu záclony. Muži, kteří se při přepadu plíží křovím, zachycují *pohled, kterému se musí vyhnout*, nikoli nějaký pár očí, nýbrž bílý statek na kopci, odrážející se proti obloze. Je samozřejmě, že takový objekt prozrazuje zatím jen pravděpodobnost pohledu. Zatím je jen pravděpodobné, že za křovím, jež se pohnulo, je skryt někdo, kdo na mne číhá. Ale tato pravděpodobnost nás teď nezajímá: vrátíme se k ní později; nejprve je třeba definovat pohled jako takový. Keř nebo statek na kopci nejsou pohledem: představují jen *oko*, neboť oko není na prvním místě chápáno jako smyslový orgán vidění, nýbrž jako nositel pohledu. Záclona nebo okno statku neukazují proto nikdy na tělesné oko slídila skrytého za nimi, nýbrž samy už jsou očima. Na druhé straně pohled není ani jednou z kvalit předmětu, který funguje jako oko, ani není celistvou formou tohoto objektu, ani „světským“ vztahem mezi předmětem a mnou. Právě naopak: nevnímám pohled na předmětech, jež ho manifestují, poněvadž moje uchopení pohledu, který je na mne namířen, se jeví na pozadí destrukce očí, které „mne pozorují“: chápu-li pohled, přestávám vnímat oči. Tyto oči tu zůstávají v mém vjemovém poli jen jako pouhé *prezentace*, aniž jich používám, neboť jsou neutralizovány a mimo hru; již nejsou předmětem teze, jsou „uzávkované“, jako je pro vědomí vyřazen a suspendován svět po fenomenologické redukci, jak ji požaduje Husserl. Hledí-li na vás oči, nevšímáte si jejich barvy a nedovedete říci, zda jsou krásné, nebo ošklivé. Pohled druhého zastírá jeho oči, jako by šel *před nimi*. Je to klam, který vzniká tím, že oči jako předměty mého vjemu jsou ode mne stále stejně vzdálené; jinak řečeno, já jsem přítomen u očí bez distance, avšak tyto oči jsou vzdálené od místa, na kterém se „nalézám“, zatímco pohled je upřen na mne bez odstupů, a zároveň mě udržuje v distanci, takže jeho bezprostřední přítomnost u mne rýsuje distanci, jež mě od něho vzdaluje. Nemohu proto zaměřit svou pozornost na pohled, aniž se vzápětí

mé vnímání rozloží a ustoupí do pozadí. Nastává zde něco analogického tomu, co jsem se pokoušel ukázat jinde v souvislosti s imaginárnem.⁴² Nemůžeme současně vnímat a rozehrávat imaginace, můžeme dělat jedno, nebo druhé. V této souvislosti bych rád dodal, že nemůžeme vnímat svět a současně uchopovat na nás upřený pohled; možné je buď jedno, nebo druhé. Vnímat totiž znamená *hledět* a uchopit pohled neznamená brát na vědomí pohled jako předmět ve světě (ledaže by nebyl upřen na nás), nýbrž znamená uvědomit si, že *jsem pozorován*. Pohled vycházející z očí, nechť jsou jakékoli povahy, míří přímo na mne samého. Slyším-li prskat větve za sebou, nevnímám *někoho*, kdo by byl za mnou, nýbrž si bezprostředně uvědomuji, že jsem zranitelný, že moje tělo může být poraněno, že jsem na určitém místě a že nijak nemohu uniknout z prostoru, v němž jsem bez ochrany, krátce, že *jsem viděn*. Pohled je proto především prostředník mezi mnou samým a mým „já“. Jakou povahu má tento prostředník: A co znamená pro mne: být viděn?

Předpokládejme, že ze žárlivosti, zvědavosti nebo čistě z nepravosti jsem přiložil ucho ke dveřím nebo oko ke klíčové dírce. Jsem sám a na rovině non-thetického vědomí sebe sama, takže v mém vědomí nepřebývá žádné „já“. Nemám proto, k čemu bych vztahoval své akty, abych je blíže posoudil. Nejsou vůbec poznávány, ale *já jimi jsem*, a tento fakt jim propůjčuje plné zdůvodnění. Jsem pouhým vědomím o věcech, které – zahrnuty do okruhu mé ipseity – mi nabízejí své potenciality jako odpověď mého nethetického vědomí o vlastních možnostech. Za těmito dveřmi se nabízí podívaná „k vidění“, rozhovor „k slyšení“. Dveře a zámek jsou současně nástroji i překážkami, s nimiž je nutno „obezřetně manipulovat“: zámek se nabízí jako něco, co je nutno „pozorovat zblízka a poněkud zboku“ apod. Dělán proto, co „musím udělat“; není tu žádný transcendentní pohled, který by mým aktům propůjčoval charakter *danosti*, o níž by bylo možno vyslovovat úsudky. Mé vědomí lpí na mých aktech, je mými akty, které jsou usměrňovány stanovenými cíli a použitelnými prostředky. Moje chování tu nemá žádný vnějšek, neboť uvádí jen do souvislosti nástroj (klíčovou díрку) a stanovený cíl (očekávanou podívanou), takže se cele ztrácím ve světě, nechávám se pohltit věcmi,

⁴² J.-P. Sartre, *L'imaginaire*.

jako inkoust je pohlčen pijákem, aby se nástrojový komplex zaměřený k určitému cíli synteticky odrazil od pozadí světa. Pořadí je obrácené, než jaké je u kauzální řady: sledovaný cíl ospravedlňuje prostředky a pořádá jednotlivé momenty, které neexistují pro sebe samy a vně cíle. Celek existuje ostatně jen ve vztahu k svobodnému projektu mých možností: žárlivost jako moje možnost pořádá právě tento komplex nástrojů tím, že ho transcenduje k sobě samé. Touto žárlivostí jsem však já sám, nepoznávám ji. Poučit o ní by mne mohl jen komplex nástrojů ve světě, kdybych ho pozoroval místo toho, abych ho utvářel. Tento soubor s dvojitým a obráceným určením ve světě nazýváme *situací*: za dveřmi existuje jen proto podívaná ke zhlédnutí, poněvadž jsem žárlivý, avšak moje žárlivost není nic než prostý objektivní fakt, že za dveřmi je podívaná k vidění. Tato situace mi odráží jak moji fakticitu, tak moji svobodu. Za dané objektivní struktury mne obklopujícího světa mne tato situace odkazuje nazpět k mé svobodě formou svobodně uskutečnitelných úkolů; není v tom nátlak, neboť moje svoboda se zakusuje do mých možností a v korelaci s tím se potenciality světa vyjevují a nabízejí. Nemohu se proto vpravdě definovat jako *jsoucí* v situaci: jednak proto, že mé vědomí neklade mne samého, jednak z toho důvodu, že jsem svou vlastní nicotou. A poněvadž nejsem, co jsem, a jsem, co nejsem, nemohu se v tomto smyslu ani definovat jako *chystající* se opravdu poslouchat u dveří, unikám takové předběžné definici celou svou transcendencí; tady je, jak už víme, původ neupřimnosti. Nejenže nedovedu sebe *poznat*, nýbrž samo moje bytí mi uniká; ačkoli jsem tímto únikem od svého bytí a není na mně nic hotového a dovršeného: je tu jen čistá nicota obklopující a vyznačující určitý objektivní soubor, který se odráží od světa jako reálná soustava, jako uspořádání prostředků k určitému cíli.

Najednou jsem z chodby zaslechl kroky: jsem pozorován. Co to znamená? Znamená to, že jsem náhle zasažen ve svém bytí a že v mých strukturách se objevují bytostné modifikace, jež mohu uchopit a pojmově fixovat pomocí reflexivního *cogito*.

Především jsem tu a existuji jako „já“ pro své nereflektované vědomí. Nejčastěji byl proto popisován právě tento vpád „já“: vidím sám sebe, protože mě někdo vidí. Ale tato formulace není zcela správná. Zkoumejme pečlivěji: dokud jsme uvažovali bytí pro sebe v jeho osamocení, mohli jsme tvrdit, že nereflektované vědomí ne-

mohlo být obydleno nějakým „já“, protože „já“ se dávalo jako předmět jen reflexivnímu vědomí. Teď ale „já“ prostupuje nereflektovaným vědomím. Nereflektované vědomí je však vědomím světa. „Já“ tedy existuje pro toto vědomí na rovině předmětů světa; úloha příslušející jen reflexivnímu vědomí, totiž zpřítomňování „já“, přísluší nyní i nereflektovnému vědomí. Jenomže u reflexivního vědomí je „já“ přímo jeho předmětem. Nereflektované vědomí naproti tomu nepostihuje osobu přímo a jako svůj předmět, nýbrž osoba je přítomna u vědomí, *pokud je předmětem pro druhé*. Mám proto vědomí o sobě samém, pokud si unikám, a nikoli pokud jsem základem své vlastní nicoty, nýbrž pouze pokud mám svůj základě vně sebe sama. Pro sebe jsem jen pouhým odkazem k druhému. To ale nelze chápat tak, že druhý je předmětem a že ego, jež je přítomné ve vědomí, je sekundární strukturou nebo významem předmětu—druhého; druhý zde není předmětem a ani jím nemůže být, jak jsme viděli, aniž by já ve stejném okamžiku přestalo být předmětem pro druhého, a tedy se rozplynulo. Nemíním proto druhého jako předmět, ani mé ego jako předmět pro mne samého, ani nedovedu zaměřit svou prázdňovou intenci k takovému ego jako k předmětu, který je nyní mimo můj dosah. Je totiž ode mne odděleno nicotou, kterou nedokážu zaplnit, poněvadž je uchopuji, *pokud není pro mne*, a existuje zásadně pro druhého: nemíním je proto nikdy jako něco, co by mi jednou mohlo být dáno, nýbrž naopak jako to, co mi principiálně uniká a nikdy mi nebude patřit. Přesto však jím *jsem*, neodmítám je jako cizí obraz, nýbrž je u mne jako „já“, kterým *jsem*, aniž je *znám*, neboť je odkrývám teprve při studu (nebo v jiných souvislostech při pýše). Stud nebo pýcha mi odhalují pohled druhého a na konci tohoto pohledu i mne samého. Stud a pýcha způsobují, že *prožívám* situaci pozorovaného, ale nepoznávám ji. Stud, jak jsme poznamenali na začátku této kapitoly, je však studem ze sebe sama, neboť je *uznáním* faktu, že jsem opravdu tím předmětem, který druhý pozoruje a soudí. Mohu pociťovat stud jen ze své svobody, pokud mi uniká a stává se *daným* předmětem. „Já“, jímž jsem, jsem ve světě, který mi druhý odcizil, protože pohled druhého zahrnuje mé bytí a korelativně i zdi, dveře a zámek; všechny věci – nástroje, mezi nimiž jsem obracuji k druhému tvář, jež mi zásadně uniká. Pro druhého jsem tedy svým *ego* uprostřed světa, který uniká k druhému. Již dříve jsme toto odtěknání *mého* světa k druhému jako předmětu mohli nazvat vnitřním kr-

vácením. Ono odplývání bylo totiž zastaveno a lokalizováno tím, že jsem druhého, k němuž můj svět odplýval, proměnil v předmět *mého* světa. Nebyla proto ztracena ani kapka krve, všeska byla zachycena, obklíčena a lokalizována, i když se z ní stalo takové bytí, které jsem nedovedl proniknout. Nyní je však unikání naopak bez hranice; ztrácí se ve vnějšku, svět uplývá vně světa a a já uplývám vně sebe sama, neboť pohled druhého mi dává být vně *mého* bytí ve světě. Jaké vztahy mohu mít s bytím, jímž jsem a jež mi odkrývá stud?

Především vztah bytí. *Jsem* tímto bytím. Ani na okamžik nepomyslím na to, že bych ho mohl popřít, můj stud je doznáním. Mohl bych se později uchýlit k neupřimnosti, abych ho zastřel, avšak i neupřimnost je přiznáním, neboť je úsilím uniknout bytí, jímž jsem. Tímto bytím, jímž jsem, však nejsem na způsob toho, co „bylo“, nebo co „by mělo být“: nejsem základem jeho bytí; nemohu ho vytvořit přímo, ale není ani nepřímým a nevyhnutelným účinkem mých činů, jako když se můj stín na zemi nebo odraz v zrcadle pohybují přesně podle pohybů, jež provádím. Bytí, jímž jsem, si uchovává určitou neurčitost, určitou nepředvídatelnost. Tyto nové charakteristické rysy nejsou způsobeny jenom tím, že nemohu druhého *poznat*, nýbrž mají svůj původ rovněž a především v tom, že druhý je *svobodou*; obrátíme-li termíny, lze říci ještě přesněji: svobodu druhého odhaluji skrze znepokojivou neurčitost bytí, jímž jsem pro něho. Toto bytí není tedy sférou možného a není cele tím, oč jde v mé svobodě, nýbrž je naopak hranicí mé svobody, jejím „rubem“ v tom smyslu, v němž se mluví o „rubu“ karet, je břemenem, jež nesu, aniž se kdy k němu mohu obrátit, abych je mohl poznat nebo jen pociťt jeho váhu. Kdybychom je přirovnali k mému stínu, pak by to musel být ten stín, který dopadá na pohyblivou látku tak nepředvídatelně, že by jeho deformaci vyvolanou pohyby nebylo možné vypočítat na základě žádného systému vztahů. Přesto však jde o *mé* bytí, a nikoli o obraz *mého* bytí. Jde o toto mé bytí, jež se rýsuje ve svobodě a svobodou druhého. Jako bych měl nějakou dimenzi bytí, od níž jsem odloučen nepřekonatelnou nicotou: a tato nicota je právě svobodou druhého; druhý má být mým bytím pro něho jako ten, kdo má být svým bytím; každý můj svobodný čin mě tedy angažuje do nového prostředí, kde sama látka *mého* bytí je nepředvídatelnou svobodou druhého. A přece svým studem uplatňuji tuto svobodu druhého jako svou, stvrzují hlubokou jednotu konkrétních vědomí, nikoli onu har-

monii monád, považovanou kdysi za záruku objektivitu, nýbrž jednotu bytí, protože souhlasím a chci, aby mi druzí poskytli bytí, které uznávám.

Stud mi však odhaluje, že toto bytí *jsem*. Nikoli však na způsob *byl jsem* nebo „mám být“, nýbrž jako *bytí v sobě*. Sám nemohu uskutečnit své „být usazeným“; nanejvýš mohu říci, že jím jsem a současně jím nejsem. Stačí však, aby druhý na mne pohlédl a jsem, čím jsem. Nikoli ale pro sebe sama: nikdy se mi nepodaří uskutečnit ono „bytí sedícím“, jež uchopuji v pohledu druhého, a vždycky zůstanu vědomím, avšak pro druhého. Nicující unikání bytí pro sebe znovu tuhne, znovu bytí v sobě utváří bytí pro sebe. Tato proměna však opět probíhá v *distanci*: pro druhého *sedím* stejně, jako se tento kalamar *nalézá* na stole; pro druhého *jsem skloněn* nad klíčovou dírkou, obdobně jako tento strom *je nakloněn* větrem. Takto jsem se pro druhého zbavil své transcendence. Neboť pro každého, kdo se stane svědkem, to jest bude se určovat jako někdo, kdo *není* touto transcendencí, se tato transcendence stane čistě konstatovanou, danou, to jest bude mít povahu pouhého faktu, pokud ji druhý kvalifikuje jako vnějšek, a to nikoli nějakou deformací či refrakcí, jakmile by jí vnutil své kategorie, nýbrž svým vlastním bytím samým. Jakmile je zde někdo jiný, ať už kdokoli a jakkoli, a bez ohledu na to, jaké jsou jeho vztahy ke mně, a aniž působí na moje bytí jinak než pouhým vynořením svého bytí, potom mám vnějšek, mám nějakou *povahu*; mým původním pólem je existence druhého; a stud – stejně jako pýcha – je uchopení mne samého jako povahy, ačkoli tato povaha sama mi uniká a je jako taková nepoznatelná. Neznamená to, že cítím, jak ztrácím svobodu a stávám *se věcí*; moje svoboda je tam, vně mě prožívané svobody, jako atribut daný tomu bytí, jímž jsem pro druhého. Uchopuji pohled druhého v samém nitru svého *aktu* jako ztuhnutí a odcizení mých vlastních možností. Cítím, že tyto možnosti, jimiž *jsem* a které jsou podmínkou mé transcendence, se při strachu, úzkostném nebo obezřetném vyčkávání dávají druhému, aby byly transcendovány jeho vlastními možnostmi. Druhý jako pohled není nic než právě toto: moje transcendovaná transcendence. Jsem stále svými možnostmi jako non-thetické vědomí svých možností, avšak pohled druhého mi je současně odcizuje: až dotud jsem tyto možnosti uchopoval theticky jako možnosti, které mám ve světě a vůči němu jakožto možnosti nástrojů; tmavý kout na chodbě mi nabídl možnost

skrýt se jako prostá potenciální kvalita jeho přišelí, jako pozvání do jeho temnoty; tato kvalita nebo použitelnost předmětu patřila jen jemu a dávala se jako objektivní a ideální vlastnost, vyznačující svou reálnou příslušnost k této souvislosti, kterou jsme nazvali *situací*. Pohledem druhého se však na původní souvislosti navrství jejich nová organizace. Uchopit sebe jako viděného znamená uchopit sebe jako viděného *ve světě* a ze světa. Pohled mě neodlučuje od světa, nýbrž mě hledá uprostřed mé situace a uchopuje ze mne jen nerozložitelné vztahy s nástroji: vidí-li mě někdo, že sedím, pak mě musí vidět, že sedím na židli; vidí-li mě druhý skloněného, pak jsem „skloněn nad klíčovou dírkou“ atd. Odcizené já, které je *pozorovaným bytím*, implikuje současně odcizení světa, který organizuji. Jsem viděn jako sedící na této židli, jak já ji nevidím, jak je nemožné, abych ji viděl, jak mi uniká, aby se spolu s jinými vztahy a vzdálenostmi organizovala uprostřed jiných předmětů, které pro mne také mají svou skrytou stranu, jako nová a odlišně orientovaná souvislost. Já jako ten, kdo jsem svými možnostmi, tedy jsem, co nejsem, a nejsem, co jsem, jsem kdosi. A to, čím jsem – a co mi z principu uniká –, to jsem *uprostřed světa*, který mi rovněž uniká. Můj vztah k předmětu nebo možnosti předmětu se pod pohledem druhého rozkládá a jeví se mi jako moje možnost použít předmětu, jakkoli mi tato možnost z principu uniká, protože ji druhý překonává ke svým vlastním možnostem. Například možnost tmavého koutu se stává danou možností, abych se v něm skryl, právě tím, že ji druhý může překonat ke své možnosti osvětlit kout kapesní svítilnou. Tato možnost je zde, chápu ji ale, jako by byla nepřítomná, jako by byla *v druhém* v důsledku mé úzkosti a mého rozhodnutí zřít se tohoto úkrytu, který je *málo bezpečný*. Mé možnosti jsou tady přítomny pro mé nereflektované vědomí potud, pokud na *mne* druhý číhá. Vidím-li, že zaujímá postoj, který nasvědčuje tomu, že je připraven na vše, s rukou v kapse nebo se zbraní v ruce, s prstem na elektrickém zvonku, aby přivolal stráž „při sebemenším mém hnutí“, uchopuji své možnosti zvenčí a skrze něho, ale současně těmito možnostmi *jsem* asi tak, jako se objektivně prostřednictvím řeči dovídáme o myšlence, na niž právě myslíme, abychom ji vyjádřili řečí. Prostupuje mnou snaha utéci a touto snahou, jež mne strhuje, *jsem*, čtu ji v číhavém pohledu stejně jako v jiném pohledu: zbraně, která na mne míří. Druhý mi dává na vědomí mou snahu, pokud už ji předvídal a čelil jí. Druhý mě o ní poučuje,

pokud už ji překonává a už jí čelí. Já ale toto překonání samo nechopuji, chápu jen, že tato moje možnost skončila. Je to subtilní smrt, protože moje možnost skrýt se zůstává stále ještě *mou* možností; pokud touto možností *jsem*, stále ještě žije; temný kout v chodbě mi stále ještě dává znamení, ukazuje mi mou možnost. Je-li ale prostředeknost nástroje definována jako fakt „moci být překročen k...“, pak moje možnost sama se stává prostředekností. Moje možnost skrýt se v tmavém koutě chodby se mění v něco, co druhý může překonat ke své možnosti, aby mne demaskoval, identifikoval a uchopil. *Pro druhého* je moje možnost jednak překážkou, jednak prostředkem jako všechny prostředky. Překážkou, protože ho přinutí k určitým novým aktům (postoupit ke mně, rozsvítit svou kapesní svítilnu), a prostředkem, protože jakmile jsem se ocitl ve slepé uličce, „už mě mají“. Jinak řečeno, každý akt podniknutý proti druhému se v zásadě může stát pro druhého prostředkem, který použije proti mně. A já nechápu druhého v jasném světle toho, co může učinit z mého aktu, nýbrž ve strachu, který *vidí* všechny mé možnosti jako možnosti ambivalentní. Druhý je pro mne skrytá smrt mých možností, protože tuto smrt prožívám jako to, co se skrývá uprostřed světa. Sepětí mé možnosti s prostředkem je už jen spojením dvou prostředků, jež jsou vnějškově uspořádány vzhledem k určitému cíli, který mi uniká. Druhý překonává současně temnotu temného koutu i mou možnost skrýt se v něm tím, že svou svítilnou osvětlí zákoutí dřívě, než jsem mohl vůbec udělat první krok k tomu, abych se tam ukryl. V prudkém nárazu, který mnou otřásá, jakmile zachytím pohled druhého, prožívám náhle nejasné odcizení všech mých možností, s nimiž je nakládáno uprostřed světa jako s jinými věcmi světa mimo mne.

Z toho plynou dva důležité důsledky. První je ten, že moje možnost se mimo mne samého mění v *pravděpodobnost*. Druhý ji uchopuje tak, že je rozhodána svobodou, kterou on není, jejímž je svědkem a jejíž účinky odhaluje, takže je čistou neurčeností v souhře možného a právě tím ji tuším. Teprve později, když jsme s druhým v přímém styku řeči a když se postupně dozvídáme, co si o nás myslí, můžeme být překvapeni a současně ohromeni výroky jako: „Přísahám ti, že to udělám!“... „Snad je to tak, jak to říkáš, a je opravdu možné, že to uděláš!“ Už ze smyslu tohoto rozhovoru vyplývá, že druhý je původně postaven před mou svobodu jako před danou kvalitu něčeho neurčeného a před mé možnosti, jako by to pro mne byly

jen pravděpodobnosti. Proto mám zprvu pocit, že jsem mimo sebe, *pro druhého*, ale tento fantomatický stín mého bytí mě zasahuje do srdce, protože skrze stud, zlobu a strach se za takového stále pokládám. Činím tak poslepu, protože *neznám*, co takto přejímám: prostě *to jsem*.

Moje souvislost prostředek–možnost, která se vyjevuje spolu s prostředkem, je mi na druhé straně jako souvislost, kterou druhý překonal a která je světem díky němu. Pohled druhého má za následek, že „situace“ mi uniká, nebo – použijeme-li banálního výroku, který však dobře vystihuje naši myšlenku – lze říci, že *už nejsem pánem situace*. Anebo ještě přesněji: zůstávám jejím pánem, ale má teď reálný rozměr, kterým mi uniká a v němž dochází k nečekaným obrátům, takže *jest* jinak, než se mi jevila. Je možné, že v naprosté samotě vykonám čin, jehož důsledky jsou pravým opakem toho, co jsem předvídal a co jsem si přál: opatrně táhnu tuto podložku, abych si přisunul křehkou vázu. Toto počínání však způsobí pád bronzové sošky, která rozbije vázu na tisíc kusů. Nestalo se nic, co bych býval nemohl předvídat, kdybych byl býval pozornější, prohlédl si, jak jsou věci uspořádány atd.: *principiálně mi neuniká nic*. Avšak jakmile se zde objeví druhý, ukáže v situaci aspekt, který jsem nechtěl, jehož nejsem pánem a jenž mi zásadně uniká, protože je *pro druhého*. Gide pro to našel šťastný výraz, když mluvil o „podílu ďábla“. Je to *nepředvídatelný*, a přesto reálný *rub*. Kafka svým uměním v *Procesu* a v *Zámku* popíše právě tuto nepředvídatelnost a nevypočitatelnost: v jistém smyslu lze říci, že všechno, co dělají K. a zeměměřič, náleží právě jim, a pokud svým jednáním působí na svět, odpovídají výsledky přesně tomu, co očekávali: lze říci, že se jim daří. Současně jim ale *pravda* jejich činů neustále uniká; z principu mají nějaký smysl, který je jejich *pravým smyslem*, ale ani K., ani zeměměřič ho nikdy nepoznají. Kafka se tím nepochybně chce přiblížit transcenci božského; pro boha se lidský čin konstituuje jakožto pravda. Bůh zde však je jen hraniční pojem druhého. K tomu se ještě vrátíme. Trýznivé a skličující ovzduší *Procesu*, nevědomost prožívána právě jako nevědomost, naprostá neproniknutelnost, již lze jen tušit skrze naprostou průzračnost, není nic než právě jen popis našeho bytí pro druhé uprostřed světa. V překonávání a skrze překonání pro druhého situace tuhne a organizuje se kolem mne jakožto *tvar* ve smyslu „gestaltistů“: vzniká syntetická danost, jejíž jsem bytostnou

strukturou; tato syntéza má jak ek-statickou soudržnost, tak ráz bytí v sobě. Moje pouto k lidem, kteří mluví a jejichž hovor poslouchám, je najednou vrženo mimo mne jako nepoznatelný substrát vazby, kterou jsem sám vytvořil. Můj vlastní *pohled* a moje bezprostřední vazba k těmto lidem jsou zbaveny transcendence v důsledku toho, že můj pohled je *pozorovaným pohledem*. Lidi, které vidím, znehybňuji v objekty a vystupují vůči nim, jako druhý vystupuje vůči mně. Svým pohledem upřeným na jiné měřím svou moc. Vidí-li je však druhý a vidí-li mě, můj pohled ztrácí svou sílu: nedokáže proměnit tyto lidi v předměty *pro druhého*, jelikož už jsou předmětem jeho pohledu. Můj pohled jen manifestuje vztah ve světě mezi mnou jako objektem a pozorovaným objektem, cosi jako přitažlivost, kterou na sebe působí dvě vzdálená tělesa. Kolem tohoto pohledu se na jedné straně organizují předměty – moje vzdálenost vzhledem k těm, které pozoruji, *existuje* v přítomnosti, ale je omezena, obepsána a sevřena mým pohledem, soubor „vzdálenost–předměty“ je jako pozadí, proti němuž se pohled vyděluje na způsob „toto zde“ na pozadí světa – a na druhé straně mé postoje, které se dávají jako řada prostředků používaných k „udržování“ pohledu. V tomto smyslu tedy ustavují uspořádaný celek, který *jest* pohledem, jsem objekt–pohled, to *jest* souvislost prostředků nadaná účelovostí, která se sama může proměnit do vztahu prostředku o účelu, abych realizoval přítomnost u nějakého předmětu za určitou vzdáleností. Ale distance je mi *dána*. Jsem-li pozorován, vzdálenost neotevírám, nýbrž ji pouze *překonávám*. Prostorovost mi tedy dává pohled druhého. Uvědomit si, že jsem pozorován, znamená uchopit sebe sama jako prostor ustavujícího a prostorem obsaženého.

Pohled druhého je však uchopen nejen jako „spacializující“: je rovněž *temporalizující*. Pohled druhého se mi objevuje skrze *Erlebnis*, prožitek simultaneity, který bych v samotě zásadně nemohl mít. Svět pro osamělé bytí pro sebe nemůže obsahovat simultaneitu, nýbrž jen spolu–přítomnosti, neboť bytí pro sebe se ztrácí vně sebe sama ve světě a všechna bytí svazuje jednotou pouze své přítomnosti. Simultaneita předpokládá časové sepětí dvou existujících, jež nejsou připoutána žádným jiným vztahem. Dvě existující, která na sebe vzájemně působí, nejsou simultánní právě proto, že patří do téhož systému. Simultaneita tedy nepřísluší existujícímu ve světě, nýbrž předpokládá spolu–přítomnost dvou přítomností na světě, o nichž lze

řici, že jsou *přítomné u něčeho*. Petrova přítomnost ve světě je simultánní s mou přítomností. Původní fenomén simultaneity je ten, že tato sklenice je zde pro Pavla *ve stejném čase*, jako je pro mne. Předpokládá to základ veškeré simultaneity, jímž nutně musí být přítomnost druhého, který se temporalizuje, u mé vlastní temporalizace. Pokud *se* druhý temporalizuje, temporalizuje totiž se sebou *i mne*: pokud je napřažen ke svému vlastnímu času, já se mu jevím v univerzálním čase. Jakmile uchopím *pohled druhého*, dostává *můj* čas novou dimenzi. Moje přítomnost má vnějšek, jakmile je jakožto cosi přítomného uchopena druhým jako *moje* přítomnost; tato přítomnost, která se stává přítomností *pro mne*, se pro mne odcizuje jakožto přítomnost, které je přítomne druhý. Jsem vržen do univerzální přítomnosti, jakmile je mi přítomen druhý. Univerzální přítomnost, v níž jsem zaujal své místo, je však naprostým odcizením mé univerzální přítomnosti, a fyzikální čas plyne k čisté a svobodné temporalizaci, jíž nejsem; na horizontu této simultaneity, kterou prožívám, se rýsuje absolutní temporalizace, od níž mě dělí nicota.

Posudku druhého se předkládám jako časoprostorový předmět světa, jako bytostná struktura určité časoprostorové situace ve světě. Totéž uchopuji i v čistém *cogito*: být pozorován znamená chápat se jako neznámý předmět nepoznatelných hodnocení, zejména hodnotových. Přestože však ze studu nebo z pýchy uznávám oprávněnost tohoto hodnocení, nepřestávám je považovat za to, čím jsou: svobodným překonáním danosti k možnostem. Soud je transcendentální akt svobodné bytosti. Pohled druhého ze mne činí bezbranného člověka vydaného napospas svobodě, jež není mou svobodou. V tomto smyslu se můžeme považovat za „raby“, pokud se jevíme druhým. Toto rabství však není dějinným a překonatelným výsledkem určitého života v abstraktní formě vědomí. Jsem rabeem, pokud jsem ve svém bytí závislý na svobodě, jež není mou svobodou, ale jež je samou podmínkou mého bytí. Jsem v rabství, pokud jsem objektem hodnot, které mě kvalifikují, aniž mám možnost tuto kvalifikaci jakkoli ovlivnit, ba ani ji poznávat. Zároveň jsem *v ohrožení* jakožto nástroj možností, jež nejsou mými možnostmi, jejichž pouhou přítomností dokážu jen zahlédnout vně svého bytí a jež negují mou transcendenci, aby ze mne vytvořily prostředek k cílům, které neznám. Toto ohrožení není něčím nahodilým, nýbrž je trvalou strukturou mého bytí–pro–druhého.

Jsme na konci popisu. Musíme poznamenat, že nejprve se *pohybuje výhradně v rovině cogito*, a teprve pak je možné ho použít při odkrývání druhého. Dosud jsme pouze vyjasňovali smysl subjektivních reakcí na pohled druhého, jako je strach (pocit nebezpečí před svobodou druhého), pýcha nebo stud (pocit, že nakonec jsem přece jen tím, čím jsem, ale jinde, tam pro druhého), uznání svého rabství (pocit, že všechny moje možnosti byly odcizeny). Toto vyjasnění však v žádném případě není pojmovým vymezením víceméně temných *poznatků*. Nechtě se každý obrátí na své vlastní zkušenosti: neexistuje člověk, který by nikdy nebyl přistižen při trapném nebo prostě směšném chování. Prudká změna, kterou pociťujeme, není vyvolána tím, že nám náhle svitne poznání. Je spíše sama o sobě zhutnělým a náhlým zvrstvením mne samého; nedotýká se mých možností a struktur „pro mne“, avšak vrhá mě rázem do nového rozměru existence: do rozměru *ne-odhaleného*. Pohled druhého proto chápu jako vynoření ek-statického vztahu bytí mezi dvěma momenty – mnou jako bytím pro sebe, jež je, co není, a není, co je, a mnou jako *já*, které je mimo můj dosah, mimo mého vlivu a poznání. Tento druhý moment, spjatý právě s nekonečnými možnostmi svobodného druhého, je sám o sobě nekonečnou a nevyčerpatelnou syntézou nezjevených kvalit. Hledí-li druhý na mne, prožívám sám sebe, jako bych ztuhl uprostřed světa, jako bych byl ohrožen a nebylo mi pomoci. *Nevím* však, ani *kdo* jsem, ani *jaké* je moje místo ve světě, ani to, kterou tvář obracím k druhému světu, v němž jsem.

Nyní tedy můžeme upřesnit smysl tohoto vynoření druhého člověka v jeho pohledu a jeho pohledem. Druhý nám nikdy není dán jako předmět. Zpředmětnění druhého by znamenalo zahlazení jeho bytí jakožto pohledu. Viděli jsme už, že pohled druhého znamená zmizení *očí* druhého jako předmětů manifestujících pohled. Druhý nemůže být ani předmětem mé prázdné intence na horizontu mého bytí pro druhého. Zpředměťování druhého – jak ještě uvidíme – je obranou mého bytí, která mě právě osvobozuje od mého bytí pro druhé tím, že druhému dává bytí pro mne. Druhý je z principu takový, že ve fenoménu pohledu nemůže být předmětem. Druhý však nemůže být ani *momentem* vztahu mého *já* ke mně samému, jímž se sám sobě vynořuji jako to, co *není odhalené*. Na druhého nedokážu ani zaměřit svou intencionální *pozornost*: jestliže bych se tehdy, vynořil-li se pohled druhého, *snažil soustředit* svou pozornost na pohled nebo na

druhého, mohl bych se na ně upnout jen jako *na předměty*, protože pozornost je intencionální zaměření na předměty.

Nesmíme však z toho vyvozovat závěr, že druhý je abstraktní podmínkou či pojmovou strukturou ek-statického vztahu: neexistuje zde totiž reálně myšlený předmět, jehož by mohl být universální a formální strukturou. Druhý je nepochybně podmínkou mého neodhaleného bytí. Je však jeho konkrétní a individuální podmínkou. Není angažován do mého bytí uprostřed světa jako jedna z jeho integrujících složek, neboť druhý je právě tím, kdo transcenduje svět, v němž jsem neodhalen, a jako takový nemůže proto být ani předmětem, ani formálním a konstituujícím momentem předmětu. Viděli jsme už, že druhý se mi nemůže jevit jako sjednocující či regulativní kategorie mé zkušenosti, protože ke mně přichází skrze setkání. Čím je tedy druhý?

Druhý je především bytí, kterému nevěnuji pozornost. Druhý mě pozoruje, ale já ho ještě nepozoruji, je to ten, kdo mě ukazuje mně samému jakožto neodhaleného, aniž by se sám odhaloval, je mi přítomen jakožto ten, kdo na mne míří svou intencí, a nikoli jako ten, kdo je intendován: je konkrétním, ale nedosažitelným pólem mého úniku, odcizení mých možností a odplývání světa k jinému světu, jenž je stejným světem, a přece mezi oběma není komunikace. Druhý se však neliší od tohoto odcizení samého a od toho odplývání, nýbrž je jejich smyslem a směrem, prostupuje tímto odplýváním, ale nikoli jako *reálný* nebo *kategoriální* moment, nýbrž jako přítomnost, která tuhne a zesvětšuje se, pokusím-li se ji „zpřítomnit“, která je nejpřítomnější a nejnaléhavější, když si jí nevšímám. Propadám-li se studem, druhý je obrovskou neviditelnou přítomností, která nese a ze všech stran podpírá tento stud, je podpěrou mého neodhaleného bytí. Podívejme se na to, co se u druhého ukazuje jako *neodhalitelno* skrze mou žitou zkušenost *neodhalitelného*.

Pohled druhého jako nutná podmínka mé předmětnosti ničí jakoukoli předmětnost pro mne. Pohled druhého mě zasahuje skrze svět a není jen transformací mne samého, nýbrž absolutní proměnou *světa*. Jsem pozorován v pozorovaném světě. Pohled druhého, jenž je pozorujícím, a nikoli pozorovaným pohledem, popírá zejména mé distance k předmětům a rozvíjí své vlastní vzdálenosti. Pohled druhého se dává bezprostředně jako něco, prostřednictvím čeho v nitru bezdistanční přítomnosti distance přichází na svět. Ustupuji, jsem

zbaven své bezdistanční přítomnosti vůči světu a získávám distanci k druhému: jsem patnáct kroků ode dveří a šest metrů od oken. Přichází však druhý a konstituuje mě v určité vzdálenosti od sebe. Pokud mě druhý konstituuje ve vzdálenosti šesti metrů od sebe, musí být u mne přítomný bez distance. A tedy i když zakouším svou distanci od věcí a od druhého, přesto pociťuji bezdistanční přítomnost druhého u mne samého. U tohoto abstraktního popisu si zajisté každý připomene bezprostřední a žhavý pohled druhého, který nás často naplnil studem. Jinak řečeno, zakouším-li, že jsem pozorován, realizuje se pro mne nadsvětšská přítomnost druhého: druhý mě nepozoruje z centra *mého* světa, nýbrž přichází ke mně a ke světu z celé své transcendence, tj. tak, že ho ode mne neodděluje žádná distance, žádný reálný ani ideální předmět světa, žádné světské tělo, nýbrž jen jeho povaha druhého. Objeví-li se proto pohled druhého, neobjevuje se *ve světě*: neobjevuje se ani v „mém“ světě, ani ve „světě druhého“; vztah, který mne spojuje s druhým, není vztahem exteriority k vnitřku světa, nýbrž v důsledku pohledu druhého konkrétně zakouším, že existuje sféra vně světa. Druhý je u mne přítomen bez jakéhokoli prostředníka jako transcendence, jež *není mou* transcendencí. Tato přítomnost však není vzájemná: mé přítomnosti u druhého brání celá neproniknutelná tloušťka světa. Pohled druhého, který zprvu pociťuji jako pohled, je všudypřítomnou a neuchopitelnou transcendencí, kladoucí se přímo na mne jako na neodhalené bytí a oddělenou ode mne nekonečnem bytí, přičemž já jsem tímto pohledem ponořen do hloubi kompletního světa s jeho vzdálenostmi a prostředky.

Druhý, který zmrazuje mé možnosti, mi však kromě toho odhaluje nemožnost, abych byl předmětem jinak než jen pro jinou svobodu. Nemohu být předmětem pro sebe sama, protože jsem, co jsem; reflexní úsilí směřující ke zdvojení a odkázané na své vlastní zdroje je odsouzeno k nezdaru, protože jsem stále znovu uchopován sebou samým. Jakmile naivně – a aniž jsem si toho vědom – předpokládám, že lze být předmětným bytím, implicitně tím předpokládám existenci druhého. Vždyť jak bych mohl být objektem jinak než pro subjekt? Druhý je proto pro mne především bytím, pro které jsem předmětem, tj. bytím, *prostřednictvím* kterého získávám svou předmětnost. Kdykoli si jen začnu objektivně představovat některou ze svých kvalit, druhý už je dán. A není dán jako bytost mého světa, nýbrž jako čistý subjekt. Tento čistý subjekt, který už podle definice nemohu *poznat*,

tj. klást jako předmět, je už vždycky *tady*, vně mého dosahu a bez distance, kdykoli se pokouším uchopit sebe sama jako předmět. Zakouším pohled druhého a pociťuji sebe sama jako neodhalenou předmětnost, zakouším bezprostředně a spolu se svým bytím neuchopitelnou subjektivitu druhého.

Současně zakouším i jeho nekonečnou svobodu. Vždyť moje možnosti mohou být omezeny a zmrazeny pro svobodu a svobodou a jediné pro svobodu a svobodou. Materiální překážkou nedokáže zmrazit mé možnosti, neboť je jen podnětem, abych se projektoval k jiným možnostem, ale sama jim nedokáže propůjčit *vnějšek*. Není přece totéž zůstat doma, když prší, nebo z toho důvodu, že nám někdo zakázal jít ven. V prvním případě se rozhoduji já sám, že zůstanu doma s uvážením následků svého počínání: překonávám překážku „děšť“ k sobě samému a činím si z ní nástroj. V druhém případě samy mé možnosti jít ven nebo zůstat se mi dávají jako překonané a ztuhlé, nějaká svoboda je současně předvídá a předchází jim. Není to rozmar, když často zcela přirozeně a radostně děláme něco, co by nás rozzlobilo, kdyby nám to někdo přikázal. Rozkaz a zákaz vyžadují, abychom prostřednictvím našeho vlastního rabství osvědčili svobodu druhého. Proto smrt mých možností, již postřehnu v pohledu druhého, mi dává zakoušet svobodu druhého: realizuje se jen v nitru této svobody a já – sám pro sebe neuchopitelný, a nicméně svůj – jsem vržen do nitra svobody druhého a tam opuštěn. Ve spojitosti s tímto zážitkem se mi může moje příslušnost k universálnímu času jevit jen jako obsažená a realizovaná v autonomní temporalizaci: pouze bytí pro sebe, které se temporalizuje, mě může vrhnout do času.

Skrze pohled tedy zakouším druhého konkrétně jako svobodný a vědomý subjekt, který svou temporalizací k svým vlastním možnostem způsobuje, že je svět. A bezprostřední přítomnost tohoto subjektu je nezbytnou podmínkou jakékoli myšlenky, kterou se pokusím formovat o sobě samém. Druhý je právě toto mé já samo, od něhož mě nedělí absolutně nic jiného než jeho čistá a absolutní svoboda, tj. ona neurčenost sebe sama, kterou on jedině má být pro sebe a skrze sebe.

Již máme dost materiálu, abychom se pokusili osvětlit ty neotřesitelné námitky, které zdravý lidský rozum vždycky uplatňoval proti solipsistickým argumentům. Tyto námitky opravdu vyvěrají z faktu,

že druhý se mi dává jako konkrétní a evidentní přítomnost, kterou nemohu nijak vyvodit ze sebe a o níž nelze pochybovat, ani nemůže být předmětem fenomenologické redukce či jakékoli jiné *ἐποχή*.

Pozoruje-li mě někdo, má opravdu vědomí, že *jsm* předmětem. Toto vědomí může vzniknout jen skrze a v existenci druhého. V tom měl Hegel pravdu. Jenomže toto druhé vědomí a tato druhá svoboda mi nejsou nikdy dány, neboť kdyby mi byly dány, byly by poznány, a staly by se tedy předmětem, takže bych předmětem přestal být já. Nesmím z nich ani vyvozovat pojem nebo představu o svém vlastním bytostném jádru. Především z toho důvodu, že je ani pojmově nepostihuji, ani si je nijak nepředstavuji. Tyto výrazy by nás dovedly opět k „poznání“, jež má zásadně zůstat mimo hru. Každá konkrétní zkušenost svobody, kterou mohu uskutečnit sám od sebe, je zkušeností *mé* svobody, stejně jako každé konkrétní uvědomění si něčeho je vědomím *mého* vědomí, přičemž sám pojem vědomí jen odkazuje na *má* možná vědomí: již v úvodu jsme ukázali, že *existence* svobody a vědomí předchází a podmiňuje jejich *esenci*; tyto esence mohou tedy obsahovat jen konkrétní exemplifikace *mého* vědomí a *mé* svobody. Svoboda a vědomí druhého nemohou být dále ani kategoriemi sloužícími ke sjednocování mých představ. Husserl nepochybně prokázal, že ontologická struktura „*mého*“ světa vyžaduje, aby zde také byl *svět pro druhého*. Jenomže dává-li druhý předmětům *mého* světa zvláštní druh předmětnosti, pak už je v tomto světě jako předmět. Je-li pravda, že Petr, který přede mnou čte, propůjčuje zvláštní druh předmětnosti té stránce knihy, jež je k němu obrácena, pak ji propůjčuje stránce, kterou zásadně mohu vidět (ještě mi – jak jsme viděli – uniká, když je čtena) a která přísluší ke světu, kde jsem, a která je v důsledku toho spjata přes tuto distanci pomocí magického pouta s předmětem – Petrem. Pojem druhého může za těchto podmínek být opravdu vymezen jako prázdná forma a používán k neustálému posílení předmětnosti světa, který je mým světem. Přítomnost druhého v jeho pozorujícím pohledu však k posílení světa nepřispívá, nýbrž naopak ho odsvětšuje, neboť je právě příčinou toho, že mi svět uniká. Uniká-li mi svět – jako svět, který je v *relaci* a únikem k druhému jako předmět –, upevňuje to předmětnost. Unikání světa mně samému a unikání mne samého sobě, je-li absolutní a uskutečňuje-li se směrem ke svobodě, jež není mou svobodou, je rozkladem *mého* vědění: svět se rozpadá, aby se znovu tam jinde spojil ve svět, ale tento

rozklad mi není dán, nemohu ho ani poznat, ani učinit předmětem myšlení. Přítomnost pohledu druhého u mne není tedy ani poznatkem, ani projekcí *mého* bytí, ani sjednocující formou, ani kategorií. Prostě *je* a já ji nemohu odvodit ze sebe.

Nemohu ji však ani nechat padnout výkonem fenomenologické *ἐποχή*. Fenomenologická *ἐποχή* má totiž za cíl uzavřít svět, aby odkryla transcendentální vědomí v jeho absolutní realitě. Nechceme se zde šířit o tom, zda takový výkon je, nebo není vůbec možný. V souvislosti, která nás nyní zajímá, však nemůže fenomenologická *ἐποχή* vyřadit *druhého* ze hry, neboť jako pozorující pohled nepatří ke světu. Stydím se *za* sebe *před* druhým, jak už jsme řekli. Fenomenologická redukce musí mít za následek, že vyřadí ze hry předmět studu, aby stud sám ve své absolutní subjektivitě byl ještě víc zdůrazněn. Druhý ale není *předmětem* studu. Předmětem studu je můj čin nebo moje situace ve světě. Jen ony by nanejvýš mohly být fenomenologicky „redukovány“. Druhý není ani objektivní podmínkou *mého* studu. Nicméně je jakoby jejím samým bytím. Stud je odhalením druhého, ale nikoli tak, jak vědomí odhaluje předmět, nýbrž tak, jak určitý moment vědomí obsahuje vedle sebe jiný moment jako svou motivaci. Kdybychom prostřednictvím *cogito* dosáhli čistého vědomí a toto čisté vědomí by bylo jen vědomím studu, i pak by jím prostupovalo vědomí o druhém jako neuchopitelná přítomnost, takže by uniklo jakékoli redukci. Co jsme řekli, to dost jasně ukazuje, že druhého nesmíme hledat napřed někde ve světě, nýbrž po boku vědomí, jako vědomí, v němž a skrze něž se vědomí stává tím, čím je. Stejně jako *mé* vědomí, uchopené pomocí *cogito*, je nepochybným svědectvím o sobě samém a o své vlastní existenci, tak i zvláštní vědomí, například vědomí studu, podávají mému *cogito* nepochybné svědectví o sobě samých i o existenci druhého.

Není to jednoduše tak, jak se může namítnout, že pohled druhého je smyslem *mé* předmětnosti pro druhého? Tím bychom opět upadli do solipsismu: jakmile bych se integroval jako předmět do konkrétní soustavy mých představ, promítl by se smysl tohoto zpředmětnění mimo mne a hypostazoval se jako *druhý*.

Zde však musíme poznamenat:

1. Moje předmětovost pro mne není nikterak výkladem Hegelova *Ich bin Ich*. Nejde vůbec o formální identitu, neboť *mé* bytí předmětem nebo *mé* bytí-pro-druhého se hluboce liší od *mého* bytí-pro-

-mne. Pojem *předmětovosti* vyžaduje, jak jsme již uvedli v první části, explicitní negaci. Předmět je to, co není mým vědomím, a co tedy nemá znaky vědomí, protože jediné existující, které má pro mne znaky vědomí, je vědomí, jež je *mým* vědomím. Já – jako předmět pro mne – *není* vlastně já, protože nemá znaky vědomí. Je *degradovaným* vědomím; zpředmětnění je radikální proměna. I kdybych se mohl uvidět jasně a zřetelně jako předmět, co bych viděl, by nebyla adekvátní představa toho, co jsem v sobě samém a pro sebe sama, tohoto „nesrovnatelného a přednost přede vším zasluhujícího monstra“, o němž mluví Malraux, ale uchopil bych své bytí, jaké je vně mne samého pro druhého, tj. uchopil bych objektivně své jiné bytí, jež je radikálně jiné než mé bytí pro mne, které na druhé bytí vůbec neodkazuje. Kdybych například zjistil, že jsem *zlý*, nemohlo by to platit pro mne samého, vždyť pro sebe sama nejsem, ani nemohu být *zlý*. Nejsem totiž pro sebe víc *zlý*, než „jsem“ například úředníkem nebo lékařem. Jsem právě tím způsobem, že nejsem, co jsem, a jsem, co nejsem. Kvalifikace, že jsem *zlý*, by mě naopak charakterizovala jako *bytí v sobě*. A dále: jestliže bych měl *být* *zlý* pro sebe, musel bych být takový, že bych *zlým být měl*, to jest musel bych se chápat jako *zlý* a *zlý* chtít být. To by ale znamenalo, že musíme odhalit sebe jako toho, kdo chce to, co se mně samému jeví jako opak mého Dobra, a právě proto, že je to Zlo neboli opak mého Dobra. Bylo by tedy výslovně třeba, abych chtěl opak toho, co chci, a to ve stejném vzahu a současně, neboli abych nenáviděl sebe právě proto, že jsem to já. Aby tedy bylo možné realizovat v poli bytí pro sebe tuto esenci špatnosti, musel bych přijmout sebe jako *zlého*, to jest stvrdit se tímž aktem, který působí, že si sebe ošklivím. Z toho je zcela zřejmé, že tento pojem špatnosti nemůže mít původ ve mně, pokud jsem svým *já*. I kdybych do krajnosti dovedl onu ek-stasi, ono vytržení z *já*, které mne konstituuje pro mne, nikdy bych si nedokázal připsat špatnost ani ji pro sebe uchopit, pokud jsem odkázán na své vlastní zdroje. Protože *jsem* svým vytrháním se ze sebe, *jsem* svou vlastní nicotou; stačí, abych prostředkoval mezi *já* a *já*, a všechna předmětnost mizí. Nesmím *být* onou nicotou, která mě dělí od *já*-objektu, neboť je nezbytně, neboť objekt, kterým jsem, mi musí být *přítomen*. A tedy si nemohu připsat žádnou kvalitu bez prostředkování nějaké objektivující schopnosti, která není mou vlastní schopností a kterou nemohu ani předstírat, ani stvořit. Tak se to přinejmenším tvrdí: už

dávno se říkalo, že druhý mě poučuje o tom, kdo vlastně jsem. Současně se však uvádělo, že pojem druhého vyvozují sám ze sebe zamyslením na svých vlastních schopnostech a projekci nebo analogií. Pohybujeme se tedy v začarovaném kruhu, z něhož se hlasatelé podobných názorů nedokážou dostat ven. Druhý totiž není smyslem mé předmětovosti, ale její konkrétní a transcendentní podmínkou. Vlastnosti jako „zlý“, „žárlivý“, „sympatický nebo nesympatický“ apod. nejsou prázdnými přeludy: jestliže jich použiji, abych jimi označil druhého, jsem si jasně vědom toho, že chci druhého postihnout v jeho bytí. Přesto však nemohu tyto vlastnosti prožívat jako své vlastní reality: když mi je druhý připisuje, nevzpouzejí se tomu, čím jsem sám pro sebe; jakmile druhý vylíčí můj charakter, vůbec se „nepoznávám“, vím však, že jsem to *já*. Ihned přijímám toho nabízeného cizince u sebe, aniž pro mne přestává být cizincem. Z toho plyne, že není pouhým sjednocením mých subjektivních představ, ani nějakým *Já*, jímž jsem v hegelovském smyslu *Ich bin Ich*, ani prázdným přeludem, který si druhý vytváří o mně a za nějž sám nese odpovědnost: toto *já*, nesrovnatelné s tím *já*, kterým mám být, je ještě *mým já*, ale nové prostředí ho proměnilo a *já* se mu přizpůsobilo; je to bytí, je *mým* bytím, avšak se zcela novými dimenzemi a způsoby; je to *já* oddělené ode mne nepřekročitelnou nicotou, neboť *já* jsem toto *já*, avšak nejsem touto nicotou, dělicí mne od *já*. Jeho *já*, kterým jsem poslední ek-stasi a které transcenduje všechny *mé ek-stase*, poněvadž to není ek-stase, kterou mám být. Moje bytí pro druhého je pádem absolutní prázdnotou k předmětnosti. Tento pád je *odcizením*, a proto ze sebe nedokážu vytvořit bytí proto sebe sama jako předmět, neboť v žádném případě nemohu sám sebe odcizit sobě.

2. Druhý mě konstituuje jako předmět, nikoli pro mne samého, nýbrž *pro sebe*. Není to proto regulativní nebo konstitutivní pojem, kterého bych mohl užít při *poznávání* sebe sama. Přítomnost druhého nevede k tomu, že by „se objevilo“ *já* jako předmět: neuchopuji nic jiného než to, že unikám sobě k něčemu... Přestože se z rozhovoru dozvím, že druhý mě považuje za *zlého* nebo *žárlivého*, nikdy mi žádný konkrétní názor neodhalí mou špatnost nebo *žárlivost*. Jsou to jen prchavé pojmy, jejichž vlastní povaha mi uniká; nikdy neuchopím svou špatnost, avšak v souvislosti s tím či oním činem budu unikat sám sobě a pocítím své odcizování a odplování k bytí, které

mohu myslet jako zlé pouze prázdň, a přesto *cítím*, že jím jsem, že je při studu nebo strachu v odstupu žiji.

Moje *já* jako předmět tedy není poznáním ani jeho jednotou, nýbrž nevolností, prožíváním vytrhování z ek-statické jednoty bytí pro sebe, hranicí, kterou nemohu dosáhnout a kterou nicméně jsem. A druhý, jehož zásluhou toto *já* ke mně *přichází*, není ani poznáním, ani kategorií, nýbrž *faktem* přítomnosti cizí svobody. Moje odvracení se od sebe a vynoření svobody druhého jsou jedno a totéž, neboť je mohu pocítit a prožít jen společně a nedokážu se ani pokusit, abych si je představil odděleně a jedno bez druhého. Fakt druhého je nepopíratelný a zasahuje mě v samém jádru mé bytosti. Tento fakt si uvědomuji jako *nevolnost*, neboť díky němu vím, že jsem neustále v *nebezpečí* ve světě, který je *tímto* světem, ale který přesto dokážu jen tušit; druhý se mi nejeví jako bytí, které by bylo napřed konstituováno proto, aby se pak se mnou setkalo, nýbrž jako bytí, které se vynořuje v původním bytostném sepětí se mnou tak, že jeho nepochybnost a *faktická nutnost* jsou i nepochybností a nutností mého vlastního vědomí.

Přesto zde ale ještě zbývá celá řada nejasností. Zvláště ta, že při studu propůjčujeme druhému nepochybnou přítomnost. Viděli jsme však, že je jen *pravděpodobné*, že mě druhý pozoruje. Hospodářské stavení na kopci, jež, *jak se zdá*, pozoruje vojáky dobrovolnické jednotky, je nepochybně obsazeno nepřítelem; není však jisté, zda se nepřítelští vojáci v této chvíli dívají z oken. Slyším za svými zády kroky, ale není jisté, zda mě právě někdo pozoruje, vždyť jeho oblíčený může být právě odvrácen, jeho pohled může právě mířit k zemi nebo ke knize; ostatně na mne upřené oči ani nemusí být opravdovými očima, protože mohou být takové, že se skutečným očím pouze podobají. Stručně řečeno, nestává se pohled jen *pravděpodobným* v důsledku faktu, že se mohu neustále považovat za pozorovaného, aniž jsem? Nedostane pak celá naše jistota o existenci druhého vlivem této skutečnosti čistě hypotetický charakter?

Potíž lze vyjádřit takto: uvidím-li ve světě určité jevy, jež se zdají svědčit o pohledu, chápu v sobě samém jisté „pozorované bytí“ s vlastními strukturami, jež odkazují k reálné existenci druhého. Je však možné, že jsem se mylil; předměty světa, jež jsem považoval za oči, nebyly možná očima, snad vítr pohyboval křovím za mnou, takže konkrétní předměty nebyly *reálným* pohledem. Čím se v tom při-

padě stává moje jistota, že *jsem pozorován*? Můj stud byl totiž *studem před někým*: nikdo však zde není. Nemění se stud tímto faktem *ve stud před nikým*, tedy *ve falešný stud*, poněvadž kladl někoho tam, kde nikdo není?

Touto nejasností bychom se nemuseli dlouho zdržovat, a ani bychom ji neuváděli, kdyby naše zkoumání nevedla dál a nevrhla jasnější světlo na specifický ráz našeho bytí pro druhého. Směšuje totiž dvě různé roviny poznání a dva nesrovnatelné typy bytí. Vždycky jsme věděli, že předmět ve světě může být jen pravděpodobný. Vyplývá to již ze samé jeho povahy předmětu. Je pravděpodobné, že kolemjdoucí je muž; obrátí-li ke mně oči, nemohu tuto jistotu přenést do svého prožitku druhého jako předmětu, ačkoli okamžitě s naprostou jistotou pocituji, že *jsem pozorován*. Můj prožitek mi totiž odkrývá jen druhého jako subjekt, který je transcendentální přítomností ve světě a reálnou podmínkou mého bytí jako předmětu. Za žádných okolností proto nelze přenést mou jistotu o druhém jako subjektu na druhého jako předmět, jenž dal podnět k této jistotě; a naopak nelze zeslabit důkaz jevu druhého jako subjektu na základě konstitucionální pravděpodobnosti druhého jako předmětu. Jak jsme však již ukázali, *pohled* se objevuje na pozadí destrukce předmětu, který ho manifestuje. Jestliže na mne pohlédne tento ošklivý a tlustý kolemjdoucí, blížící se ke mně tanečním krokem, jsou ty tam jeho tloušťka, ošklivost a taneční krok; pokud se cítím pozorován, je čistotou svobodou prostředkující mezi mým *já* a mnou samým. Bytí pozorovaným proto nemůže *záviset* na předmětu, který tento pohled manifestuje. Můj stud – jakožto reflexivně uchopený *Erlebnis* – svědčí o druhém stejným právem jako o sobě samém, a proto o něm nemohu zapochybovat, jeví-li se spolu s určitým předmětem světa, o němž lze zásadně pochybovat. Stejnou hodnotu by mělo pochybování o mé vlastní existenci, vždyť moje vjemy (vidím-li například svou ruku) mého těla jsou podrobeny omylům. Moje *bytí* odhalené takto čistě není závislé na *těle* druhého stejně, jako mé vědomí o tom, že je vědomím, při realizaci *cogito* nezávisí na mém vlastním těle. Objeví-li se proto ve sféře mé zkušenosti některé předměty, zvláště konvergence očí druhého ve směru ke mně, musím to považovat jen za *upomenutí*, jen za příležitost, že moje bytí může být vystaveno pohledu druhého. Obdobné jsou u Platóna kontradikce smyslového světa příležitostí k filosofické konverzi. Jisté tedy je, že

jsem pozorován, avšak je jen pravděpodobné, že pohled je spjat s tou či onou nitrosvětskou přítomností. Není v tom ostatně nic překvapivého, vždyť už jsme viděli, že nás nikdy nepozorují *oči*, nýbrž druhý jako subjekt. Lze ovšem namítnout, že mohu zjistit, jak jsem se mylil: jsem skloněn nad klíčovou dírkou a najednou uslyším kroky. Zamrazí mě studem, že mě někdo viděl. Napřímím se, prolétnu očima prázdnou chodbu: byl to lichý poplach. Oddechnu si. Neobjevila se zde zkušenost, která sebe samu ničí?

Podívejme se pozorněji. Je to, co se ukázalo jako omyl, mým zpředmětněným bytím pro druhého? Nikoli. Existence druhého je do té míry nezpochybnitelná, že i tento planý poplach mě může přimět k tomu, abych od svého počínání upustil. Budu-li v něm naopak pokračovat, uslyším, jak mi tluč srdce, a napjatě budu naslouchat sebemenšímu hluku a zapraskání na schodech. Druhý vůbec nezmizel po mém prvním lichém úleku: je všudypřítomný, je nade mnou, pode mnou, je ve vedlejších pokojích a já ve svém hlubokém nitru nadále pociťuji své bytí-pro-druhého; může se dokonce stát, že můj stud nezmizí, ohýbám se ke klíčové dírcce se zarudlým čelem a neustále prudce *zakouším* své bytí-pro-druhého: mé možnosti nepřetržitě „mizí“ a od schodiště, kde by se „mohl“ někdo objevit, od tmavého kouta, v němž by se „mohla“ skrývat lidská přítomnost, se ke mně rozprostírají distance. Zachvějí-li se při sebemenším hluku a ohlašuje-li mi každé zapraskání pohled druhého, znamená to, že jsem již ve stavu, v němž se cítím pozorován. Co se ukázalo klamným a co se zničilo samo od sebe při planém poplachu? Nezmizel druhý jako subjekt ani jeho přítomnost u mne, nýbrž spíše jen *facticita* druhého, tj. kontingentní sepětí druhého s předmětným bytím *v mém světě*. Druhý sám o sobě není proto nikdy pochybný, pochybná může být jen *konkrétní existence* druhého na určitém místě. Pochybná může být jen dějinná a konkrétní událost, kterou můžeme vyjádřit slovy: „Někdo je v pokoji.“

V úvaze teď můžeme pokročit. Přítomnost druhého ve světě nemůže totiž vyplývat analyticky z přítomnosti druhého jako subjektu u mne, poněvadž tato původní přítomnost je transcendentní, tj. je bytím-za-světlem. Měl jsem za to, že druhý je v pokoji, ale mylil jsem se: nebyl *v tam*, byl „nepřítomen“. Co je *nepřítomnost*?

Vezmeme-li výraz *nepřítomnost* v empirickém a každodenním významu, je jasné, že ho nepoužijí, abych jím vyjádřil, že něco „zde

není“. Nenaždu-li svůj pytlík tabáku na obvyklém místě, neřeknu, že je *nepřítomen*, ačkoli bych mohl prohlásit, že „by zde měl být“. Je tomu tak proto, že místo určitého materiálního předmětu nebo prostředku nevyplývá z jeho *povahy*, ačkoli mu často může být přesně vykázano. Povaha materiálního předmětu mu sice může určit pravé místo, ale místo nástroje se realizuje teprve mým prostřednictvím. Místo přichází k věcem skrze lidskou realitu. Jen lidská realita může v původním smyslu zaujmout místo, neboť je sama svými vlastními možnostmi. Nebudu říkat, že v této místnosti je nepřítomen Aga-chán nebo marocký sultán, avšak mohu říci, že Petr, který obvykle v této místnosti bývá, je čtvrt hodiny nepřítomen. Nepřítomnost je tedy definována jako způsob bytí lidské reality vzhledem k místům a stanovištím, jež svou přítomností sama určila. Nepřítomnost není nicota pout s místem; naopak určuji Petra ve vztahu k určitému místu tím, že o něm prohlašuji, že tam není. A konečně nebudu mluvit o Petrově nepřítomnosti ve vztahu k přírodním místům, když se na nich někdy zdržuje. Mohu však naopak velmi litovat jeho nepřítomnosti na pikniku, který se koná v krajině, kde nikdy nebyl. Petrova nepřítomnost je definována vztahem k určitému místu, na němž by podle svého rozhodnutí měl být, avšak toto místo samo není jako místo vymezeno polohou nebo ojedinělými vztahy místa k Petrovi, nýbrž přítomností jiných lidských realit. Petr je nepřítomen vzhledem k *druhým lidem*. Nepřítomnost je konkrétní způsob Petrova bytí ve vztahu k Tereze: je to svazek mezi lidskými realitami, ne mezi lidskou realitou a světem. Petr je nepřítomen *na tomto místě* ve vztahu k Tereze. Nepřítomnost je tedy bytostný svazek mezi dvěma nebo více lidskými realitami, vyžadující zásadní přítomnost těchto realit mezi sebou, a ostatně jen jednou ze zvláštních konkretizací této přítomnosti. Být nepřítomen je pro Petra ve vztahu k Tereze zvláštní způsob, jak u ní být přítomen. Nepřítomnost má totiž význam, jen když jsou mezi Petrem a Terezou zachovány všechny vztahy: miluje ji, je jejím manželem, pečuje o její výživu apod. Nepřítomnost zejména předpokládá uchování konkrétní Petrovy existence: smrt není nepřítomností. Distance mezi Petrem a Terezou proto vůbec nic nemění na základním faktu jejich vzájemné přítomnosti. Posuzujeme-li totiž přítomnost z Petrova hlediska, vidíme, že znamená buď to, že Tereza existuje uprostřed světa jako druhý, ale chápaný jako předmět, nebo má pocit, že existuje pro Terezu jako

pro subjekt, pro druhého. V prvním případě je distance kontingentním faktem a neznámá nic vůči základní skutečnosti, že Petr je tím, jehož zásluhou existuje svět jako celistvost, a že Petr je bezdistančně přítomen v tomto světě jako ten, jehož prostřednictvím distance existuje. V druhém případě může být Petr kdekoli, všude má pocit, že existuje pro Terezu bez jakékoli distance: Tereza je od něho vzdálena potud, pokud ho od sebe vzdaluje a rozprostírá mezi něho a sebe distancí; pak ho od ní dělí celý svět. Petr je však pro Terezu bez distance, pokud je předmětem v tom světě, který ona uskutečňuje a přivádí k bytí. Vzdálenost mezi oběma proto v žádném případě nemůže tyto jejich bytostné vztahy pozměnit. Nechť je vzdálenost malá nebo velká, mezi Petrem–předmětem a Terezou–subjektem či mezi Terezou–předmětem a Petrem–subjektem existuje nekonečná hloubka světa. Mezi Petrem–subjektem a Terezou–objektem či mezi Terezou–subjektem a Petrem–objektem neexistuje vůbec žádná distance. Empirické pojmy nepřítomnosti a přítomnosti jsou proto dvěma specifikacemi základní přítomnosti Petra u Terezy a Terezy u Petra; empirické pojmy jen tak či onak vyjadřují tuto základní přítomnost a získávají svůj smysl jen z ní. Petr v Londýně, v Indii, v Americe či na pustém ostrově je u Terezy, která zůstala v Paříži, a teprve smrt učiní konec této jeho přítomnosti u ní. Určité bytí není *situováno* svým vztahem k místu v prostoru, stupněm zeměpisné šířky, nýbrž se situuje v lidském prostoru, mezi světem Guermantů a světem Swannovým, a právě bezprostřední přítomnost Swanna a vévodkyně de Guermantes mu umožňuje rozvíjet tento „hodologický“ prostor, v němž se situuje. Tato přítomnost však spočívá v transcenci. Přítomnost mého bratrance z Maroka u mne mi v transcenci umožňuje rýsovat mezi mnou a jím cestu, která mě situuje ve světě a již by bylo možné nazvat cestou Maroka. Tato cesta totiž není nic jiného než distance mezi druhým–objektem, kterého bych mohl *vnímat* ve vztahu k mému „bytím-pro“ druhého jako subjekt, který je u mne přítomen bez distance. Takto jsem *situován* nekonečnou rozmanitostí cest, jež mě vedou k předmětům *mého* světa v souvislosti s bezprostřední přítomností transcendentních subjektů. Svět mi je dán najednou se všemi bytími, a proto tyto cesty představují jen soubor prostředkových struktur, umožňujících, aby se na pozadí světa objevil „tady“ druhý jako objekt, který je ve světě již implicitně a reálně obsažen. To je teď možné zobecnit: nejsou to jen Petr, René

a Lucien, kteří jsou přítomni nebo nepřítomni ve vztahu ke mně na základě původní přítomnosti, protože nejsou jediní, kdo přispívají k mému situování: já se situuji jako Evropan ve vztahu k Asiatům nebo k černochům, jako stařec ve vztahu k mládeži, jako soudce ve vztahu k trestaným, jako měšťák ve vztahu k dělníkům apod. Lidská realita je přítomna nebo nepřítomna ve vztahu ke každému živému člověku na základě původní přítomnosti. Tato původní přítomnost může mít smysl jen jako pozorované bytí nebo jako bytí pozorující, tj. druhý je pro mne objektem nebo já sám jsem pro druhého objektem. Bytí-pro-druhého je stálým faktem mé lidské reality a uvědomuji si je i s jeho faktickou nutností při sebemenším zamyšlení o sobě samém. Nechť jdu kamkoli a nechť dělám cokoli, pozměňuji jen distance k druhému–objektu a vypůjčuji si jen cesty vedoucí k druhému. Vzdalují-li se, přibližují-li se, odkrývám-li nějaký konkrétní předmět–druhého, uskutečňuji jen empirické možnosti na základní téma svého bytí-pro-druhého. Druhý je všude u mne přítomný jako ten, prostřednictvím něhož se stávám předmětem. Mohu se ovšem mýlit o empirické přítomnosti určitého předmětu–druhého, s nímž jsem se právě setkal na své cestě. Mohu uvěřit, že je to Anna, jež přichází ke mně po cestě, ale přesvědčím se, že je to neznámá žena: základní přítomnost Anny u mne se tím nijak neupravuje. Mohu se domnívat, že v polostínu na mne číhá jakýsi člověk, ale zjistím, že jsem peň stromu považoval za člověka: moje základní přítomnost u všech lidí a také přítomnost všech lidí u mne samého se tím nijak nezmění. O tom, že existují lidé, mě nepoučuje vynoření se člověka jako předmětu ve sféře mé zkušenosti. Moje jistota o existenci druhého na těchto zkušenostech nezávisí, naopak tato jistota tyto zkušenosti umožňuje. Co se mi jeví a o čem se mohu mýlit, to není druhý ani reálně a konkrétní pouto druhého ke mně, nýbrž nějaké *toto*, jež *může*, ale také nemusí představovat některého člověka–předmět. To, co je pouze pravděpodobné, je reálná vzdálenost a blízkost druhého, což znamená, že jeho ráz předmětu a to, že náleží ke světu, který se odhaluje díky mně, nejsou pochybné právě proto, že druhý se jeví spolu s mým vynořením. Avšak tato předmětnost se rozpouští ve světě jakožto „druhý někde ve světě“; druhý jakožto předmět je jistý jako jev, a to korelativně k uchopení oné subjektivitu, ale nikdy není jisté to, že druhý je právě *tento* předmět. Podobně i základní fakt, totiž mé bytí–předmět pro subjekt je stejně evidence,

jakou je reflexivní evidence, ale nikoli to, že v určitém okamžiku a pro určitého vystupují na pozadí světa jako *toto* a že nejsem ukryt v nerozlišenosti pozadí. Nelze pochybovat o tom, že nyní existuji jako předmět pro některého Němce, ať je to kdokoli. Existuji však jakožto Evropan, Francouz, Pařížan, v těchto nerozlišených kolektivitách, anebo jakožto *tento* Pařížan, kolem něhož se náhle semklo pařížské obyvatelstvo a francouzské kolektivum, aby mu vytvořily pozadí? V tomto bodě mohu získat jen pravděpodobné informace, jakkoli se mohou jevit nekonečně pravděpodobnými.

Teď už je možné uchopit povahu pohledu: v každém pohledu se jeví druhý–předmět jako konkrétní přítomnost v mém vjemovém poli a v důsledku určitých postojů druhého chápu sebe skrze stud, úzkost apod., jako „pozorované bytí“. Toto „pozorované bytí“ se jeví jako pouhá pravděpodobnost toho, že jsem tímto konkrétním *toto*, přičemž ona pravděpodobnost má svůj smysl a svou povahu pravděpodobnosti z toho, že druhý je stále u mne, protože já jsem neustále *pro druhého*. Svůj úděl člověka být předmětem pro *všechny* jiné živé lidi, vrženého do arény napospas milionům pohledů a sám sobě milionkrát unikajícího, konkrétně zakouším, kdykoli se v *mém* světě vynoří určitý objekt, pokud mi tento objekt naznačuje, že já jsem v dané chvíli pravděpodobně objekt přítomný jakožto *rozlišené toto* pro nějaké vědomí. Tento fenomén jako celek nazýváme *pohledem*. Při každém pohledu konkrétně zakoušíme – s nezvratnou jistotou, jakou dává *cogito* –, že existujeme pro všechny živé lidi, a že tedy existují (mnohá) vědomí, pro něž existuji. Slovo „mnohá“ dáváme do uvozovek, abychom naznačili, že druhý jakožto subjekt, jenž je mi přítomný svým pohledem, se nedává formou plurality ani jako jednota (odhlédneme-li od konkrétního vztahu k nějakému zvláštnímu druhému jakožto předmětu). Pluralita totiž přísluší jen předmětům a získává bytí skrze jev nějakého bytí pro sebe, které vytváří svět. Jakmile jsme pozorováni a vyvstává tak pro nás (mnohý) subjekt, jsme přítomni nespočetné realitě. Jakmile ale *pozoruji* ty, kdo mne pozorují, potom se *jiná* vědomí osamostatňují jako mnohost. Jestliže se odvrátíme od pohledu jako konkrétního prožitku a snažím se *prázdným způsobem* myslet nekonečnou nerozlišenost lidské přítomnosti a sjednotit ji představou nekonečného subjektu, který nikdy není předmětem, získám tím čistě formální pojem, vztahující se k nekonečné řadě mystických prožitků přítomnosti druhého, pojem

Boha jako všudypřítomného a nekonečného subjektu, *pro který existuji*. Avšak těmto dvěma objektivacím, konkrétnímu a numerickému zpředmětnění stejně jako zpředmětnění sjednocujícímu a abstraktnímu chybí prožitková realita, to jest přítomnost předcházející přítomnost numerickou. Konkrétnější obsah může dát těmto úvahám pozorování, které může ověřit každý: vystupujeme-li na veřejnosti jako herci nebo přednášející, neztrácíme ze zřetele, že jsme pozorováni a zhošťujeme se svého úkolu *v přítomnosti* pohledu tak, že se pokoušíme *pro* tento pohled konstituovat určité bytí a soubor předmětů. Nepočítáme však, kolik lidí představuje tento pohled. Mluvíme-li a soustředíme-li se na rozvádění myšlenky, zůstává přítomnost druhého nerozlišená. Bylo by chybné zařazovat ji do kategorií *třída, posluchači* apod.: neuvědomujeme si totiž konkrétní a individualizované bytí vybavené kolektivním vědomím; to vše jsou obrazy, které teprve dodatečně mohou tlumočit naši zkušenost, o které ji tlumočí pouze zpola. Neuchopujeme však ani pluralitní pohled. Spíše jde o neuchopitelnou, prchavou a všudypřítomnou realitu, již vůči nám uskutečňuje naše neodkryté *Já* a jež s námi spolupracuje na vytváření tohoto *Já*, které nám uniká. Chci-li si naopak ověřit, zda moje myšlenka byla správně pochopena, a pohlédnu na své posluchače, ihned před sebou uvidím konkrétní hlavy a oči. Nerozlišená numerická realita druhého se zpředmětněním rozložila a pluralizovala. Ale zmizel i pohled. Pro tuto konkrétní a numerickou realitu by se mělo vyhradit slovo „někdo“ (*on, man*), místo aby se jím vyjadřovala neautetičnost lidské reality. Ať jsem kdekoli, neustále jsem *někým* pozorován. *Někdo* nemůže být uchopen jako předmět, ihned se totiž rozplyne.

Pohled nás takto zavedl na stopu našeho *bytí-pro-druhého* a odkryl nám nezvratnou existenci druhých, pro něž jsme. Dále nás však nedovede: musíme teď prozkoumat základní vztah *Já* k druhému, jak se nám odhalil, jinak řečeno, musíme se nyní pokusit o tematické vyjasnění a vymezení všeho toho, co je obsaženo v hranicích tohoto původního vztahu, a položit si otázku, jaké je bytí tohoto našeho *bytí-pro-druhého*.

Úvaha, o kterou se při zodpovídání této otázky můžeme opírat a která vyplývá z předchozích rozborů, říká, že *bytí-pro-druhého* není ontologickou strukturou *bytí-pro-sebe*. Není tedy myslitelné, že bychom *bytí-pro-druhého* mohli vyvodit z *bytí-pro-sebe*, jako vyvo-

zujeme důsledek z nějakého principu, ani naopak nelze vyvodit bytí-pro-sebe z bytí-pro-druhého. Lidská realita nepochybně vyžaduje, aby byla současně bytím-pro-sebe i bytím-pro-druhého, avšak naše nynější zkoumání nechce být anthropologií. Nebylo by nemožné si představit toto bytí-pro-sebe, které je zcela bez jakéhokoli bytí-pro-druhého a jež by existovalo, aniž by tušilo možnost, že je předmětem. Ale takové bytí-pro-sebe by nebylo „člověkem“. *Cogito* nám odhaluje faktickou nutnost: naše bytí spjaté s bytím-pro-sebe je i bytím-pro-druhého, což nelze vyvrátit. Reflexivnímu vědomí se vyjevuje bytí, které je pro-sebe-pro-druhého; kartesiánské *cogito* pouze stvrzuje absolutní pravdu určitého *faktu*, a to *faktu* mé existence; *cogito* v poněkud rozšířeném významu, s nímž zde pracujeme, nám právě tak vyjevuje jako fakt existenci druhých a mou existenci pro druhého. To je vše, co lze říci. Mé bytí-pro-druhého má proto charakter absolutní události, jakou je i vynoření mého vědomí k bytí. Tuto událost nazveme předdějinnou historizací, poněvadž je jednak historizací – neboť já se temporalizuji jako přítomnost u druhých –, jednak podmínkou každých dějin. Zaměříme se nyní na zkoumání této události právě z hlediska předdějinné temporalizace současnosti. Předdějinností nemíníme, že by byla v čase před historií – což by nemělo žádný smysl –, nýbrž tím chceme zdůraznit, že je součástí oné původní temporalizace, jež se historizuje a umožňuje dějiny. Bytí-pro-druhého budeme zkoumat jako fakt – jako primární a setrvalý fakt –, a ne jako bytostnou nutnost.

Již jsme se zabývali rozdílem mezi vnitřní a vnější negací. Vyzvedli jsme zvláště to, že základem každého poznání určitého bytí je původní vztah, na základě něhož má být bytí pro sebe již při svém vynoření tak, že není *tímto* bytím. Negace, kterou takto realizuje bytí pro sebe, je vnitřní negací; bytí pro sebe ji realizuje v plné svobodě, ba *jest* touto negací, pokud se volí jako konečnost. Negace je však spojuje nerozlučně s bytím, jímž není, takže jsme mohli říci, že bytí pro sebe ve svém bytí obsahuje bytí předmětu, jímž není, neboť je problematické v samém svém bytí, nejsouc jím. Těchto závěrů můžeme bez podstatných změn použít i v případě původního vztahu bytí-pro-sebe k druhému. Existuje-li druhý vůbec, pak je především třeba, abych byl tím, kdo není tento druhý, a právě touto negací, již provádím sám na sobě, vytvářím své bytí a druhý se vynořuje jako druhý. Tato negace, jež konstituuje mé bytí, mě staví, jakožto téhož,

jak říká Hegel, vůči druhému, a v oblasti non-thetické identity mě konstituuje jakožto „já sám“. To neznámá, že naše vědomí bude obývat nějaké *já*, nýbrž že ipseita se vyztužuje, jakmile se vynořuje jako negace jiné ipseity, a že toto vyztužení je pozitivně uchopeno jako plynulá volba ipseity ipseitou jakožto *té samé* a jakožto *této* ipseity. Bylo by myslitelné to bytí pro sebe, jež by mělo být sebou, aniž by bylo *sebou samým*. Avšak bytí pro sebe, kterým jsem, má být tím, čím jest, tak, že odmítá jiné, to jest má být jako ono samo. Použijeme-li tedy způsoby vyjadřování spjaté s poznáním Ne-já vůbec, můžeme říci, že bytí pro sebe jako ono samo obsahuje bytí druhého ve svém bytí, pokud mu jde v jeho bytí o toto bytí a pokud není druhým. Jinak řečeno, aby vědomí mohlo nebýt druhým, a aby tedy mohl existovat druhý, k tomu je třeba, aby bylo samo od sebe a spontánně tímto *nebytím* druhého, aby se svobodně vyprostilo z druhého, vytrhlo se mu a zvolilo se jako nicota, která je vůči jinému jiná, čímž se vrátí k „sobě samému“. Toto odtržení od druhého, jež je bytím bytí-pro-sebe, způsobuje, že existuje druhý. Neznámá to, že druhému dává bytí, nýbrž jen to, že mu dává *být jiným*, což je podstatná podmínka „naskýtání“. Je pochopitelné, že bytí-pro-sebe, tj. způsob *být* tím, čím není druhý, je zcela prostoupeno nicotou, bytí pro-sebe je to, co není druhý, a to na způsob nicování „odrážejícího–odrazu“; *ne-být* druhým není nikdy dáno, nýbrž neustále v nepřetržitěm oživování voleno, vědomí může *ne-být* druhým, jen když je vědomím sebe sama, jež je uvědoměním si toho, že není druhým. Vnitřní negace je zde – stejně jako u přítomnosti ve světě – sjednocujícím svazkem bytí: druhý musí být ve vědomí přítomen všude a celým jím *prostupovat*, aby vědomí dokázalo unikat druhému, aby *nebylo ničím* právě pro druhého, který je ohrožuje svou lepkavostí. Kdyby se vědomí najednou proměnilo ve věc, zmizel by uvnitř naprosté nerozlišenosti rozdíl mezi mnou samým a druhým.

K tomuto popisu však musíme připojit podstatný dodatek, který radikálně změní celý jeho dosah. Když se vědomí realizovalo jako *nejsouc* to či ono *toto* ve světě, negativní vztah zde nebyl vzájemný: *míněné toto* nevystupovalo jako nebytí vědomí, v němž a skrze ně se určovalo jako to, co není *toto*, a zůstávalo vůči němu v čisté lhotejné exterioritě; zachovalo tedy svou povahu *bytí v sobě* a vědomí se odhalilo jako *v sobě* už při samé negaci, kterou se bytí-pro-sebe konstitovalo, když popřelo, že by bylo bytí v sobě. Jakmile však jde

o druhého, pak je vztah vnitřní negace vztahem vzájemným. Bytí, jímž vědomí nemá být, je definováno jako bytí, jež nemá být tímto vědomím. Jakmile zde bylo vnímání nějakého *toto* ve světě, vědomí se od tohoto konkrétního *toto* lišilo nejen svou vlastní individualitou, ale i svým způsobem bytí. Bylo bytím *pro sebe* vůči bytí *v sobě*. Zatímco vynoří-li se druhý, vědomí se od něho způsobem svého bytí vůbec neliší: druhý je jako ono samo, je bytím pro sebe a vědomím, odkazuje na možnosti, jež jsou jeho vlastními možnostmi, je sám sebou, protože vylučuje jiné: vědomí se nemůže postavit proti druhému jen na základě numerického určení. Nejsou zde *dvě* nebo *více* individuálních vědomí: počítání totiž předpokládá vnějšího svědka a je jen pouhým konstatováním vnějšku. Pro bytí pro sebe může existovat jiný jen jako spontánní a prenumerická negace. Jiný existuje pro vědomí jen jako *odmítnuté bytí sebou samým*. Poněvadž jiný je sám sebou, nemůže být pro mne a skrze mne odmítnutým sebou samým jinak, než že je *bytím sebou, které mne odmítá*. Nemohu uchopit ani pochopit vědomí, které by mne neuchopovalo. Jediné vědomí, které mě ani neuchopuje, ani neodmítá a jež já sám dokážu pochopit, není oddělené vědomí někde vně světa, nýbrž moje vlastní vědomí. A tedy jiný, kterého uznávám, abych mohl popřít, že jím jsem, je především ten, *pro kterého je mé bytí-pro-sebe*. Ten, jemuž dávám nebýt, totiž nejen nejsem *já*, pokud ho ze své strany popírám, nýbrž já dávám nebýt právě tomu bytí, které si dává nebýt mnou. Ale tato dvojí negace v jistém smyslu samu sebe likviduje: buď si totiž dávám nebýt určitým bytím, a potom je pro mne toto bytí předmětem a já ztrácím svou předmětovost pro něho; v tomto případě jiný přestává být jiným *já*, tj. subjektem, který mne činí předmětem tím, že odmítá být mnou; anebo je toto bytí vskutku jiný a dává si nebýt mnou, avšak potom se pro něho *já* stávám předmětem, a toto bytí ztrácí svou vlastní předmětovost. Původně je tedy jiný, „ne-já-ne-předmět“. Ať už jsou ale další kroky dialektiky jiného jakékoli, platí, že má-li být jiný nejprve jiný, je tím, kdo se může vyjevit v onom aktu, jímž popírám, že jím jsem. V tomto smyslu nemůže být moje základní negace přímá, poněvadž neexistuje nic, čeho by se mohla týkat. To, co nakonec odmítám, nemůže být nic než toto odmítnutí být tím „já“, díky jemuž mě jiný činí předmětem, anebo, řečeno ještě jinak, odmítám své odmítnutí *já*; určuji se jako *Já* tím, že odmítám *já* odmítnuté; kladu toto odmítnuté *já* jako *já* odcizené právě v tom aktu,

kterým se vytrhuji z druhého. Právě tím ale uznávám a stvrzuji nejen druhého, ale i existenci svého *Já-pro-druhého*; nemohu proto *nebýt* druhým, pokud své bytí nepřijmu jako předmět pro druhého. Kdyby zmizelo odcizené *já*, zmizel by i druhý, poněvadž *já* sám bych se rozplynul. Druhému unikám tím, že mu ponechávám v ruce své odcizené *já*. Poněvadž se však volím jako subjekt vytrhující se druhému, uznávám toto odcizené *já* a přijímám je za své. Mé odtržení od druhého, jímž se *já* stávám sebou, je svou bytostnou strukturou přijetím tohoto *já*, jež druhý odmítá, za *mé*; je vlastně *jen* tím. Toto odcizené a odmítnuté *já* je nejen mým poutem k druhému, ale i symbolem našeho absolutního odloučení. Pokud totiž jsem tím, kdo stvrzením své ipseity způsobuje, že druhý *existuje*, pak „já-objekt“ je *mé* a *já* se o ně ucházím, neboť oddělení druhého a mne samého není nikdy dáno a *já* jsem za ně ve svém bytí odpovědný. Pokud je však druhý spoluodpovědný za naše původní oddělení, toto *já* mi uniká, protože je tím, čím druhý nechce být. A takto tedy přejímám jakožto *moje* a pro mne ono *já*, které mi uniká, a poněvadž si dávám nebýt druhým, pokud druhý je spontaneita identická s mou spontaneitou, přejímám toto „já-předmět“ jako *já*, které mi uniká. „*Já-předmět*“ je *já*, které jsem právě potud, pokud mi uniká; naopak bych je odmítl jako *moje*, jestliže by mohlo být zajedno se mnou samým jako čistá ipseita. Tedy moje bytí pro druhého, to jest *mé já* jako předmět, není nějaký obraz, který je ode mne oddělen a vegetuje v cizím vědomí: je to dokonale reálné bytí, *mé* bytí jako podmínka *mé* ipseity vůči druhým a jako podmínka ipseity druhých vůči mně samému. Je to moje *vnější bytí*: nikoli trpěné bytí, jež by ke mně přicházelo zvenčí, nýbrž vnějšek převzatý a uznáný jako *můj* vnějšek. Sám od sebe mohu popřít druhého, je, pokud je druhý sám *subjektem*. Kdybych druhého bezprostředně odmítl jako čistý předmět, tj. jako existující ve světě, neodmítl bych tím *druhého*, nýbrž předmět, který by z principu neměl nic společného se subjektivitou: byl bych bezbranný proti naprosté asimilaci mého *já* druhým, jestliže bych se nedokázal mít na pozoru v této pravé oblasti druhého, subjektivitě, které je rovněž *mou* oblastí. Druhého mohu udržovat v distanci jen tak, že uznávám mez své subjektivity. Tato mez nemůže přicházet ode mne, ani nemůže být myšlena jen mnou, neboť se nemohu omezit sám, protože pak bych byl ukončenou celistvostí. Jak ale řekl Spinoza, myšlení může být omezeno jen myšlením. Vědomí může být omezeno zase

jen vědomím. Hranice mezi dvěma vědomími, pokud je vytyčena omezujícím vědomím a přijímána omezeným vědomím, je právě mým *já* předmětem. Musíme ji chápat ve dvojím smyslu slova „hranice“. Ze strany omezujícího je totiž hranice chápána jako obsah, který mě obsahuje a ohraničuje, jako prázdné pouzdro, jež ze mne jako z celistvosti činí výjimku, a tím mě vylučuje ze hry. Ze strany omezeného je pro každý fenomén ipseity tím, čím je matematická limita pro řadu, k níž směřuje, aniž ji kdy dosáhne; každé bytí, jímž mám být, je na své hranici asymptotickou křivkou na přímce. Proto jsem odcelistvenou a neomezenou celistvostí, obsaženou v konečné celistvosti, která ji ohraničuje z dálky a kterou jsem vně sebe sama, aniž ji kdy dokážu realizovat nebo se jí jen přiblížit. Poincaré hovoří o kouli, jejíž teplota ubývá od středu k povrchu. Tento příklad je názorným obrazem mého marného úsilí, abych uchopil *sebe sama*: živoucí bytosti, vycházející ze středu koule, se snaží proniknout až na její povrch, avšak pokles teploty u nich vyvolává stále se zvětšující smrštění, takže při přiblížování k cíli se stávají nekonečně malými, a v důsledku toho jsou od něho odděleny nekonečnou vzdáleností. Tato nedosažitelná hranice, jakou je mé *já* jako objekt, však není ideálitou: je to reálné bytí. Toto bytí však není bytím *v sobě*, protože nevzniklo v čisté exterioritě nerozlišenosti. Není však ani bytím-*pro-sebe*, neboť není bytím, kterým bych se měl nicováním stát. Je totiž mým *bytím-pro-druhého*, bytím roztrženým mezi dvě protikladné negace, jež mají různý původ a míří jiným směrem; druhý *není* totiž tím *já*, které bezprostředně nazírá, a ani *já nemám bezprostřední* názor toho *já*, jímž jsem. Toto *já*, produkované jedním a přijímané druhým, přesto svou absolutní realitu čerpá z toho, že je jediným možným oddělením mezi dvěma hluboce identickými bytími, pokud jde o jejich způsob bytí, a která jsou bezprostředně přítomná jedno u druhého, neboť mezi nimi není myslitelný žádný zprostředkující článek, poněvadž jen vědomí může omezit vědomí.

Na základě této přítomnosti druhého jako subjektu u mne a na základě mé přijímané předmětnosti můžeme pochopit zpředmětnění druhých jako další moment mého vztahu k jinému. Přítomnost druhého vně mé neodhalené hranice může totiž sloužit za motivaci mého opětného sebeuchopení jako svobodné ipseity. Popírám-li, že jsem druhým, může se druhý objevit jako subjekt jen vně mé hranice, tj. jako někdo, kdo mě omezuje. Omezit mě totiž může jen druhý.

Druhý se takto objevuje přede mnou v plné svobodě a ve svobodné projekci ke svým možnostem mě vyřazuje ze hry a zbavuje mě mé transcendence, odmítaje se mnou „spolupracovat“ (*mit-machen*). Jedině tak musím chápat z obou negací, za něž nejsem odpovědný, tu, jež nevychází ze mě prostřednictvím mne. Avšak v samém uchopení této negace se vynořuje vědomí sebe sama, a to znamená, že si sám sebe mohu explicitně uvědomit jako někoho, kdo je odpovědný i za popření druhého, jež je mou vlastní možností. Vynášíme tak na světlo druhou negaci, která vychází ode mne a míří k druhému. Ve skutečnosti už zde byla, ale zakrýval ji druhý, neboť se ztrácela, aby vyjevila druhého. Právě druhý je motivem, aby se objevila nová negace: existuje-li totiž druhý, který mě nevyřazuje ze hry tím, že klade mou transcendenci jako něco čistě kontemplovaného, pak jen proto, že se od druhého vyprošťuji, a přejímám tak svou hranici. A vědomí (o) tomto vyproštění od druhého neboli vědomí, že jsem ve vztahu k druhému *týž*, je vědomí mé svobodné spontaneity. Tímto vyproštěním vyřazuji druhého ze hry, ale druhý se zmocňuje mé hranice. Tím, že si uvědomuji sebe sama jako jednu ze svých svobodných možností a že se projektuji k sobě samému, abych realizoval tuto ipseitu, na sebe беру odpovědnost za existenci druhého: stvrzením své svobodné spontaneity způsobuji, že *existuje* druhý, a nikoli jen nekonečné odkazování vědomí k sobě samému. Druhý je tedy vyřazen ze hry jako někdo, kdo závisí na mně tak, že už není transcendencí, jež *mě transcenduje* k době samému, nýbrž je už jen pozorovanou transcendencí a *daným* okruhem ipseity. Poněvadž nemohu současně realizovat obě negace, zahaluje nová negace tu druhou, která ji podnítila: druhý se mi proto jeví jako degradovaná přítomnost. Je tomu tak, protože druhý i *já* jsme spoluodpovědní za existenci jiného, protože obě negace se vyznačují tím, že nemohu zakoušet jednu, aniž jsem ihned zastřel druhou. Druhý se takto nyní stává tím, co ohraničuji v samé své projekci směrem k „ne-bytí druhým“. Musíme si však zde uvědomit, že podnět k tomuto přechodu je motivován afektivně. Nic by mi například nebránilo v tom, abych zůstal fascinován tím, co je neodhaleno a co je za ním, kdybych totiž ve strachu, studu nebo pýše realizoval právě toto neodhalené. Právě afektivní charakter těchto motivací osvětluje empirickou nahodilost při změně hledisek. City samy však nejsou nic jiného než to, jak afektivně prožíváme své bytí-pro-druhého. Strach totiž implikuje, že si

připadám ohrožený v důsledku své přítomnosti uprostřed světa, a ne proto, že bytí pro sebe je příčinou existence světa. Ve světě je ohrožen tento objekt, kterým jsem a který jako takový – právě proto, že je nerozlučně spjat s bytím, kterým mám být – může nakonec zničit ono bytí pro sebe, jímž mám být, a spolu s ním i bytí své vlastní. Strach je tedy odhalením mého bytí jako předmětu, jakmile se v mém vjemovém poli objeví jiný předmět. Odkazuje k původu všeho strachu, jímž je stísnující odhalení mé čistě a jednoduché předmětovosti, pokud je překonána a transcendována možnostmi, jež nejsou mými možnostmi. Strachu mohu uniknout tím, že se projektuji ke svému vlastním možnostem, a pokud své zpředmětnění nepovažuji za podstatné. To je možné, jen když pochopím, že jsem odpovědný za bytí druhého. Druhý se pak stává tím, čím *si dávám nebýt*, a jeho možnosti se mění v mrtvé možnosti, neboť je odmítám, a mohu je tedy pouze pozorovat. Tím překonávám své nynější možnosti, neboť je považuji za možnosti překonatelné možnostmi druhého, avšak překonávám rovněž možnosti druhého, pokud je uvažuji z perspektivy pouhé kvality, kterou druhý má, aniž by tato kvalita byla jeho vlastní možnosti – je to jeho ráz druhého, pokud druhý existuje skrze mne –, a pokud je uvažuji jako možnosti překonat mě samého, to jest jako možnosti, jež vždy mohu překonat k novým možnostem. Sebeuvědoměním, jež je permanentním ohniskem nekonečných možností, jsem rázem znovu získal své bytí-pro-sebe a změnil jsem možnosti druhého v mrtvé možnosti tím, že nyní mají charakter možností, které *nejsou prožity mnou*, a že jsou tedy jen *pouhou daností*.

Stud není obdobně nic jiného než původní pocit toho, že mé bytí je *venku*, zapletené s jiným bytím a jako takové bez jakékoli ochrany, osvětlené absolutním světlem vyzařujícím z čistého subjektu: je to uvědomění si toho, že jsem neodvolatelně tím, kým jsem vždycky byl: v *odkladu*, tj. na způsob, který můžeme vyjádřit slovy „ještě ne“ nebo „už ne“. Čistý stud není pocit, že jsem takový či jiný zavrženíhodný předmět, nýbrž je to vědomí, že vůbec jsem *předmětem*, že se *poznávám* v tomto degradovaném bytí, závislém a ztuhlém pro druhé. Stud je pocit *původního pádu* ne proto, že jsem se dopustil toho či onoho pochybení, nýbrž prostě proto, že jsem „upadl“ do světa, mezi věci, a protože potřebuji zprostředování druhého, abych byl, co jsem. Ostych a zvláště obava, abych nebyl přistižen nahý, jsou jen symbolické specifikace původního studu: tělo zde symbolizuje naši

bezbrannou předmětovost. Obléci se znamená zastřít svou předmětovost a uplatňovat právo vidět, aniž jsem viděn, tj. právo na to, být čistým subjektem. Biblickým symbolem pádu po prvním hříchu je proto fakt, že Adam a Eva „vědí, že jsou nazí“. Reakce na stud bude přirozeně spočívat v tom, že uchopím jako předmět toho, kdo uchopil *mé* vlastní zpředmětnění. Jakmile se mi totiž druhý jeví jako předmět, jeho subjektivita se stává pouhou *vlastností* pozorovaného předmětu. Jeho subjektivita je degradována a lze ji definovat jako „soubor *objektivních* kvalit, jež se mi v zásadě vymykají“. Druhý jako předmět „má“ subjektivitu v tom smyslu, jako má tato prázdná krabice „vnitřek“. Takto opět *získávám* sebe sama, neboť nemohu být *předmětem pro jiný předmět*. Nepopírám, že druhý se mnou zůstává spjat svým „nitrem“, ale vědomí, jež má o mně, je vědomím–předmětem, které se mi jeví jako čistá niternost bez účinnosti: je to kvalita jako jiné kvality tohoto „nitra“, něco, co lze přirovnat k citlivému filmu v temné komoře fotografického přístroje. Pokud způsobuji, že druhý existuje, chápu sebe jako svobodný zdroj poznání, jež má druhý o mně, a druhý se mi jeví, jako by byl *afikován* ve svém bytí tímto poznáním, jež má o mém bytí, pokud jsem ho *afikoval* charakterem druhého. Toto poznání dostává tedy *subjektivní* charakter v novém smyslu „relativna“, neboť ve dvojici subjekt–objekt zůstává jako kvalita, jež je v *relaci* s bytím druhého, kterou jsem je afikoval. Už se mne *nedotýká*: je to *můj* obraz v něm. Subjektivita se degradovala v niternost, svobodné vědomí v pouhou nepřítomnost principů, možnosti kvality a poznání – jímž mě druhý zasahuje v mém bytí –, v pouhý *můj* obraz ve „vědomí“ druhého. Stud motivuje reakci, která jej překonává a potlačuje, pokud v sobě obsahuje implicitní a netematizované pochopení pro možnost subjektu, jehož jsem objektem, být předmětem. Toto pochopení není nic jiného než vědomí o tom, že „jsem sám sebou“, to jest mé posílení ipseity. Ve struktuře „stydím se za sebe“, stud předpokládá *já*-předmět pro druhého, ale i ipseitu, která se stydí a kterou jen nedokonale vyjadřuje *já*, jak je v této struktuře obsaženo. Stud je jednotné uchopení tří dimenzí: „*Já* se stydím za sebe před *druhým*.“

Zmizí-li některá z těchto dimenzí, zmizí i stud. Kdybych však pojal za subjekt anonymní „ono se“, před kterým se stydím a které se nemůže stát předmětem, aniž by se neroztříštilo do mnohosti druhých, kladu-li je jako absolutní jednotu subjektu, jenž se v žádném

případě nemůže stát předmětem, pak tím kladu věčnost svého bytí jakožto předmětu a dávám trvalost svému studu. To je stud před bohem, stud, který je uznáním mého zpředmětnění vůči subjektu, který se nikdy nemůže změnit v objekt; současně však *realizují své zpředmětnění v absolutnu* a hypostazuji je: kladení boha provází zvěčnění mé předmětovosti, své bytí předmětem pro boha dokonce považují za reálnější než své bytí-pro-sebe; existují v odcizení a svým vnějškem si nechávám diktovat, co mám být. To je původ strachu před bohem. Černé mše, profanace hostií, démonická spojení apod. jsou vesměs snahy dát absolutnímu subjektu charakter předmětu. Chci-li zlo pro zlo, snažím se hledět na božskou transcendenci – jejíž dobro je vlastní možností – jako na pouhou danou transcendenci, kterou překonávám ke zlu. Proto „působím bohu bolest“, „urážím ho“ atd. Tyto pokusy v sobě obsahují rozpor a jsou navždy odsouzeny k nezdaru, protože implikují absolutní *uznání* boha jako subjektu, který nemůže být objektem.

Ani pýcha nevyklučuje původní stud. Pýcha vyvstává právě na půdě základního studu neboli toho studu, že jsem předmětem. Je to dvojnásobný pocit: v pýše uznávám druhého jako subjekt, skrze který je mé bytí zpředmětněno, ale uznávám i sebe sama jako odpovědného za svou předmětovost: kladu důraz na svou odpovědnost a беру ji na sebe. V jistém smyslu je proto pýcha především resignací: abych mohl být hrdý na to, že *jsem toto*, musím se napřed resignovaně smířit s tím, že *budu jen toto*. Jde proto o první reakci na stud a tato reakce je úniková a neupřímná, neboť se pokouším si namluvit, že svým zpředmětněním *afikuji* druhého, aniž přestávám považovat druhého za subjekt. Existují, stručně řečeno, dva autentické postoje: buď uznávám druhého jako subjekt, jehož prostřednictvím přicházím ke své předmětovosti, což je stud, nebo se chápu jako svobodný projekt, jímž druhý dostává bytí druhého, což je pýcha neboli stvrzení mé svobody vůči druhému jako objektu. Pýcha – nebo ješitnost – je ale nevyvážený a neupřímný cit. V ješitnosti se snažím působit na druhého jakožto předmět; druhý mě konstituuje jako předmět a přiznává mi určitou krásu, určitou sílu nebo ducha, a já se toho – jakoby zpětně – snažím využít, abych ho pasivně afikoval citem obdivu nebo lásky. Kromě toho však od druhého požadují, aby tento cit (jenž je náhradou za to, že jsem předmětem) pociťoval jako subjekt, to jest jako svobodu. To je totiž jediný způsob, jak mé síle nebo kráse

propůjčit absolutní předmětnost. Cit, který požadují od druhého, tedy v sobě obsahuje rozpor, protože jím musím afikovat druhého jako svobodný subjekt. Tento cit je pociťován na způsob neupřímnosti a jeho vnitřní rozvíjení vede k rozkladu. Abych mohl plně prožívat své bytí předmětem, jež přijímám, snažím si ho přisvojit *jako předmět*; a protože klíčem k němu je druhý, pokouším se zmocnit druhého, aby mi vydal tajemství mého bytí. Ješitnost mě žene k tomu, abych se zmocnil druhého, konstituoval ho jako předmět, v nitru ho prohledal a mohl tam odkryt své vlastní zpředmětnění. Ale to je totéž, jako bych zabíjel slepici snášejíci zlatá vejce. Konstituují-li druhého jako předmět, konstituují sebe jako obraz v nitru druhého jakožto předmětu; odtud rozčarování, jež přináší ješitnost: v tomto obraze, kterého jsem se chtěl zmocnit, abych ho znovu uchopil a slil se svým bytím, *už nepoznávám* sebe sama a chť nechť ho musím přisoudit druhému jako jednu z jeho subjektivních kvalit. Vysvobozen proti své vůli ze svého zpředmětnění, zůstávám vůči druhému–předmětu sám ve své nequalifikovatelné ipseitě, kterou mám být, aniž kdy mohu být zproštěn své funkce.

Strach, stud a pýcha jsou tedy mými původními reakcemi, jež jsou jen rozmanitými způsoby, jimiž uznávám druhého jako nedosažitelný subjekt a v nichž je obsaženo pochopení mé ipseity, která mi může a musí posloužit jako podnět ke konstituování druhého jako předmětu.

Druhý jako předmět, který se mi náhle objevuje, vůbec nezůstává pouhou objektivní abstrakcí. Vynořuje se přede mnou se svými specifickými významy. Není pouze předmětem, jehož svoboda je kvalitou jako transcendovaná transcendence. Je také „rozzlobený“ nebo „veselý“ a „pozorný“, nebo „sympatický“ či „nesympatický“, je „lakomý“, „popudlivý“ apod. Když si totiž uvědomuji sebe sama, dávám existovat druhému jako předmětu uprostřed světa. Uznávám jeho transcendenci, ne však jako překonávající transcendenci, nýbrž jako transcendenci transcendovanou. Jeví se tedy jako překonání prostředků k určitým cílům, a to právě potud, pokud já jednotným projektem sebe sama překonávám tyto cíle, tyto prostředky i toto překonání prostředků druhým, který rovněž naplňuje své cíle. Sama sebe totiž nechápu abstraktně jako čistou možnost být sebou samým, nýbrž prožívám svou ipseitu v konkrétním projektu k tomuto cíli: neexistuji jinak než jako *angažovaný*, a jen tak si uvědo-

muji bytí. Druhého jako předmět proto uchopuji jen při konkrétním a *angažovaném* překonávání jeho transcendence. Naopak angažování druhého, které je jeho způsobem bytí, se mi jeví, pokud je transcendováno mou transcendencí, jako *reálné* angažování, jako *zapuštění kořenů*. Pokud tedy existují *pro-sebe*, mé „angažování“ v určité situaci je třeba chápat v tom smyslu, v jakém se říká: „zadal jsem se už s někým“, „zavázal jsem se vrátit tyto peníze“ atd. A tento závazek charakterizuje právě druhého jako subjekt, protože je takový, jaký jsem já, je to jiné já. Tento zpředmětněný závazek se však degraduje, jakmile uchopím druhého jako předmět, a stane se závazkem–předmětem v tom smyslu, jak se říká: „nůž je hluboko v ráně“, „vojsko se ocitlo v soutěsce“. Neboť bytí-uprostřed-světa, které přichází k druhému *mým prostřednictvím*, je reálné bytí. Nejde vůbec o pouhou subjektivní nutnost, jež mi umožňuje poznat ho jako existujícího uprostřed světa. Na druhé straně však přesto druhý není v tomto světě ztracen. Skrze mne se totiž ztrácí ve světě, který je mým světem, prostě proto, že druhý je pro mne někým, kým nemám být, že ho udržuji vně sebe jako realitu pouze pozorovanou a překonanou k mým vlastním cílům. Předmětovost proto není pouhou refrakcí druhého při průchodu mým vědomím, nýbrž přichází k druhému skrze mne jako reálná kvalifikace: dávám být druhému uprostřed světa. Reálným charakteristickým rysem druhého, který chápu, je bytí v situaci: já organizuji druhého ve světě, zatímco druhý organizuje svět k sobě samému, chápu druhého jako objektivní jednotu prostředků a překážek. Již ve druhé části tohoto díla jsme vyložili,⁴³ že soubor prostředků je přesným korelátém mých možností. Poněvadž *jsem* svými možnostmi, řád prostředků ve světě je obrazem mých možností promítnutým do bytí mých možností v sobě, totiž toho, co jsem. Tento světský obraz však nikdy nedokážu dešifrovat a jen se mu jednáním přizpůsobuji. Druhý, pokud je subjektem, je podobně *angažován ve svém obraze*. Chápu-li ale druhého jako předmět, pak pozoruji tento obraz světa: druhý se stává prostředkem, který je určen svým vztahem k jiným prostředkům, je z řádu *mých* prostředků, obsaženého v tom řádu, který jsem prostředkům vnutil. Uchopit druhého znamená pochopit

⁴³ 2. část, kap. III, § III.

tento obsažený řád a vztáhnout jej k ústřední absenci čili „interioritě“; definovat tuto absenci jako ztuhlé odtékání předmětů *mého* světa k nějakému určitému předmětu *mého* universa. Směr tohoto odtékání udávají tyto předměty samy: je to příhodnost kladiva a hřebíků, dláta a mramoru, pokud tuto příhodnost překonávám, aniž bych byl jejím základem, určujícím směr tohoto odtékání uvnitř světa. Svět mi tedy dává na vědomí druhý ve své celistvosti a jakožto celistvost. Dává jej sice na vědomí dvojznačným způsobem, ale to proto, že řád světa orientovaný k druhému chápu jako nerozlišenou celistvost, na jejímž pozadí se vyjevují některé explicitní struktury. Jestliže bych byl schopen vysvětlit všechny prostředkové souvislosti, jež jsou obráceny k druhému, kdybych dovedl postihnout nejen pozici, kterou zaujímají hřebíky a kladivo v souboru prostředků, nýbrž i ulici, město, národ apod., pak bych vyčerpávajícím způsobem jasně uchopil bytí druhého jako předmětu. Mýlím-li se, pokud jde o záměr druhého, není to zdaleka z toho důvodu, že vztahuji jeho gesto k nedosažitelné subjektivitě: tato subjektivita v sobě a pro sebe je nesouměřitelná s gestem, protože je nepřekonatelnou transcendencí pro sebe. Je to proto, že organizuji celý svět kolem tohoto gesta docela jinak, než je fakticky organizován. A tedy jen proto, že druhý se mi jeví jako objekt, je mi zásadně dán jako celistvost a prostupuje celým světem jako světská síla k syntetické organizaci tohoto světa. Nemohu však vysvětlit tuto syntetickou organizaci právě tak, jako nemohu vysvětlit svět sám, pokud je *mým* světem. Rozdíl mezi druhým jako subjektem, tj. druhým jakožto bytím-pro-sebe, a druhým jako objektem není rozdílem mezi celkem a částí nebo toho, co je skryté a odhalené: druhý jako objekt je zásadně celek, který je koextenzivní se subjektivní celistvostí; skryto není nic, neboť předměty odkazují na jiné předměty, a já mohu rozmnožovat do nekonečna své poznání druhého tím, že budu vyjasňovat jeho vztahy k jiným prostředkům světa; *ideálem poznávání* druhého je vyčerpávající vysvětlení směru, jímž svět odtéká. Zásadní rozdíl mezi druhým jako subjektem a druhým jako objektem je výlučně v tom, že druhý jako subjekt nemůže být poznán, ani jako takový uchopen: neexistuje problém poznání druhého jakožto subjektu, předměty ve světě neodkazují k jeho subjektivitě; vztahují se výlučně k jeho zpředmětnění ve světle jakožto smyslu onoho odtékání světa, avšak tento smysl je překonán k mé

ipseitě. Přítomnost druhého jako to, co mi dává mou předmětovost, zakouším jako celistvost–subjekt; a jestliže se obracím k této přítomnosti, abych ji uchopil, znovu chápu druhého jako celistvost: jako celistvost–objekt, která je koextenzivní s celistvostí světa. Toto pochopení se odehrává naráz: k druhému jako objektu přicházím ze světa. Vždy jsou to však jen zvláštní vztahy, které se rýsují jako výrazné tvary na pozadí světa. Kolem tohoto neznámého čtoucího muže v metru je přítomen celý svět. V jeho bytí jej definuje pouze jeho tělo jako předmět ve světě, nýbrž i jeho průkaz totožnosti, směr vlaku podzemní dráhy, do něhož nastoupil, prsten na ruce. Ale nikoli jako *znaky* toho, co jest, neboť toto chápání znaku by nás přivedlo k subjektivitě, které nemohu rozumět a o níž vlastně není nic, poněvadž je tím, čím není, a není, čím jest, nýbrž jako reálné charakteristiky jeho bytí. *Vím-li, že jest* ve světě, ve Francii, v Paříži, a právě čte, pak – protože jsem neviděl jeho průkaz totožnosti – mohu pouze *předpokládat*, že to je cizinec (to znamená: předpokládat, že je pod kontrolou, že je zanesen na nějakém seznamu na prefektuře, že je třeba mluvit s ním holandsky, italsky, chci-li, aby se nějak projevil, že mezinárodní korespondence k němu dochází takovou a takovou cestou a že dopisy mají takové a takové razítko atd.). Tento průkaz totožnosti je mi však z principu dán ve světě. Neuniká mi – jakmile byl vytvořen, má existovat pro mne. Existuje však v implicitním stavu stejně jako každý bod kruhu, který vidím jako hotový tvar; bylo třeba změnit přítomnou celistvost mých vztahů ke světu, aby se vyjevil jako výslovně *toto* na pozadí universa. Stejně tak i hněv druhého jakožto objektu, projevuující se výkřiky, dupáním a výhružnými gesty, není *znakem* subjektivní a skryté zuřivosti, pouze odkazuje k jiným gestům a jiným výkřikům. Definuje druhého, *je* druhým. Zajisté se mohu mýlit a považovat za hněv něco, co bylo jen předstíraným podrážděním. Mohu se však mýlit jen vzhledem k jiným gestům a činům objektivně uchopitelným: mýlím se, považuji-li pohyb ruky za *reálný záměr* udeřit. Mýlím se, jestliže ho interpretuji s ohledem na nějaký objektivně konstatovatelný čin, k němuž nedošlo. Objektivně uchopený hněv je dispozice světa kolem nitrosvětské přítomnosti–nepřítomnosti. Znamená to, že musíme dát za pravdu behavioristům? Nikoli. Behavioristé vykládají chování člověka na základě jeho situace, ale zapomněli na jeho hlavní charakteristiku, jíž je transcendovaná

transcendence. Druhý je objektem, který nelze omezit na něho samotného, je tím objektem, jemuž lze porozumět pouze na základě jeho cíle. Kladivo a pile rozumíme obdobně na základě jejich funkce, a tedy jejich cíle. Avšak proto, že kladivo a pila už jsou zlidštěny. Mohu je pochopit jen ze vztahu k určitému uspořádání prostředků, jehož ohniskem je druhý, neboť jsou součástí určité souvislosti, překonané jako celek k určitému cíli, který zase transcenduji já. Lze-li druhého přirovnat ke stroji, pak jen potud, pokud stroj jako lidský fakt nese již stopu transcendované transcendence, pokud stavy v přádelně lze vysvětlit jen vyrobeným tkanivem; behavioristické hledisko je třeba převrátit, ale při tomto převrácení zůstane předmětovost druhého nedotčena, poněvadž fakt, že druhého nelze definovat jinak než celkovou organizací světa a že je klíčem k pochopení této organizace, je primární objektivní fakt, ať už ho nazveme s francouzskými psychology „významem“ nebo v souladu s fenomenology „intencí“, podle Heideggera „transcendencí“ či podle gestaltistů „tvarem“. Vracím-li se tedy ze světa k druhému, abych ho vymezil, nesmíme tomu rozumět tak, že svět mě naučil rozumět druhému, nýbrž je tomu tak proto, že objekt–druhý není nic než autonomní a nitrosvětský střed referencí *mého* světa. Objektivní strach, který můžeme pocítit, uvidíme-li druhého jako objekt, není souhrnem fyziologických symptomů zmatku, které pozorujeme nebo můžeme zaměřit sfgmografem nebo stetoskopem: strach je útěk, je to mizení. A tyto fenomény nepředstupují před námi jako pouhá řada *gest*, nýbrž jako transcendovaná transcendence: útěk nebo mizení není jen tento zběsilý úprk trním ani tvrdý pád na kamennou dlažbu, nýbrž je naprostým rozvrácením oné organizace prostředků, jejímž středem byl druhý. Prchající voják měl ještě před chvílí druhého–nepřítele před svou hlavní. Vzdálenost od nepřítele k němu byla dráha jeho kulky a i já jsem mohl uchopit a transcendovat tuto vzdálenost jako distanci, organizující se kolem centra „voják“. Ten však nyní odhodil pušku do příkopu a prchá pryč. Okamžitě je obklopen přítomností nepřítele, který na něj doléhá ze všech stran: nepřítel, jehož zadržovala dráha kulky, se na něho okamžitě vrhá, jakmile tato dráha zmizí; zázemí, které hájil a o něž se opíral jako o zeď, se náhle otáčí, rozvírá se jako vějíř, stává se předpolím, horizontem, v němž se prchající může ukrýt. Toto vše objektivně konstatuji a právě to chápu jako *strach*. Strach není nic jiného

než magické chování snaží se zařikáváním sprovodit ze světa děsivé předměty, jež nedokážeme zadržet.⁴⁴ Strach chápeme skrze jeho účinky, neboť se nám dává jako nový druh nitrosvětského odtě-kání světa: jako přechod světa k magickému druhu existence.

Musíme však mít stále na paměti, že druhý je pro mne kvalifikova-ným objektem jen potud, pokud tím objektem mohou být pro něho. Objektivuje se jako neindividualizovaný dílec anonymního „ono“ anebo jako „nepřítomný“, představovaný jen svými dopisy a zprávami, či jako fakticky přítomný *tento* člověk, a to podle toho, zda já sám jsem pro něho částí „ono“, „drahým nepřítomným“ nebo tímto konkrétním člověkem. O druhu objektivace druhého a o jeho kvali-tách rozhoduje současně moje i jeho situace ve světě, tj. souvislosti prostředků, jak je každý organizujeme, a různá konkrétní *toto*, jež se jednomu i druhému jeví na pozadí světa. To vše nás vede k fakticitě. Neboť právě moje fakticita a fakticita druhého rozhodují o tom, zda druhý může *vidět mě* a zda já mohu vidět *tohoto* druhého. Problém fakticity však vybočuje z rámce tohoto obecného výkladu, a proto se k němu vrátíme v příští kapitole.

Přítomnost druhého tedy zakouším jako kvazi-totalitu subjektů ve svém bytí předmětem pro druhého a na pozadí této totality pak mohu zakoušet i přítomnost konkrétního subjektu, aniž bych ovšem byl s to blíže jej určit jako *tohoto* druhého. Má obranná reakce na mé zpředmětnění dává vystupovat druhému přede mnou jako *takovému* a *takovému* objektu. Jako takový se mi jeví jako *tento člověk zde*, což znamená, že jeho subjektivní kvazi-totalita se rozpadá a stává se to-talitou–objektem, která má stejnou extenzi jako totalita světa. Tato totalita se mi odhaluje, aniž by odkazovala k subjektivitě druhého: vztah druhého jakožto subjektu k druhému jakožto objektu není v žádném případě srovnatelný se vztahem, který běžně chápeme jako vztah nějakého fyzikálního objektu k objektu vnímání. Druhý–ob-jekt se mi odhaluje v tom, co *jest*, odkazuje pouze k sobě samému. Avšak druhý jakožto objekt je takový, jak se mi jeví v rovině před-mětovosti vůbec a ve svém bytí předmětem; je nemyslitelné, že bych jakoukoli znalost, kterou o něm mám, mohl vztahovat k jeho subjek-

tivitě, kterou zakouším skrze pohled. Druhý–objekt není nic než předmět, avšak ve svém uchopení druhého jakožto předmětu chápu rovněž to, že bych jej vždy a z principu mohl *zakoušet* jinak, jestliže bych se přesunul do jiné roviny bytí; toto porozumění je konstituová-no na jedné straně *věděním* o mých minulých zkušenostech, což, jak jsme již viděli, je čistá minulost (mimo dosah a kterou být mám) to-hoto prožitku, a na druhé straně implicitním chápáním dialektiky ji-ného: jiný je právě ten, jímž si dávám nebýt. Avšak i když se ho na okamžik zbavuji a unikám mu, je kolem něj ustavičně možnost, že by si mohl *dát být* jiným. Přitom však je tato možnost, kterou cítím skrze určitou tíseň a nátlak a která dává onen specifický ráz mému postoji vůči druhému jako objektu, ve vlastním smyslu *nemyslitelná*: za prvé proto, že nejsem s to chápat možnosti, které nejsou *mými* možnostmi, a protože nemohu uchopit transcendenci, pokud ji ne-transcenduji, to jest, pokud ji nechápu jako transcendenci transcen-dovanou; a konečně proto, že tato tušená možnost není možností dru-hého jakožto předmětu: možnosti druhého jako objektu jsou mrtvé možnosti, jež odkazují na jiné objektivní aspekty druhého. Vlastní možnost uchopit sebe jako předmět, který je možností druhého jako subjektu, je pro mne v tomto okamžiku možností nikoho: je absolut-ní možností vynoření se druhého–subjektu na půdě absolutního zni-čení druhého jako objektu, druhého jako subjektu, jehož zakouším skrze svou předmětovost pro něho. Druhý jako objekt je tedy výbuš-ným prostředkem, kterým obezřetně manipuluji, neboť kolem něho neustále pocijuji stálou možnost, že bude přiveden k explozi, a tímto výbuchem prožiji útěk světa pryč ode mne a odcizení svého bytí. Soustavně tedy usiluji o to, abych druhého zadržel v jeho předměto-vosti, takže moje vztahy k druhému jako objektu jsou v podstatě léč-ky, jež ho mají donutit, aby zůstal předmětem. Stačí však jediný po-hled druhého a všechny tyto úskoky se zhroutí a já znovu zakouším předpodstatnění druhého. Přecházím tedy mezi takovým předpod-statněním a degradací, jedno mě vrhá k druhému, takže si nemohu utvořit souhrnný názor na oba tyto způsoby bytí druhého, protože každý dostičuje sám sobě a odkazuju sám k sobě, ani nejsem s to jednoho z nich se pevně držet, protože každý postrádá stabilitu a hroutí se, aby na jeho troskách vyvstal druhý: jen mrtví mohou být neustále objekty, aniž se kdy stanou subjekty, neboť smrtí se neztrácí

⁴⁴ Srv. J.-P. Sartre, *Nástin teorie emocí* (1938), in: *Vědomí a existence*, Praha 2006, str. 53–101.

objektivita ve světě, všichni mrtví jsou zde, ve světě kolem nás. Smrtí však ztrácejí jakoukoli možnost vyjevit se druhému jako subjekt.

V této fázi našeho zkoumání, kdy jsme už vysvětlili podstatné struktury bytí-pro-druhého, jsme přirozeně v pokušení položit tuto metafyzickou otázku: „Proč existují druhí?“ Viděli jsme, že existence druhých není důsledek, vyplývající z ontologické struktury bytí pro sebe. Jde nepochybně o primární událost, avšak *metafyzického řádu*, takže spadá do kontingence bytí. V souvislosti s těmito metafyzickými existencemi se potom klade zásadní otázka *proč*.

Víme sice, že odpověď na otázku „proč“ nás nevyhnutelně dovede k původní kontingenci, ale zbývá prokázat, že zkoumaný metafyzický fenomén je neredukovatelnou kontingencí. Ontologie by se v tomto smyslu mohla jevit jako vyjasňování bytostných struktur existujícího, pojatého jako celistvost, avšak my ji budeme definovat spíše jako problematizování existence existujícího. Vzhledem k absolutní kontingenci všeho existujícího se nám zdá nepochybné, že každou metafyziku musí dovršit bezprostřední názor kontingence, „toto jest“.

Lze položit otázku o existenci druhých? Je tato existence neredukovatelným faktem nebo musí být odvozena z nějaké základní kontingence? Tyto předběžné otázky můžeme zase my položit metafyzikovi, který se dotazuje na existenci druhých.

Prozkoumejme blíže možnost metafyzické otázky. Především se nám zdá, že bytí-pro-druhého představuje třetí ek-stasi bytí pro sebe. První ek-stase je totiž třírozměrný projekt bytí pro sebe k bytí, jímž má být na způsob nebýt jím. První ek-stase je první trhlinou, nicováním, jímž má být bytí pro sebe, vyproštěním bytí pro sebe ze všeho, čím je, pokud je toto vyprošťování konstitutivním prvkem jeho bytí. Druhá ek-stase neboli ek-stase reflexivní je vyproštěním z tohoto vyproštění. Reflexivní štěpení odpovídá marnému úsilí zaujmout stanovisko k nicování, jímž má být bytí pro sebe, aby se toto nicování jako jednoduše daný fenomén stalo nicováním, *kteřé jest*. Reflexe se však současně chce zmocnit toho vyproštění, na něž se pokouší dívat jako na pouhou danost, ujišťujíc sebe, že *je* tímto nicováním, které je. Rozpor je očividný: abych si mohl uvědomit svou transcendenci, musel bych ji transcendovat. Moje vlastní transcendence však může pouze transcendovat, neboť touto transcendencí *jsem*, takže ji nemohu použít k tomu, abych ji konstituoval jako transcendovanou trans-

cedenci: jsem odsouzen k tomu, abych byl neustále svým vlastním nicováním. Reflexe – stručně řečeno – *je* reflexivno. Reflexivní nicování jde však mnohem dál než nicování čistého bytí-pro-sebe jako prostého vědomí sebe sama. Ve vědomí sebe sama nedokážou oba póly duality „odrážející–odražené“ vystupovat odloučeně, takže se dualita stále ztrácí a jeden člen *přechází* do druhého. U reflexe je však tomu jinak, protože reflektované a reflexivní tíhnou k nezávislosti a *nic*, jež je odděluje, je rozlučuje hlouběji než nicota, kterou má být bytí pro sebe a která dělí odražené od odrážejícího. Nicméně ani reflexivní, ani reflektované nemohou ze sebe vylučovat tuto oddělující nicotu, není-li reflexe autonomní bytí pro sebe obracející se k reflektovanému: to by totiž znamenalo, že předpokládám vnější negaci jako předchůdnou podmínku negace vnitřní. Reflexe by nemohla existovat, kdyby nebyla skrz naskrz *bytím*, které má být svou vlastní nicotou. Reflexivní ek-stase je proto na cestě k ještě mnohem radikálnější ek-stasi, na cestě k bytí-pro-druhého. Nejzazším cílem nicování, a tedy ideálním pólem, by totiž musela být vnější negace, tj. rozštěpení o sobě čili prostorová lhostejná exteriorita. Tři ek-stase, jež jsme uvedli, se řadí vůči této vnější negaci v pořadí, jež jsme vložili, avšak nedosáhnou jí, a tato negace zůstane zásadně v ideálu: bytí pro sebe totiž nemůže od sebe vůči žádnému bytí realizovat negaci, která by byla v sobě, protože v tom okamžiku by přestalo být bytím pro sebe. Konstitutivní negace bytí-pro-druhého je proto *vnitřní negací*, tj. nicováním, jímž má být bytí pro sebe, i reflexivním nicováním. Tady však štěpení zasahuje samu negaci: nejenže negace zdvojuje bytí na odrážející a odražené a dvojici odražené–odrážející dále do dvojice (odražené–odrážející) odražené a (odrážené–odrážející) odrážející, nýbrž negace se štěpí ve dvě vnitřní a inverzní negace, z nichž každá je negací interiority, a přesto každá je od druhé odloučena neuchopitelnou nicotou exteriority. Každá z těchto negací se však plně vyčerpává popíráním toho, že bytí pro sebe je jiné a plně angažované v tomto bytí, kterým má být, takže již sama nemůže popírat, že je negací inverzní. Objevuje se tu najednou *danost*, a to nikoli jako výsledek identity bytí v sobě, nýbrž jako jakýsi prelud exteriority, jakou žádná z negací nemá být a jež je přece odděluje. S náznakem této záporné inverze jsme se již setkali, když jsme se zabývali reflexivním bytím. Zde již shledáváme počátek této negativní inverze v reflexivním bytí. Reflexivita jakožto svědek je totiž ve

svém bytí hluboce zasažena svou reflexivitou, a proto – v té míře, v níž si dává být reflexivitou – nechce být reflektovaným. A naopak: reflektované je vědomí sebe jakožto reflektované vědomí toho či onoho transcendentního fenoménu. V tomto smyslu nechce být reflektujícím, poněvadž všechno vědomí se definuje svou negativitou. Tato tendence k dvojí roztržce je ovšem zadržena a zdušena tím, že vzdor tomu všemu mělo být reflektující reflektovaným a reflektované reflektujícím. Dvojí negace se vytrácela. Naproti tomu u třetí ek-stase se setkáváme s výrazným reflexivním rozštěpením. Důsledky jsou nečekané, poněvadž negace jsou uskutečňovány v interioritě, ani druhý, ani já sám se nemůžeme jeden k druhému dostat zvnějšku. Musí proto existovat *bytí* „já-druzí“, jež má být vzájemným štěpením bytí-pro-druhé, právě tak jako „reflektující–reflektované“ je bytím, jež má být svou vlastní nicotou, a to znamená, že moje ipseita a ipseita druhých jsou strukturami stejné celistvosti bytí. Zdá se tedy, že Hegel má pravdu: hledisko totality je hlediskem bytí, je *pravým* hlediskem. Zdá se, jako by moji ipseitu vůči ipseitě druhého vytvářel a udržoval celek, který vede do krajnosti své vlastní znicotnění; bytí-pro-druhé se zdá být prodloužením čistého reflexivního štěpení. V tomto smyslu se zdá, jako by druzí a já sám jsme podávali svědectví o marném úsilí totality pro sebe znovu se uchopit a zahrnout do sebe to, čím *má být* v čistém a jednoduchém způsobu bytí pro sebe: snaha uchopit se jako předmět, která je zde dovedena do krajnosti, to jest až za reflexivní rozštěpení, by vedla k inverznímu výsledku vzhledem k cíli, k němuž se tato totalita projektovala: svou snahou být vědomím sebe by se totalita pro sebe konstituovala vůči *já* jakožto vědomí sebe, které nemá být tím *já*, jehož je vědomím; a naopak, *já*-objekt by musel – aby mohl *být* – zakoušet sebe jako *byvší* pro vědomí a vědomím, jímž má nebýt, chce-li být. Takto by se zrodilo schisma bytí pro daného a toto dichotomické dělení by se opakovalo do nekonečna, aby konstituovalo *mnohá* vědomí jako částičky radikálního tříštění. *Jiní* by existovali jako následek nezdaru, který by byl v obráceném poměru k nezdaru reflexe. Jestliže se totiž nedokážu v reflexi uchopit jako předmět, nýbrž jen jako kvazi-objekt, je to proto, že jsem tím objektem, který chci uchopit; mám být nicotou, jež mě dělí ode mne samého: nemohu uniknout své ipseitě ani zaujmout stanovisko vůči sobě samému; proto se mi nedaří realizovat sama sebe jako bytí ani se uchopit ve formě „toto zde jest“. Získává-

ni sebe se setkává s nez darem proto, že dosahující je samo dosahovaným. V bytí-pro-druhé je naopak rozdvouzení dotaženo k nejzazší hranici a odražené (odraz–odrážející) se radikálně liší od odrážejícího (odraz–odrážející), a proto pro ně nemůže být objektem. V tomto případě však získávání sebe ztroskotává, protože dosahované není dosahujícím. Totalita, která není, čím jest, jsouc tím, čím není, by tedy radikální snahou vytrhnout se ze sebe vytvořila všude své bytí jakožto „jinde“, mihotání roztržité totality bytí v sobě, stále někde jinde a stále v odstupu, nikdy v sobě, a přesto stále přidržované u bytí setrvalým tříštěním této totality – tak nějak by vypadalo bytí jiných a bytí mne samého jakožto jiného.

Na druhé straně druhý od sebe popírá, že by byl mnou, a činí tak *současně* s mým negováním mne samého. Tyto dvě negace jsou stejně nepostradatelné k bytí-pro-druhé, ačkoli se nedají sjednotit žádnou syntézou. Nikoli proto, že by se od prvopočátku oddělovala nicota exteriority, nýbrž spíše proto, že bytí v sobě by každou negaci chápalo ve vztahu k druhé, proto, že ani jedna z nich *není* tou druhou, aniž by jí měla nebýt. Zde je cosi jako krajní mez bytí pro sebe, která vychází z něho samého, avšak jako mez je nezávislá: znovu se tu setkáváme s tím, co nazýváme *fakticitou*, a nedokážeme si ani představit, jak by totalita, o níž jsme před chvílí mluvili, mohla v samém nitru nejradikálnějšího vytrhování produkovat ve svém bytí nicotu, kterou tato totalita nemá být. Zdá se totiž, jako by se do této totality vsunula nicota, aby ji rozbila, jako se nebytí v Leukippově atomismu vsunulo do totality parmenidovského bytí, aby ji roztržilo v atomy. Nicota tedy představuje negaci veškeré syntetické totality, z níž by někdo mohl vycházet a tvrdit, že chápe pluralitu individuálních vědomí. Nelze pochybovat o tom, že nicota je nepostižitelná, protože ji nevytváří ani druhý, ani já sám, ani prostředník, neboť jsme už zjistili, že jednotlivá vědomí zakoušejí jedno druhé bez zprostředkovatele. Kamkoli pohlédneme, nacházíme jako předmět jedině prostou negaci interiority. Navzdory tomu je však nicota zde, v neredukovatelném faktu, že existuje *dualita* negací. Není sice *základem* mnohosti vědomí, neboť kdyby existovala dříve než tato mnohost, znemožňovala by jakékoli *bytí-pro-druhé*: naopak je třeba chápat ji jako výraz této mnohosti: objevuje se spolu s ní. Neexistuje-li však *nic*, co ji mohlo zakládat – ani jednotlivé vědomí, ani totalita roztržité v individuální vědomí –, zdá se být čistou a ne-

redukovatelnou kontingencí, jako fakt, že *nemohu ze sebe popírat druhého, aby druhý existoval, nýbrž je ještě třeba, aby mě ze sebe popíral i druhý současně s mou vlastní negací*. Nicota je *fakticitá* bytí-pro-druhého.

Docházíme tedy k tomuto rozpornému závěru: bytí-pro-druhého může být, jen když je jakožto *byvší* skrze totalitu, jež mizí, aby se toto bytí vynořilo, a to by nás vedlo k postulování existence a *pathosu ducha*. Na druhé straně toto bytí-pro-druhého může existovat, jen když obsahuje neuchopitelné ne-bytí exteriority, jež nemůže vytvořit ani zakládat žádná totalita, i kdyby jí byl *duch*. Existence plurality vědomí nemůže v jistém smyslu být primárním faktem a odkazuje nás primárnímu faktu vytržení ze sebe sama, který by byl faktem *ducha*. A takto by bylo možné odpovědět na metafyzickou otázku: „Proč existují jednotlivá vědomí?“ Fakticitá této mnohosti vědomí se však zdá v jiném smyslu neredukovatelná; zkoumáme-li *ducha* z hlediska *faktu* plurality, rozplývá se. Metafyzická otázka už pak nemá smysl: setkali jsme se se základní kontingencí a nemůžeme odpovědět jinak: „tak to jest“. Původní ek-stase se prohlubuje: zdá se, že nicotě nelze přiznat nic. Bytí pro sebe se nám ukázalo jako bytí, které existuje potud, pokud není, co je, a je, co není. Ek-statická totalita *ducha* není jednoduše detotalizovanou totalitou, nýbrž se nám jeví jako roztržité bytí, o němž nelze říci, ani že existuje, ani že neexistuje. Náš popis nám tedy umožnil splnit předběžné podmínky, jež jsme vytyčili pro jakoukoli teorii existence druhého: mnohost individuálních vědomí se nám jeví jako *syntéza*, a nikoli jako *soubor*; jde však o syntézu, jejíž totalita je nepochopitelná.

Znamená to, že tento antinomický charakter totality je sám neredukovatelný? Nebo ho dokážeme odstranit, postavíme-li se na vyšší rovinu? Je třeba uznat, že *duch* je bytí, které *je a není* stejné, jako když jsme řekli, že bytí pro sebe je, co není, a není, co je? Tato otázka nedává smysl. Předpokládala by totiž, že máme možnost *zaujmout perspektivu* vzhledem k totalitě, tj. zkoumat ji *zvnějšku*. To ale není možné právě proto, že já existuji na půdě této totality a pouze potud, pokud jsem v ní angažován. Žádné vědomí, byť i to bylo vědomí boha, nedokáže „uvidět rub“, tj. nedokáže postihnout totalitu jako takovou. Je-li Bůh vědomím, tvoří integrující část totality. Je-li však svou povahou bytím *mimo a nad vědomím*, tedy bytím v sobě, jež je základem sobě samému, pak se mu totalita může jevit

jen jako *objekt*, takže by mu chyběl vnitřní rozklad jakožto subjektivní úsilí opětovného uchopení sebe sama nebo *subjektu*. Z toho plyne, že *není* konkrétním subjektem a totalitu může jen zakoušet, nikoli poznávat. Jakékoli stanovisko k totalitě je tedy nepochopitelné: totalita nemá „vnějšek“ a sama otázka po smyslu jejího „*rubu*“ ztrácí jakýkoli význam. Zde už nelze jít dál.

Dospěli jsme tak k cíli tohoto výkladu. Poznali jsme, že existenci druhého zakoušíme evidentně ve faktu a prostřednictvím faktu naší *předmětovosti*. Viděli jsme také, že na své vlastní odcizení pro druhého reagují tak, že uchopují druhého jako předmět. Druzí tedy pro mne mohou existovat ve dvou formách: zakouším-li je s evidencí, chybí mi jejich poznání; poznávám-li druhého, působím-li na něho, zmocňuji se jen jeho bytí-objektu a jeho pravděpodobné existence ve světě; mezi oběma těmito formami není žádná syntéza možná. Ale zde *nesmíme* zůstat stát: předmět, jímž je druhý pro mne, a předmět, jímž jsem pro druhého, se manifestují jako *těla*. Co je tedy mé tělo? A co je tělo druhého?

Druhá kapitola Tělo

Problém těla a jeho vztahů k vědomí často zatemňuje fakt, že hned na samém začátku považujeme tělo za určitou věc s vlastními zákonitostmi, kterou lze definovat zvnějšku, zatímco vědomí se zmocňujeme zvláštním druhem vnitřního názoru, který je mu vlastní. Zmocním-li se „svého“ vědomí v absolutní niternosti a snažím-li se ho pak řadou reflexivních aktů spojit s určitým živoucím objektem, jenž se skládá z nervové soustavy, mozku, žláz, zažívacích, dýchacích a oběhových orgánů, jejichž substance může být chemicky rozložena v atomy vodíku, uhlíku, dusíku, fosforu atd., narazím na nepřekonatelné překážky: tyto překážky však vznikají tím, že se nepokouším spojit své vědomí se *svým* tělem, ale s tělem *jiných*. Tělo, jehož popis jsem právě načrtl, není totiž *mým* tělem, jak je *pro mne*. Nikdy jsem neviděl, ani nikdy neuvidím svůj mozek ani své endokrinní žlázy. Na základě pitev lidských mrtvol a na základě toho, co jsem si přečetl ve spisech o fyziologii, činím závěr, že moje tělo je ustrojeno stejně jako všechna ona těla, která se ukazují na pitevním stole, anebo která jsem si prohlížel na barevných reprodukcích v knihách. Může se mi ovšem namítnout, že lékaři, kteří mě ošetřovali, a chirurgové, kteří mě operovali, mohli mít přímý prožitek mého těla, jež já sám neznám. Nic proti tomu nenamítám a netvrším, že bych neměl mozek, srdce nebo žaludek. Především je však nutné zvolit *řád* našich poznatků: vycházet ze zkušeností, jež lékaři získali s *mým* tělem, znamená vycházet z mého těla, jak je *ve světě* a jak je *pro druhé*. Mé tělo, jak je *pro mne*, se mi však neukazuje ve světě. Mohu ovšem vidět sebe na filmovém plátně nebo své obrátle na rentgenovém snímku, ale takový obraz mě zachycuje ve zvnějšku, ve světě; uchopuji konstituovaný předmět jako *toto* mezi jinými a pouze pomocí úvah je přijímám za své: je to spíše moje *kvalita* než moje *bytí*.

Je pravda, že vidím své nohy a ruce a že se jich dotýkám. Mohli bychom snad i vymyslet zvláštní smyslové zařízení, pomocí něhož by člověk mohl vidět jedno ze svých očí v okamžiku, kdy viděné oko upírá svůj pohled na svět. Je však třeba poznamenat, že i v tomto případě jsem *druhým* ve vztahu ke svému oku: chápu je jako smyslový orgán konstituovaný ve světě určitým způsobem, avšak nedokážu ho „vidět vidoucím“, to jest, uchopit je tak, jak mi odhaluje jistý aspekt světa. Buď je věcí mezi věcmi, nebo je to, čím se mi věci odkrývají. Nemůže však být obojím současně. Podobně *vidím* svou ruku dotýkat se předmětů, avšak v tomto aktu dotýkání ji *neznám*. To je zásadní důvod, proč nemá reálnou existenci slavný Maine de Biranův „pocit úsilí“. Moje ruka mi odkrývá rezistenci předmětů, jejich tvrdost nebo měkkost, nikoli však *sebe samu*. Nevidím proto svou ruku jinak, než vidím tento kalamář. Procházím distancí mezi sebou a rukou a tato distance se začleňuje do ostatních vzdáleností, které jsem vytvořil mezi všemi předměty světa. Když se lékař skloní k mé nemocné noze a prohlíží ji, zatímco já ho polosedě na posteli pozoruji, není žádný podstatný rozdíl mezi vizuálním vjemem lékařova těla a vjemem mé vlastní nohy. Liší se od sebe jen různými strukturami stejné celkové percepce; není podstatný rozdíl mezi lékařovým vjemem *mé* nohy a *mým* vjemem, který v tomto okamžiku mám o své noze. Dotknu-li se prstem své nohy, cítím sice, že jsem se jí dotkl, ale tento fenomén dvojího pocitu není podstatný: chlad nebo morfinová injekce ho mohou odstranit; a to stačí k důkazu, že jde o dvě zásadně odlišné roviny reality. Dotýkat se a být dotýkán, pociťovat, že se dotýkám, a pociťovat, že se mě někdo dotýká, jsou dva druhy fenoménů, jež nelze v žádném případě sjednotit názvem „dvojího pocitu“. Jsou totiž radikálně odlišné a existují na dvou rovinách, mezi nimiž není komunikace. Dotknu-li se své nohy, nebo když ji vidím, překonávám ji ke svým vlastním možnostem: například abych si oblékl kalhoty nebo vyměnil obvaz na své ráně. Jistě mohu položit nohu tak, abych na ní mohl pohodlněji „pracovat“, ale to nic nemění na tom, že ji transcenduji k čisté možnosti „svého uzdravení“, takže jsem svou přítomností u ní, aniž ona je *mnou* a aniž já *jsem jí*. Čemu dávám takto být, je věc „noha“, nikoli noha jako *možnost, kterou jsem*, možnost kráčet, běžet nebo hrát fotbal. Pokud tedy moje tělo naznačuje mé možnosti ve světě, vidění a dotýkání, potud se tyto moje možnosti proměňují v mrtvé možnosti. Tato proměna musí nut-

ně přivodit naprostou *slepotu*, pokud jde o to, co je tělo jako živoucí možnost běžet, tančit apod. Objevení mého těla jako předmětu je sice vyjevením jeho bytí, avšak takto odhalené bytí je *bytím-pro-druhého*. Neujasněnost v této věci vede k absurdnostem, a to je nejlépe vidět u proslulého problému „obráceného vidění“. Všichni znají otázku, kterou kladou fyziologové: „Jak můžeme vzpřimit předměty, které se na naší sítnici rýsují obráceně?“ A známe i odpověď filosofů: „Problém neexistuje. Předmět je zpřima nebo obráceně ve vztahu k ostatnímu světu. Vnímat celý svět obráceně neznamena nic, protože by musel být obrácen ve vztahu k něčemu.“ Nás však zajímá, jak tento falešný problém vznikl: byl proveden pokus spojit *mé* vědomí o předmětech s tělem *druhého* člověka. Máme svíčku, čočku v oku a obrácený obraz na sítnici a záměrně jsme při zkoumání problému vidění zvolili fyzikální úhel pohledu, to jest hledisko vnějšku, exteriority; zkoumali jsme mrtvé oko uprostřed viditelného světa, abychom vysvětlili viditelnosti světa. Lze se divit tomu, že vědomí, jež je absolutní niterností, se vzpouzí nechat se s něčím svazovat? Vztahy, které konstatují mezi tělem druhého a vnějším předmětem, jsou *reálně* existující vztahy, ale jsou zde jako bytí-pro-druhého; předpokládají nitrosvětské ohnisko odtékání, jehož poznání je *magickou* vlastností toho druhu, jakou je „působení na dálku“. Od samého počátku se zařazují do perspektivy druhého jako objektu. Chceme-li proto uvažovat o povaze těla, musíme vytknout pořadí našich úvah, jež ať je v souladu s řádem bytí: nesmíme nadále směšovat ontologické roviny, a musíme proto zkoumat tělo nejprve jako bytí-pro-sebe a pak jako bytí-pro-druhého; abychom se vyhnuli absurdnostem toho druhu, jako je „obrácené vidění“, vezmeme na vědomí, že tyto dva aspekty těla jsou na dvou odlišných rovinách bytí, mezi nimiž není komunikace, a proto jsou navzájem na sebe neredukovatelné. Bytí pro sebe musí být plně tělem i vědomím: nemůže být jen *spojeno* s tělem. Obdobně bytí-pro-druhého je plně tělem; neexistují zde žádné „psychické fenomény“, jež by bylo nutné spojovat s tělem; za tělem není nic. Celé tělo je však „psychické“. Přistoupíme nyní ke zkoumání těchto dvou způsobů bytí těla.

I

Tělo jako bytí pro sebe: fakticita

Na první pohled by se mohlo zdát, že naše předchozí zjištění protiřečí faktům kartesiánského *cogito*: „Je snazší poznat duši než tělo,“ říkal Descartes. Chtěl tím vyjádřit radikální rozdíl mezi fakty myšlení přístupnými reflexi a fakty těla, jejichž poznání musí zaručit boží dokonalost. A zprvu se vskutku zdá, že reflexe nám odkrývá jen čistá fakta vědomí. V této rovině se zajisté objevují fenomény, jež, jak se zdá, v sobě obsahují určité spojení s tělem: „fyzická“ bolest, nelibost, slast atd. I tyto fenomény jsou však *čistými fakty vědomí*; proto se objevuje snaha učinit z nich *znaky*, afekce vědomí v *souvislosti* s tělem, ale potom je třeba si uvědomit, že tím z vědomí nenávratně vypuzujeme tělo a že již žádné pouto nemůže spojit toto tělo, jež je již bytím-pro-druhého, a vědomí, o němž se má za to, že tělo vyjevuje.

Nezbývá, než vyjít z našeho primárního vztahu k bytí v sobě, z našeho bytí-ve-světě. Víme již, že neexistuje na jedné straně bytí pro sebe a na druhé straně svět jako dva uzavřené celky, mezi nimiž je pak nutné hledat spojení. Bytí pro sebe je totiž samo od sebe vztahem ke světu; protože samo od sebe popírá, že by bylo bytím, dává být světu, a jakmile překonává tuto negaci ke svým vlastním možnostem, odkrývá konkrétní *toto* jako věci–prostředky.

Řekneme-li, že bytí pro sebe je ve-světě, že vědomí je vědomím o světě, nesmíme tomu rozumět tak, že by svět existoval vůči vědomí jako neurčená mnohost vzájemných vztahů, nad nimiž se vědomí vznáší bez perspektivy a pozoruje je bez jakéhokoli zorného úhlu. Tato sklenice je *pro mne* nalevo od láhve, trochu vzadu: *pro Petra* je napravo, trochu vpředu. Nelze si představit, že by se vědomí mohlo vznášet nad světem tak, že by sklenice byla pro ně *současně* nalevo i napravo od láhve, vpředu i vzadu. Ne v důsledku přísného uplatnění zásady totožnosti, nýbrž proto, že splynutí pravé a levé strany, toho, co je vpředu a vzadu, by vedlo k neprostému zmizení konkrétních *toto* v prvotní nerozlišenosti. Zakrývá-li noha stolu mým očím arabsky koberce, není to důsledek omezenosti a jisté nedokonalosti mých vizuálních orgánů, nýbrž toho, že koberec, který by stůl nezakrýval, který by nebyl ani pod ním, ani na něm, ani vedle něho, by už k němu neměl žádný vztah a nepatřil by už ke „světu“, v němž *jest*

stůl: bytí v sobě, které se projevuje jako konkrétní *toto*, by se vrátilo ke své nerozlišené totožnosti a prostor jako čistá relace exteriority by zanikl. Prostor jako mnohost vzájemných relací může být totiž konstituován jen z abstraktního hlediska vědy, nedá se prožívat ani představit; trojúhelník, který kreslím na tabuli, aby mi pomohl při abstraktních úvahách, je nutně vpravo od kružnice dotýkající se jedné z jeho stran, protože *je* na tabuli. Snažím se překonat konkrétní charakteristické znaky figury načrtnuté křídou, ale už nepřihlížím k jeho orientaci vůči mně ani k tloušťce čar, ani k nedokonalosti náčrtu.

Poněvadž svět *jest*, nemůže být bez jednoznačné orientace ve vztahu ke mně. Idealismus oprávněně zdůrazňoval fakt, že relace vytváří svět. Poněvadž však idealismus stál na pozici newtonovské fyziky, pojímal tuto relaci jako relaci vzájemnosti. Dospěl proto jen k abstraktním pojmům čisté exteriority, akce a reakce apod., a proto se mu ztratil svět, takže se omezil na vyjasňování limitního pojmu absolutní objektivity. Tento pojem však implikoval *pustý svět* neboli „svět bez lidí“, což je rozpor, protože svět existuje jen prostřednictvím lidské reality. Pojem objektivity, který měl nahradit bytí dogmatické pravdy v sobě čistým vztahem vzájemné shody mezi představami, se likviduje sám, je-li doveden do krajnosti. Další vývoj vědy ostatně nakonec tento pojem absolutní objektivity odmítl. Mluví-li Louis de Broglie o „zkušenosti“, míní tím soustavu jednoznačných vztahů, z nichž není vyloučen pozorovatel. Musí-li mikro-fyzika znovu integrovat pozorovatele do vědeckého systému, není to v zájmu nějaké čisté subjektivní – tento pojem by neměl větší smysl než pojem čisté objektivní –, nýbrž patří sem jakožto původní vztah ke světu, jako místo, jako to, vzhledem k čemu se orientují všechny zkoumané vztahy. Heisenbergův princip neurčitosti nelze proto považovat ani za oslabení, ani za potvrzení deterministického postulátu. Tento princip není jen pouhým spojením věcí, nýbrž v sobě obsahuje i původní vztah člověka k věcem a jeho místo ve světě. Zřetelně to naznačuje například to, že není možné zvyšovat rozměry těles v pohybu o poměrné hodnoty beze změny rychlosti. Pozorují-li prostým okem a pak v mikroskopu pohyb jednoho tělesa k druhému, bude se mi zdát stokrát rychlejší pod mikroskopem, neboť těleso se sice nepřiblížilo víc k druhému tělesu, k němuž se pohybuje, ale proběhlo za stejnou dobu stokrát delší dráhu. Pojem rychlosti proto nic neznamena, není-li rychlostí ve vztahu k daným rozměrům pohybu-

jících se těles. Jsme to však my, kdo rozhodujeme o těchto rozměrech, jakmile se vynořujeme ve světě; kdybychom o nich nerozhodli, *vůbec by tu nebyly*. Nejsou proto relativní vzhledem k poznání, které o nich máme, ale vzhledem k naší prvotní angažovanosti ve světě. Tento fakt právě dokonale vyjadřuje teorie relativity: pozorovatel uvnitř určité soustavy nemůže žádným pokusem zjistit, zda se soustava pohybuje, nebo je v klidu. Tato relativita však není „relativismus“: netýká se totiž *poznání*; obsahuje v sobě dogmatický postulát, podle něhož nám poznání ukazuje *to, co je*. Relativita moderní vědy směřuje k *bytí*. Člověk a svět *jsou* relativní bytí a principem jejich bytí *je* relace. Z toho vyplývá, že původní relace směřuje od lidské reality ke světu: vynořit se znamená pro mne klást mé distance k věcem, a tím způsobovat, že existují věci. Věci jsou právě proto „věcmi-existujícími-v-distanci-ode-mne“. Hledisko čistého poznání je rozpor: existuje jen hledisko *angažovaného* poznání. To znamená, že poznání a jednání jsou jen dvě abstraktní podoby původního a konkrétního vztahu. Reálný prostor světa je prostorem, který Lewin nazývá „hodologickým“. Čisté poznání by totiž bylo poznáním bez hlediska, a tedy poznáním světa situovaným zásadně vně světa. Toto poznání však nemá žádný smysl: poznávající bytí by bylo jenom poznáváním, protože by se definovalo svým předmětem a protože tento předmět by mizel v naprosté nerozlišenosti vzájemných vztahů. Poznání může být jen angažovaným aktem v určitém hledisku, jímž *jest* poznávající. Bytí pro lidskou realitu značí *být zde*, být zde „na této židli“, zde „u tohoto stolu“, zde „na vrcholku hory“, se všemi rozměry a s orientací apod. Je to ontologická nutnost.

Tomu je ale třeba správně rozumět. Neboť tato nutnost se vyjevuje mezi dvěma kontingencemi: je-li na jedné straně nutné, abych byl jakožto bytí-zde, je zcela kontingentní sám fakt, že jsem, protože nejsem základem svého bytí; je-li na druhé straně nutné, abych byl angažován v tom či onom hledisku, je zcela kontingentní, že je to právě toto hledisko, v němž se angažuji s vyloučením všech ostatních. Tuto dvojí kontingenci, která obklopuje nutnost, jsme nazvali *fakticitou* bytí pro sebe. Její popis jsme podali v druhé části tohoto díla. Ukázali jsme, že znicované bytí v sobě pohlčené absolutní událostí, kterou je vyjevení základu a vynoření se bytí pro sebe, setrvává uvnitř bytí pro sebe jako jeho původní kontingence. Bytí pro sebe je proto nese-
neustálou kontingencí, kterou sice přejímá, ale nedokáže ji nikdy

potlačit. Nemůže se jí zmocnit, ani ji poznat prostřednictvím reflexivního *cogito*, neboť jí stále překonává ke svým vlastním možnostem, a nalézá v sobě jen nicotu, jíž má být. Přesto však jím kontingence prostupuje a působí, že chápu sebe sama jako absolutně odpovědného za své bytí a i jako totálně neospravedlnitelného. Svět mi vrací obraz této neospravedlnitelnosti ve formě syntetické jednoty jeho jednoznačných vztahů vůči mně. Je absolutně nutné, aby se mi svět jevil jako řád. Tímto řádem jsem ovšem já sám (tento obraz já jsme popsali v poslední kapitole druhé části). Je však naprosto kontingentní, že jest právě tento řád. Jeví se jako nutné a neospravedlnitelné uspořádání totality všech bytí. Tento absolutně nutný a absolutně neospravedlnitelný řád věcí světa, tento řád, jímž jsem já sám (protože mé vynoření mu nutně dává existovat), ale který mi uniká, neboť nejsem základem svého bytí ani toho, že bytí je takové a onaké, není nic jiného než mé tělo v rovině bytí pro sebe. V tomto smyslu by bylo možné definovat tělo jako *kontingentní formu, kterou na sebe bere nutnost mé kontingence*. Tělo není nic jiného než bytí pro sebe; není to bytí v sobě v bytí pro sebe, protože potom by všechno ztuhlo. Tělo je faktum toho, že bytí pro sebe není svým vlastním základem, pokud toto faktum znamená nutnost existovat jakožto angažované kontingentní bytí mezi kontingentními bytími. Jako takové se tělo neodlišuje od *situace* bytí pro sebe, poněvadž pro bytí pro sebe existovat a situovat se je jedním; a na druhé straně se ztotožňuje s celým světem, pokud svět je totální situace bytí pro sebe a míra jeho existence. Situace však není kontingentní daností; naopak se odhaluje, až když ji bytí pro sebe překoná k sobě samému. Tělo-pro-sebe proto nikdy není danost, kterou bych mohl poznávat; existuje, jen pokud mu unikám tím, že nicuji sebe sama: je tím, co nicuji. Je to bytí v sobě překonané nicujícím bytím pro sebe, které v tomto překonávání samém opět uchopuje sebe sama. Je to fakt, že jsem svou vlastní motivací, aniž bych byl svým vlastním základem, fakt, že nejsem nic, nemám-li být tím, čím jsem, a že pokud mám být tím, čím jsem, jsem, aniž bych měl být. V jistém smyslu je tedy tělo nutnou charakteristikou bytí pro sebe: není pravda, že je produktem arbitrárního rozhodnutí nějakého démiurga, ani že spojení duše a těla je nahodilým sblížením dvou hluboce odlišných substancí, nýbrž z povahy bytí pro sebe naopak vyplývá, že je tělem a že jeho nicující unikání bytí se děje formou angažování ve světě. A přece

tělo v nějakém jiném smyslu manifestuje mou kontingenci, že je jen touto kontingencí: tento charakteristický rys také plným právem mátl kartesiánské racionalisty; tělo totiž představuje individualizaci mého angažování ve světě. Ani Platón se nemýlil, když považoval tělo za *to, co individualizuje duši*. Bylo by však marné předpokládat, že tělo je duše, pokud bytí pro sebe je svou vlastní individualizací.

Dosah těchto poznámek pochopíme lépe, pokusíme-li se je aplikovat na problém smyslového poznání.

Problém smyslového poznání se vynořil, když se ve světě objevily určité předměty, které nazýváme *smysly*. Napřed jsme přišli na to, že druzí mají oči, a odborníci pitvou mrtvol zjistili, jaká je struktura těchto objektů. Odlišili rohovku od oční čočky a oční čočku od sítnice. Ukázalo se, že oční čočka patří do zvláštní třídy objektů: jsou to čočky, a to znamená, že na tento předmět zkoumání lze použít zákony. Zdokonalení chirurgických nástrojů a pitevních metod ukázalo, že ze sítnice vychází svazek nervů vedoucích do mozku. Zkoumali jsme v mikroskopu nervy mrtvol a zjistili jsme jejich přesné východisko, dráhu i cíl. Souhrn těchto poznatků se tedy týkal určitého prostorového objektu, jemuž říkáme oko. Tyto poznatky implikovaly existenci prostoru a světa: zároveň i to, že můžeme *vidět* oko, dotknout se ho, a to znamená, že my sami jsme vybaveni smyslovou perspektivou věcí. Technické poznatky (umění upravovat skalpely a chirurgické nožičky) a poznatky vědecké (například geometrická optika umožnila konstruovat a používat mikroskopy) se vsunuly mezi naše oko a naše vědění o něm. Mezi mne a pitvané oko se tedy postavil celý svět tak, jak se jeví od okamžiku, kdy se vynoříme. Důkladnější zkoumání nám umožnilo objevit existenci nervových zakončení na periférii našeho těla. Dokonce se nám na některé z nich podařilo odděleně působit a provádět experimenty s živými subjekty. Máme tedy před sebou dva objekty světa: na jedné straně cosi, co dráždí, a na straně druhé smyslové tělísko nebo volné nervové zakončení, které jsme podráždili. Dráždidlem byl nějaký fyzikálně-chemický objekt, elektrický proud, mechanická síla nebo chemické činidlo, jejichž vlastnosti přesně známe a můžeme je pozměňovat zvyšováním nebo snižováním intenzity a trvání. Šlo tedy o dva předměty světa, jejichž nitrosvětský vztah mohl být zjištěn našimi vlastními smysly či pomocí nástrojů. Poznání tohoto vztahu zase předpokládalo celý systém vědeckých a technických znalostí, a tedy

existenci určitého světa i naše původní vynošení se ve světě. Naše empirické informace nám kromě toho umožnily najít vztah mezi „nitrem“ druhého—objektu a souborem našich objektivních zjištění. Ukázalo se totiž, že působením na určité smysly jsme ve „vědomí druhého“ vyvolali určitou modifikaci. Poznali jsme ji podle *řeči* jiného, tj. z jeho významových a objektivních reakcí. Chtěli jsme zjistit hlavní články objektivní relace: fyzický předmět – *excitans*, fyziologický předmět – smysl, psychický předmět – jiný člověk, objektivní významové projevy – řeč. Žádný z těchto článků nám nedovolil vyjít ze světa předmětů. My sami jsme se mohli stát předmětem fyziologických a psychologických výzkumů. Při těchto experimentech jsme se najednou ocitli v laboratoři, vnímali jsme víceméně osvětlené stínítko, anebo jsme pocítili slabé elektrické rány, či se nás dotýkal nějaký předmět, který jsme nedokázali přesně určit, ale jehož celkovou přítomnost uprostřed světa a proti nám jsme si jasně uvědomovali. Ani na okamžik jsme nebyli odloučeni od světa, všechny tyto události se odehrávaly pro nás v laboratoři ve středu Paříže, v jižní budově Sorbonny; stále jsme byli v přítomnosti *druhých*, s nimiž komunikovat řečí bylo ostatně smyslem celého experimentu. Experimentátor se nás občas zeptal, zda se nám stínítko zdá více či méně osvětlené, zda tlak na naši ruku je silnější nebo slabší, a my jsme odpovídali, tj. podávali objektivní informace o věcech, jež se ukazovaly uprostřed našeho světa. Neobratný experimentátor se nás i zeptal, zda „počitek světla se nám zdá silnější nebo slabší, více nebo méně intenzivní“. Tato otázka by pro nás postrádala smysl, protože kdybychom se už dávno nepoučili, že „počitek světla“ je objektivní světlo, jak se nám ve světě v daném okamžiku jeví, byli bychom právě mezi pozorovanými předměty. Odpověděli jsme, že vjem světla byl například méně intenzivní, čímž jsme mínili, že stínítko bylo podle *našeho názoru* slaběji osvětleno. Takové „podle našeho názoru“ neodpovídalo ničemu reálnému, protože stínítko se nám *fakticky* jevílo slaběji osvětlené jenom proto, že jsme se snažili nezaměňovat objektivitu světla *pro nás* s mnohem přísnější objektivitou, jež je výsledkem experimentálních měření a vzájemné shody. Nemohli jsme však v žádném případě *znát* předmět, který v té chvíli pozorovat experimentátor a jenž byl naším vizuálním orgánem nebo hmatovým zakončením. Výsledek experimentu tedy pouze uvedl do vztahu dvě řady *předmětů*: těch, které se během experimentu ukazovaly nám,

a těch, jež se v téže době ukazovaly experimentátorům. Osvětlení stínítka patřilo *mému* světu; moje oči jako objektivní orgány patřily světu experimentátora. Spojení obou těchto řad mělo být mostem mezi oběma světy; v žádném případě však nemohlo být tabulkou korespondence mezi subjektivnem a objektivnem.

Proč bychom měli nazývat subjektivitou soubor světelných, hmotných a páchnoucích předmětů, jak se mi jeví v *této laboratoři tohoto únorového dne v Paříži*? Kdybychom navzdory všemu chtěli tento soubor považovat za subjektivní, proč bychom měli přiznávat objektivitu systému objektů, jež se ve stejné době ukazují experimentátorovi ve stejné pařížské laboratoři téhož únorového dne? Neexistují zde dvě závaží, ani dvě míry: nikde zde není nic, co by se dávalo jen jako čisté *pocívané*, mnou bez objektivace prožívané. Také zde jsem si vědom světa a určitých transcendentních předmětů na pozadí světa; také zde překonávám to, co se mi odhalilo k možnosti, kterou mám být, například k možnosti odpovědět správně na experimentátorovy otázky, a umožnit tak zdar experimentu. Srovnáním mohu získat konkrétní objektivní výsledky: například zjistím, že vlažná voda se mi zdá chladná, když do ní ponořím ruku, kterou jsem předtím měl v teplé vodě. Ale toto zjištění, nadneseně pojmenované „zákon relativity pocitů“, se vůbec netýká počítků. Jde o vlastnost předmětu, který se mi vyjevuje: vlažná voda *je* studená, když do ní vložím ohřátou ruku. Pouze srovnání této objektivní vlastnosti vody s právě tak objektivní informací, kterou mi poskytuje teploměr, ukazuje rozpor. Tento rozpor vede k tomu, abych si svobodně vybral pravou objektivitu. Objektivitu, kterou jsem si nevybral, nazvu subjektivitou. Pokud jde o *důvody* „relativy pocitů“, odhalí mi je hlubší zkoumání v určitých objektivních a syntetických strukturách, jež nazvu *tvary* (*Gestalt*). Müller-Lyerův zrakový klam, relativita smyslů apod., jsou jen různá jména pro objektivní zákony týkající se struktur těchto tvarů. Tyto zákony nám nepodávají informace o zdání, nýbrž se týkají syntetických struktur. Můj zásah je jen v tom, že mým příchodem na svět byly předměty navzájem *vedeny do vztahu*. Jako takové se ukazují jakožto *tvary*. Vědecká objektivita spočívá v tom, že zkoumá struktury odděleně, izolujíc je od celku: proto se objevují ještě s jinými charakteristickými rysy. V žádném případě však neopouštíme existující svět. To, čemu se říká „práh počítku“ nebo specifičnost smyslů, se vztahuje k čistým určením předmětů

jako takových. Přesto se chce, aby tento objektivní vztah vzruchu ke smyslovému orgánu překonával sebe ke vztahu *objektivna* (*excitans*—smyslový orgán) k subjektivnu (čistý počitek), přičemž subjektivno má být definováno působením nějakého excitujícího podnětu na nás, jak je zprostředkováno smyslovým orgánem.

Zdá se nám, že smyslový orgán je afikován nějakým podnětem: protoplasmatické a fyzikálně-chemické změny, které se ukazují ve smyslovém orgánu, nevyvolává totiž tento orgán sám, ale přicházejí k němu *zvenčí*. To alespoň tvrdíme, abychom zůstali věrni principu setrvačnosti, který z celé přírody vytváří exterioritu. Zavedeme-li tedy korelaci mezi objektivní systémem (podráždění a senzoričtý orgán, který nyní vnímáme) a systémem subjektivní, jenž je pro nás souhrnem vnitřních kvalit druhého jako předmětu, musíme pak připustit, že nový způsob, jenž se objeví v této subjektivitě ve spojitosti se smyslovým podrážděním, je rovněž vyvolán něčím jiným než subjektivitou samou. Kdyby k ní totiž docházelo spontánně, byla by rázem odtržena od všech vazeb k excitovanému orgánu anebo, jak by se také dalo říci, vztah mezi obojím by byl *libovolný*. Dospíváme tedy k objektivní jednotce odpovídající nejmenší a nejkratší vnímatelné excitaci a budeme ji nazývat počitkem. Této jednotce budeme připisovat *setrvačnost*, tedy bude čistou exterioritou, poněvadž je-li základem jejího uchopení konkrétní *toto*, je součástí exteriority bytí v sobě. Je-li tato exteriorita projektována do nitra počitku, dotýká se téměř jeho existence samé: důvod jeho bytí i podmínka jeho existence jsou vzhledem k němu vnější. Je to tedy *exteriorita pro sebe sama*. A současně základ jeho bytí nespočívá v nějakém „vnitřním faktu“ téhož řádu, nýbrž v nějakém reálném objektu (*excitans*) a ve změně, kterou působí v jiném reálném objektu (smyslový orgán). Poněvadž je ale i nadále nepochopitelné, jak by určité bytí, existující na jisté rovině bytí a neschopné samo se v bytí uchovávat, mohlo být určeno k existenci něčím existujícím, které je na radikálně odlišné rovině bytí, představují si homogenní prostředí, jež nese počitky a dodává jim bytí a které je rovněž konstituované jako exteriorita. Toto prostředí nazývám *duchem* nebo někdy i *vědomím*. Toto vědomí však pojímám jako vědomí *jiného*, to znamená jako předmět. Protože ale vztahy mezi smyslovým orgánem a počitkem, které chci zjišťovat, mají mít universální charakter, počítám s tím, že takto pojaté vědomí musí být i *mým* vědomí, nikoli *pro druhého*, ale *mým* vědo-

mím v *sobě*. Takto jsem vymezil určitý druh vnitřního prostoru, v němž se při vnějším podráždění formují určité tvary zvané počitky. Poněvadž tento prostor je čistou pasivitou, prohlašuji, že *snášš* počitky. Nechci tím říci jen to, že je setrvačným prostředím, jež jim slouží za matici. Mám nyní na mysli biologické vidění světa, jímž se inspiroji při objektivním chápání zkoumaného smyslového orgánu, a tvrdím, že vnitřní prostor *prožívá* svůj počitek. „Život“ se takto jeví jako magický svazek mezi pasivním prostředím a pasivním způsobem tohoto prostředí. Duch nevytváří své vlastní počitky, a proto jsou vůči němu *vnější*; ale na druhé straně si je duch osvojuje tím, že je *prožívá*. Jednota „prožívaného a prožívajícího“ již není prostorovým postavením vedle sebe ani vztahem obsahu a obsahujícího, nýbrž je to magická inherence. Duch je svými vlastními počitky, a přitom si od nich zachovává svou odlišnost. Počitek se takto stává zvláštním druhem objektu: interního, pasivního a jednoduše *prožívaného* objektu. Musíme mu proto přiznat absolutní subjektivitu. Musíme si však ujasnit, co tato subjektivita znamená. Neznamená zde příslušnost k určitému subjektu, k ipseitě, jež se motivuje spontánně. Psychologova subjektivita je docela jiného typu: manifestuje naopak netečnost a nepřítomnost jakékoli transcendence. Subjektivní je všechno, co nemůže vyjít ven ze sebe. A právě potud, pokud počitek jakožto čistá exteriorita může být pouze impresí v duchu, pokud jest jen sebou, tímžo tvarem, který nějaký vír zformoval v psychickém prostoru, potud není transcendencí, potud je čistým a prostým snášením, jednoduchým určením naší percepce: je subjektivitou, protože *nic neprezentuje ani nereprezentuje*. Subjektivno druhého jako předmětu je prostě uzamčenou skříňkou. Počitek je v ní.

To je pojem *počitku*. Jeho absurdnost je zřejmá. Je to především něco zcela vymyšleného. Neodpovídá ničemu, co mohu zakusit v sobě samém nebo na druhém. Vždycky uchopujeme jen objektivní svět; všechna naše osobní určení předpokládají svět a vynořují se jako relace ke světu. Počitek předpokládá, že člověk je již na světě, protože je vybaven smyslovými orgány, a počitek se u něho objeví jako přerušení těchto vztahů ke světu. Tato čistá „subjektivita“ současně vystupuje jako nutná základna, na níž je třeba vybudovat všechny ony transcendentní relace, jež zmizely, jakmile se objevila. Máme zde před sebou tři myšlenkové kroky: 1. máme-li nalézt počitek, musíme vyjít z určitého realismu, přičemž za platné považuje-

me: svou percepci druhých, smysly druhých a prostředky indukce. 2. Na úrovni počítka však celý tento realismus mizí: počítek, čistá podstoupená modifikace, nám podává informace jen o nás samých, je to „prožitek“. 3. Přesto ho však považuji za oblast svého poznávání vnějšího světa. Tato oblast však nesmí být vydávána za základ *reálného* kontaktu s věcmi, protože nám neumožňuje uchopit intencionální strukturu ducha. Musíme nazývat *objektivitou* nikoli bezprostřední spojení s bytím, nýbrž určitá seskupení počítků, jež se budou vyznačovat větší stálostí, větší pravidelností a budou se víc shodovat s celkem našich představ. Takto musíme definovat zvláště vnímání druhého, jeho smyslové orgány a prostředky indukce: jsou to subjektivní tvary zvláštní souvislosti, toť vše. Na této rovině je vyloučeno vysvětlovat můj počítek smyslovým orgánem, jak jej vnímám u druhého anebo u sebe sama; naopak smyslový orgán vysvětluji jako určitou asociaci svých počítků. Zde je zřejmý kruh, který je nevyhnutelný. Moje vnímání smyslů druhého člověka mi slouží jako základ pro vysvětlení počítků, a zvláště pak *mých* počítků; avšak právě tak mé (takto pochopené) počitky jsou jedinou *realitou* mého vnímání smyslů druhého. A v tomto kruhu je stále týž objekt: smyslový orgán druhého nemá ani stejnou povahu, ani stejnou pravdu v každém ze svých jevů. Je především *realitou*, a právě proto, že je *realitou*, je základem nauky, která mu protiřečí. Na první pohled je struktura klasické teorie počítka strukturou kynického argumentu Lháře: právě když Kréfan říká pravdu, zjišťuje, že lže. Ale jak jsme viděli, počítek je čistá subjektivita. Jak bychom však měli dokázat konstruovat předmět na základě subjektivity? Žádné syntetické seskupování nedokáže propůjčit objektivní charakter tomu, co je z principu prožitkem. Máme-li vnímat předměty ve světě, pak už od samého začátku musíme, jakmile se objevíme ve světě, být přítomni světu a objektům. Počítek, hybridní pojem mezi subjektivnem a objektivnem, byl vymyšlen na základě předmětu, pak byl přenesen na subjekt, a takto vznikla bastardní existence, o které nelze říci, je-li dána *de facto* anebo *de iure*. Počítek je prelud psychologů, a proto ho musí rozhodně odmítnout každá vážně myšlená teorie vztahů vědomí a světa.

Je-li počítek jen pouhým slovem, čím se stávají smysly? Je nepochybné, že se nikdy v sobě samých nesetkáme s oním fantomatickým a přísně subjektivním dojmem, jakým je počítek; stejně tak každý

přizná, že nikdy neuchopuji nic jiného než tuto zeleň tohoto sešitu nebo tohoto listoví, ale nikdy počítek zeleně, ba ani „kvazi-zeleň“, kterou Husserl považuje za hyletickou materii a kterou intence oživuje jakožto zeleň–předmět. Beze vší pochyby se můžeme ztotožnit s tím, že fenomenologická redukce – je-li možná, což je ještě třeba prokázat – by nás přivedla k uzávorkovaným předmětům jako čistým korelátům aktů kladení, nikoli však k nějakým zbytkům impresí. Neméně však platí, že *smysly* zůstávají. *Vidím* zeleň, *dotýkám* se tohoto hladkého a chladného mramoru. Nehoda mě může úplně připravit o některý smysl: mohu ztratit zrak, mohu ohluchnout apod. Co je ale smysl, který nám nedává žádné počitky?

Odpověď není těžká. Řekněme hned, že *smysl* je všude a je neuchopitelný. Tento kalamář na stole je mi bezprostředně dán ve formě *věci*, a přece je mi dán *prostřednictvím zraku*. Jeho přítomnost je tedy viditelnou přítomností a já si uvědomuji, že tuto viditelnou věc vidím, to jest mám vědomí o tom, že ji vidím. Zrak, kterým *poznávám* kalamář, však uniká každému poznání: neexistuje žádné poznání vidění. Ani reflexe nám nedává žádné poznatky o zraku. Mé reflexivní vědomí mi totiž může poskytnout poznatky mého reflexivního vědomí o kalamáři, nikoli však o senzornické aktivitě. V tomto smyslu musíme rozumět známé formuli Augusta Comta: „Oko nemůže vidět sebe samo.“ Bylo by možné si představit, že jiná naše organická struktura a zvláštní umístění našeho vizuálního aparátu by třetímu oku umožnily *vidět* naše obě oči právě v okamžiku, kdy vidí. Což nemohu vidět a dotýkat se své ruky právě v chvíli, kdy vidí. Což něčeho dotýká? Pak bych však zaujal stanovisko druhého ke svému smyslovému orgánu: viděl bych oči–předměty; nemohu vidět vidoucí oko, nemohu se dotknout dotýkající ruky. Smysl je prostě neuchopitelný, pokud je-pro-mne; není nekonečným souborem *mých* počítků, neboť se setkávám jen s předměty světa. Jestliže však na druhé straně zaujmu ke svému vědomí reflexivní stanovisko, setkám se sice s vědomím o tom či onom předmětu ve světě, ale nesetkám se se zrakem nebo hmatem; mohu-li se posléze dotýkat svých smyslových orgánů a vidět je, odkrývám pouze objekty ve světě, ale žádnou odhalující nebo konstruující aktivitu. A přece smysly jsou zde: *je zde* zrak, sluch a hmat.

Zkoumám-li systém *viděných* objektů, které se mi ukazují, zjišťuji, že se mi nepodávají v nějakém libovolném uspořádání, nýbrž že

jsou nějak *orientovány*. Protože tedy smysl nemůže být definován ani nějakým uchopitelným aktem, ani následností prožitých stavů, můžeme se pokusit definovat jej prostřednictvím jeho předmětů. Jestliže vidění není sumou vizuálních počitků, nemohlo by být systémem viděných předmětů? V každém případě se musíme ještě jednou vrátit k této *orientaci*, kterou jsme zaznamenali, a pokusit se pochopit její význam.

Za prvé poznamenejme, že orientace je konstitutivní strukturou věci. Předmět se objevuje na pozadí světa a projevuje se ve vnějších vztazích s jinými konkrétními *toto*, jak se ukazují. Odhalení předmětu implikuje komplementární konstituci nerozlišeného pozadí, které je totálním vjemovým polem neboli světem. Formální struktura tohoto vztahu formy k pozadí je tedy nezbytná; stručně řečeno: nezbytností je existence vizuálního, taktálního či auditivního pole: například ticho je zvukovým polem nerozlišených šumů, z něhož vystupuje zvláštní tón, k němuž obracíme pozornost. Ale materiální vazba *určitého toto* k pozadí je zároveň zvolená i daná. Je výsledkem volby, protože vynoření bytí pro sebe je explicitní a vnitřní negací *určitého toto* na pozadí světa: *pozoruji šálek nebo kalamář*. A je daná v tom smyslu, že moje volba probíhá na základě původní distribuce jednotlivých *toto*, která vyjevuje fakticitu mého vynoření samého. Je nevyhnutelné to, že kniha se mi jeví vpravo *anebo* vlevo od stolu. Avšak je kontingentní to, že se mi jeví právě vlevo; je věcí mé svobody, dívám-li se na *knihu* na stole, *anebo* na *stůl*, na kterém leží kniha. *Smyslem* nazýváme tuto kontingenci mezi nutností a svobodou mé volby. Tato kontingence implikuje, že předmět *se mi vždycky jeví celý naráz* – vidím *kostku, kalamář, šálek* –, že se však toto jevení vždycky odehrává v konkrétní perspektivě, která tlumočí jeho vztahy k pozadí světa a k jiným *toto*. Co slyším, je vždy *určitá nota houslí*. Ale je nutné, že ji slyším *otevřeným oknem, otevřenými dveřmi* nebo v koncertním sále, jinak by předmět nebyl ve světě a neukazoval se nějakému existujícímu, které se v tomto světě vynořilo. Je-li na druhé straně pravda, že všechna *toto* se nemohou na pozadí světa jevit *naráz* a že vyjevení některých z nich vyvolává splynutí jiných s pozadím, je-li pravda, že každé *toto* se může manifestovat pouze jedním způsobem *současně*, třebaže pro něho existuje nekonečně způsobů jevení, pak nelze tato pravidla jevení chápat jako subjektivní a psychologická: jsou přísně objektivní a vyplývají z povahy věcí.

Jestliže mi kalamář zakrývá část stolu, nepochází to z povahy mých smyslů, nýbrž z povahy kalamáře a světla. Jestliže se předmět zmenšuje, jakmile se vzdaluje, nelze to vysvětlovat nějakou iluzí pozorovatele, nýbrž striktně vnějšími zákony perspektivy. Tyto objektivní zákony striktně objektivně definují určitý střed referencí: například je to oko, pokud je ve schématu perspektivy bodem, v němž konvergují všechny objektivní linie. Vněmové pole je tedy vztaženo k centru objektivně definovanému na základě této reference a toto centrum je situované v *tomto poli samém*, jež je orientované okolo něj. Ale toto centrum jako strukturu uvažovaného vněmového pole neuvídíme: *jsme tímto centrem*. Řád předmětů světa nás tedy neustále odkazuje k obrazu předmětu, který z principu nemůže být *pro nás*, poněvadž je tím, čím máme být. A tedy struktura světa implikuje, že nemůžeme *vidět*, aniž bychom *byli viditelní*. Nitrosvětské poukazy mohou ukazovat jen k předmětům světa a viděný svět ustavičně definuje viditelný předmět, k němuž jeho perspektivy a jeho uspořádání ukazují. Tento předmět se jeví uprostřed světa a současně se světem: je pokaždé daný jakoby navíc spolu s libovolným seskupením předmětů, protože je definován orientací těchto předmětů: bez něho by orientace neexistovala, protože všechny orientace by byly ekvivalentní; je kontingentním vynořením jedné orientace mezi nekonečnou možností orientací světa; je to *tato* orientace povýšená na absolutní. Avšak předmět v této rovině pro nás existuje pouze jako abstraktní poukaz: je tím, co mi všechno naznačuje a co z principu nemohu uchopit, protože je to to, co *jsem*. To, co jsem, nemůže být z principu předmětem pro mne, pokud jím jsem. Předmět, který naznačují věci ve světě a který svým kruhem obklopují, je pro sebe sama, a tedy je to zásadně *ne-předmět*. Vynoření mého bytí, které rozvrhuje vzdálenosti *na základě určitého centra*, vymezuje tímto aktem předmět, jímž je ono samo, pokud se nechává světem naznačovat; nemohu však mít jeho názor jakožto předmětu, protože jím sám jsem, já, který jsem přítomností pro sebe samého jako bytí, které je svou vlastní nicotou. A tedy právě tím, že moje bytí na světě *realizuje* svět, se toto moje bytí naznačuje sobě samému jako bytí uprostřed světů světem, který realizuje; nemůže tomu ani být jinak, neboť není jiný způsob, jak navázat kontakt se světem, než být *ze světa*. Nemohl bych realizovat svět, v němž bych nebyl a jenž by byl čistým objektem mé kontemplace z nadhledu. Naopak se musím ve světě

ztratit, aby svět existoval a já jej mohl transcendovat. Je proto jedno a totéž, řeknu-li, že jsem vstoupil do světa, že jsem „přišel na svět“, nebo že existuje svět či že mám tělo. Mé tělo je v tomto smyslu všude po světě: je i tam, v tom, že svítilna zakrývá keř rostoucí na chodníku, je ve faktu, že tamta mansarda je nad okny šestého poschodí, nebo ve faktu, že projíždějící auto jede zprava doleva za nákladním vozem, nebo ve faktu, že žena přecházející ulicí se zdá menší než muž sedící na terase v kavárně. Mé tělo je koextenzivní vůči světu, prostupuje do věcí, ale současně je i zhuštěno do jediného konkrétního ohniska, k němuž všechny míří a jež nejsem s to poznávat. A to vše by nám mělo dovolit, abychom pochopili, co jsou smysly.

Smysl není dán před smyslovými předměty; je přece schopen jevit se druhému jako předmět? Smysl však není dán ani po smyslových předmětech: kdyby tomu tak bylo, museli bychom předpokládat svět nekomunikovatelných obrazů, jednoduchých kopií reality, aniž bychom si dokázali vyložit mechanismus jejich jevení. Smysly jsou současné s předměty: jsou to dokonce věci, jak se „osobně“ samy dávají, jak se nám odhalují v perspektivě. Představují pouze objektivní pravidlo tohoto odhalování. Zrak *neprodukuje* vizuální počítky, ani není *afikován* světelnými paprsky, nýbrž je souborem všech viditelných předmětů, jejichž objektivní a vzájemné relace se všechny vztahují k určitým veličinám, které jsou zvoleny – a zároveň i snášeny – jako míry a které se vztahují k určitému centru perspektivy. Smysl proto nelze z tohoto hlediska stavět na roveň se subjektivností. Veškeré možnosti, jež lze zaregistrovat ve vjemovém poli, jsou totiž *objektivními* možnostmi. Fakt, že mohu potlačit vidění tím, že zavřu víčka, je zcela *vnějším* faktem, který neodkazuje k subjektivnosti percepce. Víčko je totiž předmět vnímaný jako jiné předměty a zakrývající mi jiné objekty v důsledku svého objektivního vztahu k nim: *nevidět* předměty mého pokoje následkem toho, že jsem zavřel oči, znamená *vidět* clonu mého víčka, pokládám-li rukavice na ubrus stolu, *nevidím* kresbu ubrusu, ale *vidím rukavice*; obdobně nahodilé okolnosti, ovlivňující smysly, patří všechny do oblasti předmětů: „vidím žlutě“, protože mám žloutenku nebo protože jsem si nasadil žluté brýle. Ani v jednom případě není důvodem fenoménu subjektivní modifikace smyslu ani organická změna, nýbrž objektivní vztah mezi předměty ve světě: v obou uvedených případech vidíme „skrže“ nějakou věc a *pravda* našeho vidění je objektivní. Jestli-

že je centrem vizuálních referencí nějak zničeno (jeho destrukce může být jen v souladu s vývojem světa a jeho vlastních zákonů vyjadřujících konkrétně mou fakticitu), viditelné předměty nejsou znicovány. Nadále *pro mne* existují, ale existují bez jakéhokoli vztažného centra jako *viditelná celistvost* bez rozlišení nějakého konkrétního *toto*, tj. v absolutní vzájemnosti svých vztahů. Vynošení bytí pro sebe ve světě dává existovat jak světu jako celistvosti věcí, tak smyslům jako objektivnímu způsobu, jímž se představují kvality věcí. Základní zde je můj vztah k světu a tento můj vztah vymezuje svět i smysly podle hlediska, které zaujmeme. Slepota, daltonismus a krátkozrakost představují původně *způsob*, jak pro mne existuje svět, neboť definují můj zrakový smysl, který se zde jeví jako fakticita mého bytí ve světě. Mohu poznávat a objektivně definovat své smysly, ale *prázdným způsobem*, na základě světa. Prodlužuje-li moje racionální a universalizující myšlení abstraktně údaje, jež mi poskytují o *mých* smyslech věci, pak z nich *rekonstruuje* smysly na základě znaků obdobně jako historik rekonstruuje dějinnou osobnost na základě zachovaných stop. V našem případě však rekonstruuje svět na základě čisté racionality, neboť mě myšlením abstrahuje od světa: přehlížím svět z nadhledu, aniž se k němu připoutávám, zaujímám postoj absolutní objektivity, takže smysly se stávají předměty mezi jinými předměty, *relativním* vztažným bodem, který sám předpokládá souřadnice. Zároveň však myšlenkově konstatuji absolutní relativitu světa, to jest: předpokládám absolutní ekvivalenci všech referenčních bodů. Likviduji světskost světa, aniž o něm pochybuji. Svět, který mi nepřetržitě naznačuje smysl, jímž jsem, a vyzývá mě k jeho rekonstituci, mě právě proto vede k tomu, abych odstranil osobní rovnici, jíž jsem, a vrátil světu světské vztažné centrum, k němuž je svět uspořádán. Zároveň však abstraktním myšlením unikám sobě ze smyslu, jímž jsem, ruším své vazby ke světu, povznáším se nad svět, který se mi ztrácí v absolutní rovnocennosti svých neko-*nečných* možných relací. Neboť smysl je naše bytí ve světě, pokud máme být formou bytí-uprostřed-světa.

Toto zjištění lze zobecnit a uplatnit je na *mé tělo* v celku, pokud je absolutním centrem referencí, k němuž věci míří. Naše tělo totiž není jen tím, co se dlouhou dobu nazývalo „sídlem pěti smyslů“, nýbrž je také prostředkem a cílem našich jednání. Nelze dokonce odlišit „počitek“ od „jednání“, a to ani podle měřítek klasické psycho-

logie: to jsme chtěli říci, když jsme poznamenali, že realita se nám nedává ani jako *věc*, ani jako *prostředek*, nýbrž jako *věc–prostředek*. Proto se při zkoumání těla jako centra jednání můžeme orientovat úvahami, jež nám umožnily odhalit pravou povahu smyslů.

Jakmile totiž formulujeme problém jednání, hrozí nám, že se zpleteme do zmatku s velmi vážnými důsledky. Uchopím-li tuto násadu a ponořím ji do kalamáře, jednám. Pozoruji-li Petra, který se ve stejném okamžiku blíží k židli u stolu, zjišťuji rovněž, že jedná. Je zde tedy velké nebezpečí omylu, který jsme již odhalili v souvislosti se smysly: že totiž budu interpretovat *mé* jednání, které je *pro mne*, na základě jednání druhého. Jediné jednání, které mohu *poznávat* ve stejném okamžiku, kdy probíhá, je Petrovo jednání. Vidím jeho pohyb a současně určuji jeho cíl: blíží se k židli a chce si sednout k psacímu stolu, *aby* napsal dopis, o němž mi říkal, že by ho chtěl napsat. Mohu proto chápat všechny pozice, jež jsou mezi židlí a tělem, které jí pohybuje, jako určité instrumentální organizace. Jsou to prostředky k dosažení sledovaného cíle. Tělo druhého mi tu připadá jako prostředek mezi jinými prostředky. Nejen jako pouhý prostředek k výrobě jiného prostředku, nýbrž jako *prostředek k manipulaci jiným prostředkem*, tedy jako stroj-prostředek. Jestliže vysvětluji úlohu svého těla ve vztahu ke *svému* jednání ve světle poznatků, jež mám o těle druhého, vím, že disponuji určitým prostředkem podle své libosti a že tento prostředek organizuje jiné prostředky ke sledovanému cíli. Tak se vracíme ke klasickému rozlišení duše a těla: duše používá prostředek, jímž je tělo. Paralelismus s teorií počitků je úplný: viděli jsme, že tato teorie vyšla z poznání smyslů druhého a že mě potom vybavila obdobnými smysly, jak je vnímám na druhém. Rovněž jsme viděli nesnáž, na kterou vzápětí tato teorie naráží: vnímám svět a smyslové orgány druhého svými vlastními smysly, svými deformujícími orgány, jež mě dokážou informovat jen o svých vlastních afekcích. Důsledky této teorie podřívají objektivitu právě toho principu, který je pomáhal zjišťovat. Teorie jednání, která má obdobnou strukturu, se proto setkává s analogickými překážkami; vyjdu-li totiž z těla druhého, chápu ho jako prostředek a jako to, s čím já sám zacházím jako s prostředkem: mohu ho totiž *užívat* k cílům, jichž bych bez něho sám nemohl dosáhnout; *řídím* jeho jednání příkazy nebo prosbami; mohu je rovněž *podněcovat* svými vlastními jednáními a současně musím s tímto nebezpečným a citlivým prostředkem

zacházet velmi obezřetně. Ocitám se zde ve složitém postavení, v jakém je dělník vůči stroji–prostředku, když řídí jeho chod, ale současně musí dbát na to, aby ho nezranil. Abych co nejlépe využil těla druhého ke svým zájmům, potřebuji prostředek, kterým je mé vlastní tělo, a stejně tak potřebuji jiné smyslové orgány, které jsou mými, abych mohl vnímat smysly druhého. Považuji-li své tělo za obraz těla druhého, jde o prostředek ve světě, s nímž musím manipulovat velmi citlivě a jenž je jakoby klíčem k zacházení se všemi ostatními *prostředky*. Mé vztahy k tomuto privilegovanému prostředku mohou být však jen technického rázu, takže potřebuji prostředek k zacházení s tímto prostředkem, a tak až do nekonečna. Chápu-li své smyslové orgány tak jako smyslové orgány druhého vyžadují nějaký smyslový orgán, aby mohly být vnímány – a chápu-li své tělo jako *prostředek* podobný tělu druhého, potřebuji jiný prostředek, abych jím mohl manipulovat; odmítneme-li takový rekurs do nekonečna, musíme pak připustit paradox fyzického prostředku, jímž *manipuluje* duše, ale potom se zaplétáme, jak víme, do nerozpletitelných aporií. Pokusme se raději vrátit tělu jeho povahu-pro-nás. Předměty se nám odhalují v rámci struktury prostředčnosti, v níž zaujímají určité *místo*. Toto místo nevymezují jen prostorové souřadnice, ale i vztah k osám praktických odkazů. „Sklenice je na stolku“ – chceme tím říci, že je nutné, aby se při přesouvání tohoto stolku sklenice nepřevrhla. Balíček tabáku je na krbu: to znamená, že je nutné překonat vzdálenost tří metrů od dýmky k tabáku a že je třeba se vyhnout jistým překážkám – stolkům, křeslům apod., jež jsou rozmístěny mezi stolem a krbem. Vnímání se tu nijak neliší od praktického organizování toho, co existuje ve světě. Každý prostředek odkazuje na jiné, jež jsou klíčem k němu a k nimž je sám *klíčem*. Tyto závislosti však nelze chápat čistě kontempletivním vědomím, pro něž například kladivo neodkazuje vůbec na hřebíky, nýbrž prostě leží *vedle* nich; výraz „vedle“ ztrácí jakýkoli smysl, nenaznačuje-li cestu od kladiva k hřebíkům, a to cestu, kterou je *nutno* projít. Původní prostor, který odkřívám, je prostor hodologický; křižují jej cesty a silnice, je instrumentální a je místem nářadí. Jakmile se vynoří mé bytí pro sebe, odhaluje se svět jako odkaz k jednáním, jež mají být vykonána, a tato jednání odkazují na další jednání a ta zase na další atd. Je třeba však poznamenat, že zdají-li se vnímání a jednání z tohoto hlediska nerozlišitelnými, jednání se přesto vyznačuje jistou budoucí

účinností, jež překonává a transcenduje to, co je jen vnímané. Vnímané, u něhož je přítomné moje bytí pro sebe, se mi odhaluje jakožto společná přítomnost, je to bezprostřední styk, přilnavost v přítomnosti, dotek. Avšak jako takové se dává, aniž je mohu v *přítomnosti* uchopit. Vnímaná věc je plná letmých příslibů; každá z vlastností, které mi slibuje odhalit, každá rezignace, se kterou jsem mlčky svolný, každý významový odkaz k jiným předmětům, vtahují do hry budoucnost. Jsem v *přítomnosti* věcí, které jsou jenom přísliby za onou neuchopitelnou *přítomností*, které se nemohu zmocnit a která je čistým bytím věcí zde, mým pobýváním zde, mou fakticitou, mým tělem. Šálek je zde, na talířku, je mi v přítomné chvíli dán spolu s pozadím, které je *zde*, k němuž všechno ukazuje, které však nevidím. A chci-li je vidět, to jest explikovat, způsobit, aby se „vyjevilo na pozadí šálku“, musím šálek vzít za ucho a převrátit: pozadí šálku je na konci mých projektů, takže řekneme-li, že jiné struktury šálku je naznačují jako nepostradatelný moment tohoto šálku, je to totéž, jako bychom říkali, že mi je naznačují jako jednání, kterým si nejlépe *přisvojím* šálek v jeho významu. Svět jako korelát mých možností, jimiž *jsem*, se tedy od okamžiku mého vynošení jeví jako nesmírný náčrt všech mých možných jednání. Vnímání se zcela překonává k jednání, dokonce se ani nemůže odhalovat jinak než skrze projekty jednání; v nich se svět odhaluje jako „stále budoucí průrva“, protože pro sebe samé jsme vždy budoucí.

Je třeba poznamenat, že tato budoucnost světa, jež se nám takto odhaluje, je striktně objektivní. Věci–prostředky naznačují jiné prostředky nebo objektivní způsoby, jak jich použít: hřebík je „k zarážení“ tak a tak, kladivo se „má vzít za násadu“, šálek má „ucho k uchopování“ atd. Všechny tyto kvality věcí se odhalují bezprostředně, a to nejlépe vyjadřují latinská gerundiva. Tyto kvality jsou koreláty non-thetických projektů, jimiž jsme, avšak odhalují se jen jako struktury světa: možnosti, absence, prostředecnosti. Svět se mi tedy jeví jako objektivně artikulovaný; nikdy nepoukazuje k nějaké tvořivé subjektivitě, nýbrž k nekonečnu prostředkových souvislostí.

Jeden prostředek poukazuje k druhému, ten k dalšímu, ale všechny nakonec poukazují k tomu prostředku, který je jakoby *klíčem* k nim ke všem. Tento vztažný bod je nutný, protože bez něho by prostředky byly rovnocenné a svět by se rozplynul v absolutní nerozlišenosti gerundiv. Pro Římany má být Kartágo zničeno (*delendum*), pro

Kartaginec zachováno (*servandum*). Bez vztahu k těmto centrům Kartágo není nic, vrací se do nerozlišenosti bytí v sobě, poněvadž obě gerundiva se navzájem ruší. Je ale třeba vidět, že tento *klíč* mi nikdy není *dán*, nýbrž je pouze „prázdným způsobem naznačen“. V každém jednání objektivně uchopuji určitý svět vzájemně provázaných prostředků; každý z nich, jakmile je uchopen jednáním, jímž si jej přisvojuji a zároveň ho překonávám, poukazuje k jinému, který mi umožňuje jeho používání. V tomto smyslu hřebík poukazuje ke kladivu a kladivo poukazuje k ruce a paži, které ho používají. Avšak pouze když nechám někoho jiného zarážet hřebíky, ruka a paže se stávají rovněž prostředky, jichž používám a jež překonávám k jejich možnosti. V tomto případě mě ruka druhého poukazuje k prostředku, který mi umožní použít této ruky (hrozby – sliby – mzda apod.). První člen této řady je vždycky přítomný, ale je vždycky jen *naznačený*: nikdy neuchopuji *svou* ruku při psaní, pouze si uvědomuji pero, které píše; to znamená, že používám násadku pera, abych napsal písmena, ale nepoužívám *své ruky* k tomu, abych držel násadku. Nejsem vůči své ruce ve stejném uživatelském vztahu jako vůči násadce; svou rukou jsem. To znamená, že zakončuje tuto řadu poukazů, které k ní vedou. Ruka je pouze použitím násadky. V tomto smyslu je nepoznatelným a nepoužitelným mezníkem, který naznačuje poslední prostředky celé této řady: kniha, kterou chci napsat se všemi písmeny na papíře, pero, kterým píši; a zároveň je i orientací celé řady: poukazuje k ní i tištěná kniha sama. Pokud ruka jedná, nemohu ji uchopit jinak než jako setrvale unikající poukazování k celé řadě. Při souboji mečem nebo holí sleduji očima hůl, kterou manipulují; při psaní pozoruji špičku pera současně s řádkou nebo se čtverečkováním papírem, na kterém píši. Moje ruka se však přitom jaksi vytratila a zmizela ve složité souvislosti prostředecnosti právě proto, aby tento systém mohl existovat. Je smyslem a orientací tohoto systému.

Zdá se tedy, že máme před sebou dvojí, avšak rozpornou nutnost: každý prostředek je použitelný a uchopitelný pouze pomocí jiného prostředku, universum je objektivní neurčitý poukaz od prostředku k prostředku. Struktura světa v tomto smyslu implikuje, že se můžeme začlenit do pole prostředecnosti, jen pokud jsme sami prostředkem, a pokud nemůžeme *jednat*, nejsme-li současně *jednání vystaveni*. Na druhé straně se však souvislost prostředecnosti může odhalit jen určením nějakého kardinálního smyslu této souvislosti, přičemž

toto určení je praktické a aktivní – zarazit hřebík nebo zasít osivo. Sama existence souvislosti bezprostředně poukazuje k nějakému centru. Toto centrum je prostředkem, který je objektivně vymezen prostředním polem, jež je k němu vztaženo, a zároveň je i prostředkem, kterého nemůžeme *použít*, neboť bychom byli poukazováni k nekonečnu. Tohoto prostředku nepoužíváme, tímto prostředkem *jsme*. Je nám dán prostředním řádem světa, je nám dán hodologickým prostorem, jednosměrnými nebo vzájemnými vztahy prostředků, avšak nemůže být *dán* mému jednání: nemám se mu přizpůsobit, ani mu nemám přizpůsobit nějaký jiný prostředek, protože je mým přizpůsobením prostředků, je adaptací, jíž jsem. Ponecháme-li stranou analogickou rekonstrukci mého těla podle těla druhého, zůstávají dva způsoby, jak uchopit tělo: buď je známé a objektivně definované na základě světa, avšak *prázdným způsobem*; stačí, aby racionalizující myšlení rekonstruovalo prostředek, jímž jsem na základě poukazů používaných prostředků, ale potom se základní prostředek stává vztažným centrem relativní povahy, neboť samo předpokládá jiné prostředky k jeho použití, a prostřednost světa mizí, protože k tomu, aby se odhalila, potřebuje odkaz k absolutnímu centru prostřednosti; svět jednání se stává v klasické vědě světem *vytvořených jednání*, vědomí přehlíží z nadhledu vnější svět a nemůže již *nijak do tohoto světa vstupovat*. Anebo je tělo dáno *konkrétně* a ve své plnosti jako sama dispozice věcí, neboť bytí pro sebe ji překonává k nové dispozici; v tomto smyslu je tělo přítomno v každém jednání, i když zůstává neviditelné – jednání odhaluje kladivo a hřebíky, brzdu a změnu rychlosti, avšak nikoli nohu, která brzdí, nebo ruku, která zatlouká – tělo je *prožíváno*, a nikoli *poznáváno*. Tím se vysvětluje, že známý „pocit úsilí“, kterým chtěl Maine de Biran odpovédět na Humeovu výzvu, je psychologickým mýtem. Nikdy nemáme pocit nějakého úsilí, ani nemáme periferní pocity – svalové, šlachové, kožní apod., jež jej měly nahradit: vnímáme *odpor*, který kladou věci. Zvedám-li sklenku k ústům, nevnímám žádné úsilí, nýbrž její váhu, tj. odpor, který klade proti začlenění do prostředně souvislosti, která se mým jednáním ve světě vyjevuje. Bachelard⁴⁵

⁴⁵ G. Bachelard, *L'Eau et les Rêves*, vyd. J. Corti, Paris 1942 (česky: *Voda a sny*, přel. J. Hamzová, Praha 1997).

oprávněně vytýká fenomenologům, že dostatečně nepřihlížejí k tomu, co nazývá „koeficientem protivenství“ předmětů. Tato výtka má svou váhu u Heideggerovy transcendence i u Husserlovy intencionality. Je však třeba pochopit, že prostřednost je primární: věci vyjevují svůj odpor a protiví se vzhledem k původní souvislosti prostředků. Ukáže se, že šroub je příliš velký, aby se k němu dala přišroubovat matice, opěra je příliš slabá a neunesla tak těžké břemeno, které jsem na ni chtěl položit, kámen je příliš těžký, než abych ho zvedl až na vrcholek zdi apod. Jiné předměty se zdají hrozivé pro již ustavenou souvislost prostředků, bouřka a krupobití ohrožují sklizeň, phyloxéra ohrožuje vinici, požár domy. Postupně a skrze celou tuto souvislost prostředků se jejich hrozba šíří až k centru vztahů, k němuž všechny prostředky poukazují, a ona hrozba skrze ni zase poukazuje k tomuto centru. Každý prostředek je užitečný i škodlivý, avšak v mezích základního projektu realizovaného vynořením bytí pro sebe ve světě. K mému tělu tedy původně poukazují souvislosti prostředků a sekundárně destruktivní hrozby. *Vidím* své tělo v ohrožení na nebezpečných aparátech stejně jako na pohodlných prostředcích. Tělo je všude: bomba, která ničí *můj* dům, zasahuje rovněž mé tělo, neboť dům sám již k němu poukazoval. Mé tělo vždy pokračuje v prostředku, který používá: je na konci hole, o kterou se opírám proti Zemi; je na konci dalekohledu, který mi ukazuje hvězdy; je na židli, v celém bytě, protože je mou adaptací na tyto prostředky.

Na konci těchto našich výkladů se tedy počitek a jednání opět spojují, jsou jedním. Odmítli jsme vybavit se *napřed* tělem a *pak* zkoumat, jak prostřednictvím těla uchopíme nebo měníme svět. Naopak jsme vyšli z našeho původního vztahu ke světu, jak vznikl našim vynořením se uprostřed bytí. Tělo není *pro nás* to první, co by nám odhalovalo věci, neboť právě věci jakožto prostředky nás při svém původním ukazování poukazují k našemu tělu. Tělo není *clonou* mezi věcmi a námi: vyjevuje však individualitu a kontingenci našeho původního vztahu k věcem–prostředkům. V tomto smyslu jsme definovali smysly a smyslové orgány jako naše bytí ve světě, pokud máme být jakožto bytí-uprostřed-světa. Obdobně můžeme definovat *jednání* jako naše bytí-ve-světě, pokud máme být jakožto prostředek-uprostřed-světa. Uprostřed světa jsem však proto, že jsem dal existovat světu, a sice tím, že jsem transcendoval bytí k sobě samému; jsem-li prostředkem světa, pak jen proto, že jsem se

dal existovat prostředkům, a sice tím, že se projektují ke svým možnostem. Tělo může existovat jen *ve světě*, a aby existoval svět, k tomu je nevyhnutelně třeba primární vztah. V jednom smyslu je to tělo, co bezprostředně jsem; v jiném smyslu jsem od těla oddělen nekonečnou tloušťkou světa, neboť je mi dáno odlivem světa k mé fakticitě, přičemž podmínkou tohoto nepřetržitého odlivu je setrvalé překonávání.

Teď také můžeme upřesnit *povahu* našeho těla *pro nás*. Z předcházejících úvah plyne, že tělo je setrvale tím, co je *překonané*. Tělo je totiž právě jako centrum smyslových odkazů tím, *přes co* přesahují, jakmile jsem bezprostředně přítomen u sklenice, u stolu, anebo u stromu, který v dálce vnímám. Vjem je totiž uskutečnitelný jen v tom místě, kde je vnímán předmět a *distance*. Zároveň však vnímání rozvrhuje odstupy a to, ve vztahu k čemu vnímaný předmět naznačuje svou distanci jako absolutní kvalitu svého bytí, je tělo. Podobně tělo jako prostředné centrum souvislostí prostředků může být jen jakožto *překonané*: je tím, co překonávám k novým kombinacím prostředků a to, co mám setrvale překonávat, ať už bude kombinace prostředků, k níž dospěji, jakákoli; poněvadž toto překonávání tuto kombinaci zmrazí v jejím bytí, poukazuje k tělu jako referenčnímu centru své ztuhlé nehybnosti. A tedy je tělo, které je překonáno, Minulost. Je to bezprostřední přítomnost „smyslových“ věcí v bytí pro sebe, pokud tato přítomnost poukazuje k centru reference a pokud je již *překonána* buď k jevu nějakého nového *toto*, anebo k nové kombinaci věcí jakožto prostředku. V každém projektu bytí pro sebe, v každém vněmu je tělo zde, je to nezprostředkovaná Minulost, protože prosakuje i do Přítomnosti, jež mu uniká. Znamená to, že je *hlediskem* i *východiskem*: hlediskem, východiskem, kterým *jsem* a které zároveň překonávám k tomu, čím být mám. Ale toto ustavičné překonávání hledisko, jež se stále znovu a znovu rodí uvnitř tohoto překonávání samého, toto východisko, které setrvale překonávám a kterým jsem já sám, pokud jsem vždy již pozadu za sebou, je také nutností mé kontingence. Je nutností dvakrát. Za prvé proto, že je nepřetržitým znovuuchopováním bytí pro sebe bytím v sobě a ontologickým faktem toho, že bytí pro sebe může být pouze tím bytím, které není svým vlastním základem: mít tělo znamená být základem své vlastní nicoty; *jsem* svým tělem, pokud *jsem*; nejsem jím, pokud nejsem to, co jsem; Svým nicováním tělu unikám. Ale tím se ještě tělo

nestává předmětem: unikám ustavičně tomu, čím *jsem*. A za druhé je tělo nutné jako překážka, kterou mám překonávat, abych byl ve světě, to jest je to překážka, kterou jsem sám pro sebe. V tomto smyslu se neliší od absolutního řádu světa, toho řádu, jemuž dávám být tím, že ho překonávám k tomu, co přichází z budoucnosti, směrem k bytí za bytím. Jednota těchto dvou nutností je zřejmá: být pro sebe znamená překonávat svět a v tomto překonávání dávat být světu. Ale překonávat svět není totéž co přehlížet jej z nadhledu, nýbrž angažovat se v něm, aby se mohl vyjevovat, tvořit si nutně *tuto* perspektivu překonávání. V tomto smyslu je *konečnost* nutnou podmínkou původního projektu bytí pro sebe. Nutná podmínka toho, abych za světem, jemuž dávám být, byl tím, čím nejsem, a nebyl tím, čím jsem, takže v samém jádru onoho nekonečného pronásledování, jímž jsem, je stále nějaká neuchopitelná danost. Tuto danost, kterou jsem, aniž bych jí měl být – anebo jen na způsob nebytí touto daností –, nemohu ani uchopit, ani poznávat, poněvadž je všude jakožto překonaná, použitá pro mé projekty, převzatá. Ale na druhé straně mi ji všechno naznačuje, všechno transcendentní ji prázdně rýsuje právě svou transcendentí, aniž bych se kdy mohl obrátit k tomu, co naznačuje, poněvadž tímto naznačovaným bytím *jsem* já sám. Zejména pak nelze chápat naznačované bytí jako čisté referenční centrum statického řádu věcí jakožto prostředků; jejich dynamický řád (ať už závisí na mém jednání, či nikoli) se k němu vztahuje v souladu s určitými pravidly, a tedy je tento referenční střed definován ve své změně i ve své identitě. Jinak to ani není možné, neboť pouze pokud neguji sebe sama, jsem bytí a dávám být světu, a protože negovat, že jsem to a to bytí, mohu pouze na základě své minulosti, to jest pouze proto, že se projektuji za své vlastní bytí. A z tohoto pohledu je tělo, tj. ona neuchopitelná danost, nutnou podmínkou mého jednání: jestliže bych totiž mohl dosáhnout sledovaných cílů čistě arbitrárním přáním, jestliže by k tomu, abych něco získal, stačilo mé přání, a jestliže by používání prostředků neurčovala jasná pravidla, nikdy bych v sobě nemohl odlišit přání od vůle, sen od jednání a možné od skutečného. Nebyl by možný žádný roz-vrh mne samého, poněvadž myšlenka by sama byla realizací: potom by se však moje bytí pro sebe znicovalo v nerozlišenosti přítomného a budoucího. Ale fenomenologie jednání by ukázala, že akt předpokládá řešení kontinuity mezi prostou myšlenkou a realizací, to jest mezi universální a abstraktní myšlen-

kou: „je nutné, aby karburátor v automobilu *nebyl zanešený*“, a technickou a konkrétní myšlenkou směřující k *tomuto* karburátoru, jak se mi jeví spolu se svými absolutními dimenzemi a se svou absolutní pozicí. Podmínkou této technické myšlenky, která se neliší od aktu, jejíž řídí, je moje konečnost, moje kontingence a moje fakticita. Neboť *de facto* jsem tak, že mám minulost, tato bezprostřední minulost mě poukazuje k prvnímu bytí v sobě, jehož znicováním se skrze své *narození* vynořuji.

Tělo jako fakticita je minulost, neboť původně poukazuje k *narození*, tj. k primárnímu nicování, jehož zásluhou se vynořuji z bytí v sobě, jímž fakticky jsem, aniž jím být mám. *Tělo*, jak je *pro mne*, je zrozením, minulostí, kontingencí, nutností hlediska, faktickou podmínkou jakékoli možné aktivity vůči světu. Není proto nějakým nahodilým přídavkem mé duše, nýbrž naopak stálou strukturou mého bytí a setrvalou podmínkou možnosti mého vědomí jako vědomí o světě a jako transcendentní projekt k mé budoucnosti. Z tohoto hlediska bychom měli uznat, že je zcela nahodilé a absurdní, jsem-li neduživý, synem státního úředníka nebo dělníka, popudlivý a líný, ale zároveň že je *nutné*, abych byl právě *tímto* nebo jiným, Francouzem nebo Němcem či Angličanem apod., proletářem, příslušníkem buržoazní třídy či aristokratem atd., neduživým a nemocným nebo zdravým a silným, popudlivým nebo smířlivým, a to z toho důvodu, že nemohu přehlížet z nadhledu svět, aniž by se svět rozplynul. *Moje narození*, pokud podmiňuje způsob, jímž se mi odhalují předměty (přepychové nebo naprosto nezbytné věci jsou mi více anebo méně *dostupné*, určité sociální skutečnosti se mi jeví jako *zapovězené*, v mém hodologickém prostoru jsou bariéry a překážky), *moje rasa*, pokud k ní poukazuje postoj druhého ke mně (druzí se ukazují jako nepřející či obdivující, důvěřiví či nedůvěřiví), *moje třída*, pokud se manifestuje v tom, co se odkrývá skrze sociální strukturu společenství, k němuž patřím, pokud k ní poukazují místa, která navštěvuji; *moje národnost*, *moje fyziologická struktura*, jak je naznačují samy prostředky způsobem, jímž se zdají být zvládnutelné či nezvládnutelné, a mírou, s níž mi *vzdorují*, *moje minulost*, pokud vše, co jsem prožil, je naznačováno světem samým jako moje perspektiva na svět: to vše, co překonávám v syntetické jednotě svého bytí na světě, je *moje tělo* jako nutná podmínka existence světa a jako kontingentní realizace této podmínky.

Teď je také mnohem jasnější definice těla jako bytí-pro-nás, kterou jsme už podali: tělo je kontingentní formou nutnosti mé kontingence. Tuto kontingenci nemůžeme jako takovou nikdy uchopit, protože tělo je tělem *pro nás*: jsme volbou, a být pro nás znamená volit sebe sama. Sám fakt, že žiju, svědčí o tom, že přijímám i svou neduživost, kterou jsem zasažen, a překonávám ji ke svým vlastním projektům, vytvářím si z ní nutnou překážku pro své bytí; nemohu být neduživý, aniž se neduživým volím, tj. aniž volím způsob, jímž konstituji svou neduživost (jako „nesnesitelnou“, „pokořující“, jako něco, co je třeba „skrýt“ nebo „stavět na obdiv“, jako „předmět pýchy“, jako „ospravedlňování mých nezdarů“ apod.). Toto nepostizitelné tělo je právě výrazem nutnosti, že *je zde volba*, a že tedy nejsem *vším naráz*. Moje konečnost je podmínkou mé svobody, protože není svobody bez volby, a tělo, jakkoli podmiňuje vědomí jako čisté vědomí o světě, umožňuje toto vědomí i s jeho svobodou.

Zbývá ještě ujasnit, čím je tělo *pro mne*, neboť je neuchopitelné, a proto nepatří k předmětům světa, jež znám a jichž používám; poněvadž ale na druhé straně nemohu být ničím, nejsem-li vědomím o tom, co jsem, musí být tělo nějak dáno mému vědomí. V jistém smyslu je sice tím, co naznačují všechny prostředky, jichž používám, a rozumím mu, aniž bych je rozpoznával v poukazech, které na prostředcích vnímám, avšak kdybychom zůstali jen u tohoto konstatování, nedokázali bychom například odlišit tělo od astronomického dalekohledu, jímž astronom pozoruje planety. Definujeme-li totiž tělo jako kontingentní hledisko na svět, pak si musíme uvědomit, že hledisko předpokládá dvojí vztah: vztah k věcem, *na které se* z určité perspektivy dívá, a vztah k pozorovateli, *pro něhož je* hlediskem. Tento druhý vztah se radikálně liší od prvního, protože jde o tělo jakožto hledisko, ale neliší se, jde-li o nějakou perspektivu ve světě (kukátko, rozhledna, lupa atd.), kterou nám poskytují objektivní prostředky odlišné od těla. Turista pozorující panoráma z *nějaké* rozhledny, vidí rozhlednu i panoráma: vidí stromy mezi sloupy rozhledny, střecha mu zakrývá oblohu, avšak „vzdálenost“ mezi ním a rozhlednou je z definice mnohem menší než mezi jeho očima a panoramatem. *Perspektiva* se může přiblížit k tělu a stát se jakýmsi dodatečným vjemovým orgánem, jak je tomu u brýlí, lorňonů, monoklů apod. Limitně vzato – a pokud bychom uvažovali absolutní perspektivu –, se vzdálenost mezi ním a tím, pro co je perspektivou,

znicuje. Znamená to, že potom nelze odstoupit, abychom si „udělali místo“, a k perspektivě zaujmout novou perspektivu. Ale, jak jsme viděli, právě to charakterizuje tělo. Tělo je prostředkem, kterého nemohu používat pomocí jiného prostředku, je perspektivou, k níž nemohu zaujmout perspektivu. Na vrcholku tohoto kopce, který nazýváme „krásnou vyhlídkou“, zaujímám perspektivu v okamžiku, kdy pozoruji údolí, a tato perspektiva na perspektivu je mé tělo. Ke světu tělu však nedokážu zaujmout perspektivní pohled, aniž bych poukazoval k nekonečnu. Tělo *pro mne* nemůže být něčím transcendentním a poznaným. Spontánní a nereflektované vědomí není už vědomí o těle. Spíše by bylo třeba použít slovesa „existovat“ tranzitivně a říci, že toto vědomí *existuje tělo*. Vztah těla jako perspektivního pohledu na věci je vztah a vztah vědomí k tělu je vztah *existenciální*. Co máme rozumět pod existenciálním vztahem?

Vědomí nemůže existovat svým tělem jinak než jako vědomí. *Mé* tělo je proto vědomou strukturou mého vědomí. V rovině nereflektovaného vědomí však není vědomí o těle, protože je perspektivou, k níž nemůže zaujmout perspektivu. Tělo proto patří ke strukturám non-thetického vědomí sebe. Můžeme je však jednoduše ztotožnit s tímto non-thetickým vědomím? Ani to není možné, protože non-thetické vědomí je vědomím sebe jakožto svobodný projekt k vlastní možnosti a základem své vlastní nicoty. Non-thetické vědomí je vědomí těla jako toho, co toto vědomí překonává a nicuje, jakmile se stává vědomím, to jest, je vědomím těla jako toho, čím jest, aniž by tím být mělo, a *nad čím teprve* může být tím, čím být má. Stručně řečeno, vědomí těla je nepřímé a retrospektivní; tělo je to, co je „opomíjené“, co se „přechází mlčením“, a přece jím vědomí *jest*; dokonce není nic jiného než tělo, neboť zbytek je nicota a mlčení. Vědomí o těle lze přirovnat k vědomí o *znaku*. Znak ostatně patří na stranu těla a je jednou z bytostných struktur těla. Vědomí o znaku existuje, neboť jinak bychom nemohli chápat významy. Znak je však *překonáván k významu*, to, co se opomíjí ve prospěch smyslu. Vědomí těla je nepřímým a retrospektivním vědomím toho, čím je, aniž tím být má, tj. je vědomím své neuchopitelné kontingence, toho, na základě čeho volí, je non-thetickým vědomím způsobu, kterým je *afikováno*. Vědomí těla splývá s prvotní afektivitou. Avšak je nezbytně správně rozumět smyslu této afektivity, a proto je třeba rozlišovat. Afektivita, jak nám ji odhaluje introspekce, je totiž vždy již afektivita

ta *konstituovaná*; je vědomím světa. Každá nenávisť je nenávisť k někomu, každá zloba je zlobou proti někomu nebo něčemu nespravedlivému nebo protivnému; chovat vůči někomu sympatie znamená považovat ho za sympatického apod. V těchto různých příkladech transcendentních „intence“ míří ke světu a uchopuje ho jako takový. Již se zde tedy odehrálo překonání, vnitřní negace: jsme v rovině transcendence a volby. Max Scheler však správně poznamenal, že tuto „intenci“ je třeba odlišit od čistě afektivních kvalit. Bolí-li mě například hlava, mohu v sobě objevit intencionální afektivitu zaměřenou k mé bolesti, abych ji „vytrpěl“, rezignovaně se s ní smířil, nebo ji odmítl, rozhodl ji (jako nespravedlivou, zaslouženou, očišťující, pokořující apod.) a unikl jí. Intence sama je zde afekcí, je čistým aktem a již projektem, je čistým vědomím o něčem. Nelze ji považovat za vědomí těla.

Tato intence však nemůže být celou afektivitou. Je překonáváním, a proto předpokládá překonané. Dokazuje to existence toho, co Baldwin nevhodně nazývá „emocionálními abstrakty“. Baldwin se totiž přesvědčil, že v sobě lze afektivně realizovat určité emoce, aniž je konkrétně zakoušíme. Někdo mi například vypráví o bolestné události, která zakalila Petřův život, a já zvolám: „Co musel vytrpět!“ Toto utrpení vůbec *neznám* a fakticky ho ani *nepocítuji*. Tyto prostředníky mezi čistým poznáním a pravou afekcí nazývá Baldwin „abstrakty“. Mechanismus podobné abstrakce je však zahalen temnotou. *Kdo* abstrahuje? Podle Laportovy definice abstrahovat značí myslet *odděleně* o strukturách, jež nemohou *existovat* odděleně. Pak tedy buď musíme emocionální abstrakta postavit na roveň s čistými abstraktními pojmy emocí, anebo připustit, že tato abstrakta nemohou *existovat* jako reálné způsoby vědomí. Domnělá „emocionální abstrakta“ jsou ve skutečnosti prázdné intencí, čisté projekty emoce. To znamená, že míříme k bolesti a ke studu, směřujeme k nim, vědomí se transcenduje, avšak *do prázdna*. Bolest je zde, je objektivní a transcendentní, avšak chybí jí konkrétní existence. Bylo by vhodnější takové významy bez matérie nazývat afektivními *obrazy*; jejich význam pro uměleckou tvorbu a psychologické chápání je nepopíratelný. V naší souvislosti je však důležitý fakt, že od reálného zahábení je dělí absence „prožitku“. Existují tedy čisté afektivní kvality, jež jsou překonané a transcendované afektivními projekty. Neučiníme z nich – jak učinil Scheler – jakousi *hylé* unášenou proudem vě-

domí; nám jde jen o způsob, jakým vědomí *existuje* svou kontingen-
ci: je to sama textura vědomí, pokud překonává tuto texturu
k vlastním možnostem, je to způsob, jakým vědomí spontánně
a non-theticky existuje v tom, co implicitně a theticky *konstituuje*
určité hledisko na svět. Může to být čistá bolest, ale může to být také
nálada jako non-thetické afektivní naladění, čistá libost, čistá nelibost;
obecně je to všechno to, co se nazývá kinestetickým. Jen zřídka
se ale tato „kinestéze“ ukazuje, aniž by již byla překonána ke světu
transcendentním projektem bytí pro sebe, a jako takovou je
obtížné zkoumat ji odděleně. Přesto však existují určité privilegované
zkušenosti, v nichž ji lze uchopit čistě, zejména zkušenost tzv.
„fyzické“ bolesti. K ní se teď obrátíme, abychom pojmově uchopili
strukturu vědomí těla.

Bolí mě oči, ale musím tento večer dočíst filosofickou knihu. Čtu.
Předmětem mého vědomí je kniha a jejím prostřednictvím pravdy,
jež označuje. Tělo není nijak uchopeno, je východiskem a hlediskem:
slova plynou jedno za druhým přede mnou, *nechávám je míjet*,
slova ze spodní části stránky, která jsem ještě neviděl, patří ještě
k relativnímu pozadí čili stránce jako pozadí a ta se zbytkem knihy
tvoří „knihu v pozadí“, která vystupuje na pozadí světa jako absolutního
pozadí, slova však již na sebe v této nerozlišenosti upozorňují,
mají už ráz rozdrobené celistvosti, jeví se již jako to, co „ubíhá před
mým pohledem“. Tělo je mi zde dáno jen *implicitně*: pohyb mých očí
je viditelný jen pozorovatelově pohledu. Já si theticky uvědomuji jen
tento ztuhlý výtrysk slov, jedno po druhém. Sled těchto slov v objek-
tivním čase je však dán a poznáván prostřednictvím mé vlastní tempo-
ralizace. Jejich nehybný pohyb je dán prostřednictvím „pohybu“
mého vědomí a tento „pohyb“ vědomí, pouhá metafora k označení
časového postupu, je právě pro mne přesně pohyb mých očí: není
možné, abych rozlišil pohyb svých očí od syntetického postupu
mých stavů vědomí, aniž bych se dovolával perspektivy druhého.
Přesto ale v okamžiku, kdy čtu, *bolí mě oči*. Na tuto bolest mohou
poukazovat i předměty světa, tj. kniha, kterou čtu: jednotlivá slova se
odrážejí s větší námahou od nerozlišeného pozadí, jež tvoří, mihotají
se, chvějí, nezpřístupňují snadno svůj smysl: věta, kterou jsem pře-
četl, se poprvé, podruhé i potřetí dává jako věta „nepochopená“, jako
věta, kterou je třeba číst znovu. Ale tyto poukazy mohou i chybět –
například jestliže mě četba „pohlcuje“ a svou bolest „zapomínám“

(což vůbec neznamená, že zmizela, protože jakmile následným ak-
tem *reflexe* poznávám, dává se jako to, co zde stále bylo); ale to nás
zde nezajímá, neboť teď se snažíme uchopit způsob, jímž vědomí
existuje svou bolest. Bylo ale řečeno, jak se bolest dává jako bolest
očí? Není zde intencionální poukaz k nějakému transcendentnímu
předmětu, k mému tělu, jak existuje vně, ve světě? Nelze popřít, že
v bolesti je obsažena zpráva o ní samé: nemohu zaměnit bolest očí
s bolestí prstu či žaludku. Avšak bolest je naprosto zbavena intencio-
nality. Rozumějme si dobře: jestliže se bolest dává jako bolest „očí“,
není zde žádný tajemný „lokální znak“ ani poznání. Bolest *jsou oči*
právě potud, pokud je vědomí existuje. A jako taková se samou svou
existencí, a nikoli nějakým kritériem ani ničím navíc, odlišuje od
každé jiné bolesti. Označení „bolest *očí*“ sice předpokládá všem
onu konstitutivní práci, kterou jsme teď popsali, avšak v této fázi je-
ště neexistuje místo, na němž ji lze studovat, protože toto místo jsme
ještě nevytvořili: bolest není ještě nazírána z perspektivy reflexe,
není ještě ve vztahu k tělu pro druhého. Je to bolest–oči, bolest–ná-
zor; nelíší se od způsobu, jímž uchopuji transcendentní slova. My
sami jsme ji nazvali bolestí očí, aby byl výklad jasnější; ale ve vědo-
mí takto nazvána není, protože není *poznána*. Pouze se – nepostiži-
telně a samým svým bytím – liší od všech možných bolestí.

Tato bolest neexistuje nikde mezi aktuálními předměty universa.
Není ani vpravo, ani vlevo od knihy, není ani mezi těmi pravdami,
které se mi odhalují skrze tuto knihu, ani v mém těle jakožto předmě-
tu (v tom těle, které vidí druhý, jehož se zčásti mohu dotknout a které
zčásti mohu vidět), ani v mém těle jakožto perspektivě, jak k němu
implicitně poukazuje svět. Stejně tak nelze říci, že „dodatečnou im-
presí“ anebo že jako nějaký svrchní harmonický tón „převrstvuje“
věci, které vidím. Tyto obrazy nemají smysl. Bolest není v prostoru.
Ale nepatří ani k objektivnímu času: temporalizuje se a v této tempo-
ralizaci a skrze ni se může jevit čas světa. Čím je tedy bolest? Je prů-
hlednou látkou vědomí, jeho *bytím zde*, jeho spojením se světem,
stručně řečeno, je to kontingence vlastní aktu čtení. Existuje vně po-
zornosti a vně poznání, poněvadž se vsouvá do každého aktu pozor-
nosti, poněvadž je tímto aktem samým, který jest, aniž by byl základem
svého bytí.

A přece ani v rovině čistého bytí nemůže být bolest jako kontin-
gentní připoutání ke světu existována non-thetickým způsobem skr-

ze vědomí jinak, než je-li překonána. Bolestné vědomí je vnitřní negace světa; současně ale svou bolest existuje – to jest sebe sama – jako odtržení od sebe. Čistá bolest jako jednoduchý prožitek je nedosažitelná: patří mezi to nedefinovatelné a nepopsatelné, které je, co je. Bolestné vědomí je však projekt k poslednímu vědomí, jež by bylo zbaveno jakékoli bolesti a jehož bytí zde by nebylo bolestné. Tento *postranní únik*, toto vytržení ze sebe, příznačné pro bolestné vědomí, však neustavuje bolest jakožto psychický předmět: je to non-thetický projekt bytí pro sebe; dozvídáme se o něm jen prostřednictvím světa, například je dán způsobem, jímž se kniha jeví jako to, co „má být čteno spěšně“, jímž se v pekelném a ztuhlém víru valí jedno slovo za druhým, jímž je celé universum zachváčeno *neklidem*. Ostatně – avšak právě to je vlastní tělesné existenci – ono nepostižitelné, jemuž chceme uniknout, je v samém nitru tohoto vytrhování, právě ono konstituuje ona vědomí, která je překonávají, je to sama kontingence, je to bytí útěku, které mu chce uniknout. Nikde jinde se tak těsně nedotýkáme tohoto znicování bytí v sobě bytím pro sebe a opětovného zmocňování se bytí pro sebe bytím v sobě, jímž se samo toto nicování živí.

Budiž, řekne někdo. Ale to jste si zvolil snadný příklad, kdy bolest je bolestí fungujícího orgánu, bolestí oka při čtení, bolestí ruky při uchopení. Mohu však trpět ranou na prstě během četby. Potom by ale bylo obtížné tvrdit, že moje bolest je samou kontingencí mého aktu četby.

Poznamenejme nejprve, že ať už jsem četbou pohlčen jakkoli, neustále dávám světu být; řečeno ještě lépe, moje četba je akt, který svou povahou implikuje existenci světa jako nezbytného pozadí. Nemusím si ani v nejmenším uvědomovat svět, ale mám o světě vědomí jako *o pozadí*. Neunikají mi barvy a pohyby kolem, slyším zvuky, i když se ztrácejí v nerozlišeném celku, který tvoří pozadí mé četbě. Ani moje tělo nepřestává obdobně být ústředním ohniskem pro celek světa, ale poukazuje ke světu jako pozadí. Moje tělo je tedy ustavičně *existováno* jakožto totalita, pokud je totální kontingencí mého vědomí. Je tím, k čemu poukazuje totalita světa jako pozadí, a současně je totalitou, kterou afektivně existuji ve spojitosti s objektivním uchopováním světa. Pokud však nějaké *toto* vystupuje jako tvar na pozadí světa, poukazuje k určité funkcionální specifikaci tělesné totality, a současně mé vědomí existuje tělesným tvarem, vystupujícím

z celku–těla, které existenci nese. Kniha je čtena, a pokud existují, pokud překonávám kontingenci vidění anebo četby, na pozadí tělesné totality se objevují *oči* jako tvar. V této existenciální rovině oči nejsou smyslovým orgánem, jak jej vidí druhý, nýbrž ustrojením mého vědomí o tom, že vidím, pokud je toto vědomí strukturou mého širšího vědomí světa. Mít vědomí znamená totiž vždycky mít vědomí světa, takže svět a tělo jsou pro mé vědomí neustále přítomné, i když jinak. Totální vědomí světa je však vědomím světa jako pozadí toho kterého konkrétního *toto*. Stejně jako se vědomí specifikuje v samém aktu nicování, je i přítomna zvláštní struktura těla na celkovém pozadí tělesnosti. Při četbě nepřestávám být tělem, usazeným v křesle tři metry od okna za daných teplotních a tlakových podmínek. Stále nesu *existenci* bolesti na svém levém ukazováčku, jako neustále *existuji* celé své tělo. Existuji však tuto bolest jako to, co se stále vytrácí do pozadí tělesnosti jako struktura podřízená tělu jako totalitě. Není ani nepřítomná, ani nevědomá: je jen momentem této bezdistanční existence thetického vědomí pro sebe. Jestliže teď obrácím stránku v knize, bolest mého ukazováčku přechází do roviny existované kontingence jako forma nové organizace mého těla jakožto totálního pozadí kontingence. To ostatně odpovídá i empirickým faktům: je snazší „rozptýlit se“ četbou od bolesti prstu nebo beder než od bolesti očí. Neboť bolest *jest mou četbou* a každé přečtené slovo mi to neustále připomíná, kdežto bolest prstu nebo beder, v níž je svět uchopován jako pozadí, se jako dílčí struktura ztrácí v těle jako základní uchopování pozadí světa.

Naráz však přestanu číst a jsem pohlčen tím, že svou bolest *uchopuji*. Znamená to, že na přítomné vědomí neboli na vědomí–názor zaměřuji reflexivní vědomí. Aktuální struktura mého reflektovaného vědomí – a zvláště mé bolesti – je takto uchopena a *kladena* mým reflexivním vědomím. Zde si musíme připomenout, co jsme již řekli o reflexi: je to celkové uchopení, které je aperspektivní, je to poznání, jež přesahuje sebe samo a má sklon objektivovat se, projektovat poznání do distance, aby je mohlo nazírat a myslet. První pohyb reflexe má tedy transcendovat čistou kvalitu vědomí bolesti k *bolesti jako předmětu*. Vrátime-li se k tomu, co jsme nazvali přidruženou reflexí, musíme říci, že se reflexe snaží učinit z bolesti *psychično*. A tento psychický předmět uchopený skrze bolest je *nemoc*. Je to psychický objekt se všemi charakteristickými znaky bolesti, ale je

transcendentní a pasivní. Je to realita, která má svůj vlastní čas, psychický čas, a nikoli čas vnějšího světa, ani čas vědomí. Proto je možným nositelem různých hodnocení a určení. Jako taková se liší od vědomí samého a objevuje se skrze ně: zůstává stálá, i když se vědomí vyvíjí, a právě tato setrvalost je podmínkou neprůhlednosti a pasivity nemoci. Na druhé straně má však nemoc, uchopená prostřednictvím vědomí, všechny charakteristické rysy jednoty, spontaneity, niternosti a spontaneity vědomí, avšak v oslabeném stupni. Tato degradace propůjčuje nemoci psychickou individualitu. To především znamená, že jí dává absolutní soudržnost a nedílnost. Má své vlastní trvání, neboť je vně vědomí, a má svou minulost i budoucnost. Toto trvání, jež je však jen projekcí původní temporalizace, se vyznačuje mnohostí vzájemných průniků. Nemoc je „pronikavá“, „konejšivá“ apod. Tyto rysy mají pouze vystihnout, jak se tato nemoc odstiňuje v časovém toku: jsou to melodické kvality. Bolest, která se ozývá prudkými výstřely, střídanými přestávkami, není uchopována reflexí jako čisté střídání bolestného a nebolestného vědomí: krátké přestávky jsou pro organizující reflexi *součástí nemoci*, obdobně jako jsou pomlky součástí melodie. Celek tvoří *rytmus a tempo* nemoci. Nemoc jako pasivní předmět, nemoc jakožto nazíraná skrze spontaneitu, je projekcí této spontaneity do bytí v sobě. Jako pasivní spontaneita má magický charakter: dává se, jako by se prodlužovala sama od sebe, jako by cele vládla své časové formě. Jeví se a mizí jinak než prostoročasové předměty: jestliže nevidím stůl, je to proto, že jsem otočil hlavu; jestliže ale již necítím bolest, je to proto, že „odešla“. Máme zde před sebou fenomén, který je obdobný tomu, co tvarová psychologové nazývají stroboskopickou iluzí. Zmizení bolesti, šálící projekty reflexivního vědomí, se manifestuje jako ustupování, skoro jako vůle. Existuje něco takového jako animismus nemoci, která vystupuje jako živoucí bytost se svou formou, s vlastním časovým trváním a se svými zvyky. Nemocní jsou s ní v jakémsi důvěrném styku: když se objeví, není to nějaký nový jev, nemocný bude mluvit o „svém odpoledním záchvatu“. Reflexe tedy nesjednocuje momenty jednoho a téhož záchvatu, nýbrž spojuje jednotlivé záchvaty mezi sebou, překonávajíc hranici dne. Přesto má však tato syntéza rozpoznání zvláštní ráz: nechce konstituovat předmět, který by existoval, i když by již nebyl dán vědomí (na způsob nenávisti, která zůstává „utlumena“ anebo spočívá „v nevědomí“). Jakmile nemoc od-

chází, nadobro zmizí, *není zde*. Z toho však vyplývá podivný závěr: jakmile se znovu objeví, vzhází (a to ve své pasivitě) jakoby spontánním plozením. Například zlehka pociťujeme její „příchody“, „rodí se“, „je to ona“. První bolesti (ani nějaké jiné) nejsou tedy pochopeny samy pro sebe jako nějaká jednoduchá a holá textura reflektovaného vědomí: jsou to „příznaky“ nemoci, vlastně již nemoc sama, které se zvolna rodí, podobně jako lokomotiva, jež se zvolna dává do pohybu. Na druhé straně však musíme vidět, že *já* konstituuji nemoc *spolu* s bolestí. To neznamená, že nemoc chápu jako příčinu bolesti, každá konkrétní bolest je spíše jako tón v melodii: je zároveň celou melodií i „takter“ melodie. V každé bolesti si uvědomuji celou nemoc, přesto však nemoc překonává všechny bolesti, neboť je jejich syntetickým celkem, tématem rozvíjejícím se jimi a skrze ně. Matérie nemoci se však nepodobá matérii melodie: je to primárně čistý prožitek, při němž neexistuje žádná distance mezi reflektovaným vědomím a bolestí ani mezi reflexivním a reflektovaným vědomím. Z toho plyne, že nemoc je transcendentní, avšak bez distance. Jako syntetický celek je vně mého vědomí a jinde, avšak z druhé strany je ve vědomí, proniká jím všude, všemi tóny, které jsou *mým vědomím*.

Co se na této rovině stalo *s tělem*? Při reflexivní projekci došlo – poznamenejme – k určitému druhu rozštěpení: pro nereflektované bolest *byla* tělem; pro reflexivní vědomí nemoc nepatří k tělu, má svou vlastní formu, přichází a odchází. Na reflexivní rovině, na niž jsme se postavili, totiž před tím, než do hry vstoupí bytí-pro-druhé, tělo není dáno vědomí explicitně a tematicky. Reflexivní vědomí je vědomí *o* nemoci. Má-li však nemoc svou vlastní formu a melodický rytmus, který jí propůjčuje transcendentní individualitu, patří k bytí pro sebe svou matérií, poněvadž je odhalena bolestí jako jednota všech mých bolestí stejného druhu. Je *mou* v tom smyslu, že jí dávám její matérii. Chápu, že je nesena a živena jistým pasivním prostředím, jehož pasivita je přesným promítnutím kontingentní fakticity bolesti do bytí v sobě, přičemž jde *o mou* pasivitu. Toto prostředí je uchopeno jako takové jen tak, jak uchopujeme látku sochy, vnímáme-li její tvar, ale přesto je zde: je to *nemocí nahlodávaná pasivita*, která mu magicky dává novou sílu, jako země Anteovi. Je to moje tělo v nové rovině existence, tj. jako čistý noematický korelát reflexivního vědomí. Nazveme je *psychickým tělem*. Není ještě po-

znané, neboť reflexe, která se snaží uchopit bolestné vědomí, není ještě reflexí kognitivní. Je to původní manifestace afektivity. Zmocňuje se sice nemoci jako předmětu, avšak jako předmětu afektivního. Zaměřujeme se na svou bolest zpočátku s nenávistí, abychom ji trpělivě vydrželi, abychom ji uchopili jako nesnesitelnou, někdy si ji dokonce oblíbíme a těšíme se z ní (jestliže ohlašuje vykoupení, uzdravení), nějak ji hodnotíme. Čemu dáváme hodnotu, je nemoc, anebo lépe řečeno, to, co vystupuje jako nutný korelát hodnocení. Nemoc vůbec není poznána, je *trpěná*, a podobně i tělo se odhaluje nemocí a vědomí ho rovněž snáší. Chceme-li obohatit poznávacími strukturami tělo, jak se dává reflexi, musíme se dovolávat *jiného*, nemůžeme o něm mluvit teď, protože napřed musí být vyloženy struktury těla pro druhého. Avšak již nyní můžeme poznamenat, že psychické tělo, které je projekcí vnitřní kontextury vědomí do roviny bytí v sobě, je implicitní matérií *všech* fenoménů psyché. Stejně jako původní tělo bylo žito (čili existováno) každým vědomím jako jeho vlastní kontingence, je psychické tělo *snášeno* jako kontingence nenávisti či lásky, aktů a kvalit, avšak tato kontingence má teď nový charakter: pokud byla žita (to jest existována) vědomím, byla opětovným uchopováním vědomí ze strany bytí v sobě: jakožto snášená reflexí v nemoci, nenávisti či konání je *projektována do bytí v sobě*. Představuje tedy sklon každého psychického objektu třístit se (a to vně své magické soudržnosti) do vnějškovosti; vně magických vztahů, sjednocujících navzájem psychické objekty představuje sklon jednoho každého z nich oddělovat se v ostrovech nerozlišenosti; je to jakoby implicitní prostor pod melodickým trváním psychična. Poněvadž tělo je kontingentní a lhostejnou látkou všech našich psychických událostí, vymezuje *psychický prostor*. Tento prostor nemá ani nahoře, ani dole, ani vpravo nebo vlevo, je ještě bez částí, protože magická soudržnost psychična potlačuje jeho tendenci k tříštění do nerozlišitelnosti. Je to však reálná charakteristika psyché: nelze říci, že by psyché byla *spojena* s tělem, ale tělo je pod její melodickou organizací její substancí a neustálou podmínkou možnosti. Jakmile mluvíme o psychičnu, objevuje se tělo; je v základě metaforického mechanismu a chemismu, jichž používáme při třídění a vysvětlování událostí psyché; tělo míníme a přetváříme v obrazech (v imaginujících prožitcích), jež vytváříme k zpřítomňování nepřítomných citů, a právě tělo motivuje a v jisté míře ospravedlňuje psychologické teo-

rie, jako je teorie nevědomí anebo například problém uchopování vzpomínek.

Zvolili jsme psychickou bolest jako příklad a nepochybně by bylo možné uvést četné jiné – neméně kontingentní – případy na doklad naší kontingence. Přestože vědomí „nežije“ („neexistuje“) žádnou bolest ani libost nebo nelibost, bytí-pro-sebe se stále promítá za čistou a takřkajíc nekvalifikovanou kontingenci. Vědomí nepřestane „mít“ tělo. Kinestetická afektivita je pak čistým non-thetickým uchopením bezbarvé kontingence, čistým uchopením sebe jakožto faktické existence. Toto neustálé chápání obklopující mě *jalovosti*, jež mě provází i při úsilí zbavit se jí a jež je *mým* pocitem, jsme popsali jakožto *nevolnost*. Diskrétní a nepřekonatelná nevolnost ustavičně zjevuje mé tělo mému vědomí: může se stát, že budeme hledat fyzickou libost nebo bolest, abychom se z ní vysvobodili, ale poněvadž bolest nebo libost jsou žity (existovány) vědomím, vyjevují i ony jeho fakticitu a kontingenci a odhalují se na pozadí nevolnosti. Pojem *nevolnosti* nesmíme chápat jako metaforu čerpanou z našeho fyziologického zhnusení, nýbrž naopak všechny konkrétní a empirické nevolnosti (nevolnost nad zkaženým masem, čerstvou krví nebo výkaly apod.), způsobující zvracení, vznikají právě na jejím pozadí.

II

Tělo-pro-druhé

Popsali jsme bytí mého těla, jak je pro-mne. Na této ontologické rovině je mé tělo takové, jak jsme ho vylíčili, a je *pouze toto*. Marně bychom tu pátrali po stopách nějakého fyziologického orgánu a nějaké anatomické a prostorové konstituce. Buď je referenčním středem, k němuž prázdňě poukazují předměty–prostředky světa, anebo je *kontingentním faktem, že existuje bytí-pro sebe*; oba tyto způsoby bytí jsou ovšem, přesně vzato, komplementární. Tělo však zná stejnou proměny jako bytí pro sebe samo: má jiné roviny existence. Existuje i *pro druhé*. Tělo teď tedy budeme zkoumat z této nové ontologické perspektivy. V zásadě je jedno, zkoumáme-li, jak se *mé* tělo jeví druhým, nebo jak se tělo druhých jeví mně. Zjistili jsme totiž, že struktury mého bytí-pro-druhé jsou totožné se strukturami bytí druhých-

-pro-mne. Bude však snazší, jestliže povahu těla pro druhé (tj. těla druhého) budeme studovat na základě druhého způsobu.

V předchozí kapitole jsme ukázali, že tělo není to, co mi primárně manifestuje druhý. Kdyby se vztah mého bytí k bytí druhých omezoval na vztah mého těla k tělu druhého, byl by to čistě vnější vztah. Můj svazek s druhým je však nemyslitelný, není-li vnitřní negací. Druhého musím nejprve uchopit jako to, pro co existuji jako předmět; pochopení mé ipseity ukazuje druhého jako předmět v druhém kroku předdějinné historizace; fenomén těla druhého není tedy prvotní setkání, naopak je jen epizodou v mých vztazích k druhému, a to v tom, co jsme nazvali zpředmětněním druhého; anebo, jinak řečeno, nejprve pro mne existuje druhý, a potom ho uchopuji v jeho těle; tělo druhého je pro mne druhotnou strukturou.

Při základním fenoménu zpředmětnění jiného se mi druhý jeví jako transcendovaná transcendence. Právě proto, že se projektují ke svým možnostem, překonávám a transcenduji transcendenci druhého, je vyřazena ze hry; je to transcendence-předmět. Chápu tuto transcendenci ve světě původně jako určitou dispozici věcí-prostředků mého světa, pokud navíc poukazují k nějakému sekundárnímu centru referencí, uprostřed světa, jímž nejsem já sám. Tyto poukazy – na rozdíl od těch, jež míří ke mně a které konstituují takto odkazující věc – jsou jen vedlejší kvality předmětu. Druhý nemůže být konstitutivním pojmem světa. Všechny tedy mají původní kontingenci a charakter události. Referenční centrum, k němuž však poukazují, je jiný jako nazíraná či překonaná transcendence. Sekundární dispozice předmětů mě poukazuje k druhému jako tomu, kdo tuto dispozici organizuje anebo z ní těží, tedy poukazuje k nějakému prostředku, jenž organizuje prostředky vzhledem k cíli, který si sám klade. Já však tento cíl překonávám a užívám jej, je ve světě, takže jej mohu užívat pro své cíle. Druhý je tedy nejprve označován věcmi jako prostředek. Ke mně rovněž poukazují věci jako k prostředku a pokud ke mně věci poukazují, jsem tělem. Věci tedy svými vedlejšími a sekundárními dispozicemi poukazují k druhému jako k tělu. Platí dokonce, že neznám žádné prostředky, jež by se sekundárně navzťahovaly k tělu druhého. Nedokázal jsem teď zaujmout perspektivu ke svému tělu, pokud bylo označováno věcmi. Je to totiž perspektiva, k níž nemohu zaujmout žádnou perspektivu, prostředek, kterého nemohu užívat pomocí nějakého jiného prostředku. Když

jsem se universalizujícím myšlením snažil v prázdné intenci uchopit toto tělo jako prostředek uprostřed světa, zhroutil se i svět jako takový. Právě proto, že však nejsem druhý, jeví se mi jeho tělo původně jako perspektiva, k níž mohu zaujmout perspektivu, jako prostředek, který mohu používat zároveň s jinými prostředky. Je vyznačeno okruhem věcí-prostředků, ale samo zase naznačuje jiné předměty a nakonec se začleňuje do mého světa a poukazuje k mému tělu. Tělo druhého se takto radikálně liší od mého těla-pro-mne: je prostředkem, jímž nejsem já a kterého používám (nebo který mi klade odpor, což je totéž). Původně se mi prezentuje zároveň s určitým objektivním koeficientem užitečnosti a vzdoru. Tělo druhého je tedy druhý jako transcendence-prostředek. Totéž lze potom říci i o těle druhého jako syntetickém souboru smyslových orgánů. V těle druhého a skrze toto tělo neodkrýváme možnost druhého poznávat nás. Tato možnost se zásadně odhaluje mým bytím-předmětem pro druhé, jež je bytostnou strukturou našeho původního vztahu k druhým. V tomto původním vztahu je rovněž dáno únikání mého světa k druhému. Jakmile opět uchopím svou ipseitu, transcenduji transcendenci druhého, poněvadž tato transcendence je stálou možností uchopit sebe jako předmět. Tím se mění v čistě danou transcendenci, překonanou k mým vlastním cílům, je to transcendence, která jednoduše „jest zde“, a ono poznání, které má druhý o mně a o světě, se stává poznáním jakožto předmětem. Znamená to, že je danou kvalitou druhého, kvalitou, kterou já mohu poznávat. Toto poznání je však stále prázdné v tom smyslu, že nikdy nepoznám akt poznávání: protože je tento akt čistou transcencí, může být uchopen pouze sám sebou, formou non-thetického vědomí anebo reflexí, která vychází z tohoto aktu samého. Já poznávám pouze to poznávání, které jest zde, neboli jinak řečeno, bytí poznání zde. Nejprve tedy uchopuji tuto relativnost smyslového orgánu, jež se sice ukázala mému universalizujícímu rozumu, avšak nemohla být myšlena (pokud šlo o můj vlastní smysl), a nevymezovala zhroucení světa; uchopuji tuto relativnost, jakmile uchopuji druhého jako předmět, a uchopuji ji bez nebezpečí, poněvadž jeho relativita nevede ke zhroucení světa, druhý je stále součástí mého universa. Tento smysl druhého je smysl poznáný jakožto smysl poznávající. Tím se vysvětluje zjevný omyl psychologů, kteří můj smysl definují skrze smysl druhého a připisují smyslovému orgánu, jak je pro mne, onu relativitu, která patří k jeho bytí pro dru-

hého; a vysvětluje se tím současně i to, jak se tento omyl stává pravdou, jakmile – a když jsme vymezili pravý řád bytí a poznání – jej přesuneme do jeho roviny bytí. Předměty mého světa příčným způsobem poukazují k užitému objektu jako centru referencí, a tímto objektem je druhý. Toto centrum se mi však jeví z perspektivy bez perspektivy, jež je moje, jež je mým tělem čili kontingencí. Stručně řečeno, užijeme-li nesprávného, avšak běžného způsobu vyjadřování: *druhého poznávám prostřednictvím smyslu*. Stejně jako je druhý prostředkem, jehož používám prostřednictvím onoho prostředku, jímž jsem a ježž nemůže užívat žádný jiný prostředek, i druhý je oním celkem smyslových orgánů, které se manifestují mému *smyslovému poznávání*, to jest, je to fakticita jevící se fakticitě. Na příhodném místě v řádu poznání a bytí tedy může existovat i zkoumání smyslových orgánů druhého takových, jak je smysly poznávám. A toto zkoumání maximálně možné bude vysvětlovat funkci těchto smyslových orgánů, *kerou je poznávat*. Ale bude to poznání, které pro mne bude čistým objektem: odtud například falešný problém „obráceného vidění“. Původně totiž smyslový orgán druhého není prostředek poznávání pro druhého, nýbrž prostě poznávání druhého, jeho čistý akt poznávání, pokud toto poznávání existuje předmětným způsobem v mém universu.

Zatím jsme definovali tělo druhých tak, jak k němu laterálně poukazují věci–prostředky mého světa. Ale takto se nám nedává jeho „tělesné bytí“. Nepochybně je tělo druhého přítomné všude v poukazech věcí–prostředků, jakmile se ukazují jako věci užívané a poznávané druhým. Tento přijímací pokoj, v němž čekám na majitele domu, mi odhaluje tělo vlastníka v jeho totalitě: v tomto křesle sedává, u tohoto stolu píše, tímto oknem vstupují sluneční paprsky osvětlující předměty, které majitel vidí. Ze všech stran se naznačují, a toto označení je poukaz–předmět: tento předmět se kdykoli může vyplnit jeho látkou. Ne, vlastník tohoto domu zde není, je *jinde, je nepřítomen*.

Viděli jsme ale, že nepřítomnost je strukturou *bytí–zde*. Být nepřítomen znamená být jinde v mém světě. I nepřítomnost bytí je bytím, jež je dané pro mne. Dostanu-li dopis od bratrance z Afriky, jeho bytí–jinde je mi konkrétně dáno skrze odkazy dopisu, toto bytí–jinde je bytím–někde: to je již jeho tělo. Jinak bychom nedokázali vysvětlit, proč dopis milované ženy smyslově vzrušuje milence: v řádcích

a na papíře dopisu je přítomno celé tělo milované jako nepřítomnost. Bytí–jinde jako *bytí–zde* vzhledem ke konkrétnímu souboru věcí–prostředků je však za *konkrétní situace* již fakticitou a kontingencí. Není to jen dnešní *setkání* s Petrem, jež vymezuje jeho i mou kontingenci, nýbrž jeho včerejší nepřítomnost stejně vymezovala naše kontingence a fakticity. Tato fakticita nepřítomného je implicitně dána ve věcech–prostředcích, jež ho naznačují: pokud se náhle objeví, nic navíc k tomu nepřistoupí. Tělo druhého je tedy jeho *facticita* jako prostředek a jako syntéza smyslových orgánů, pokud se odhaluje mé fakticitě. Je mi dána, jakmile druhý existuje pro mne ve světě, přítomnost či nepřítomnost druhého na tom nic nemění.

Najednou se zde ukáže Petr a vejde do mého pokoje. Jeho objevení nezmění nic na základní struktuře mého vztahu k němu: touto strukturou je kontingence, jakou byla i jeho nepřítomnost. Předměty mi naznačují druhého: otvírající se dveře, do nichž strčil, naznačují lidskou přítomnost, otvírající-li se před ním, rovněž křeslo, do něhož usedá atd.; avšak předměty ho naznačovaly, i když tady nebyl. Existuji sice pro něho, mluvím ke mně; ale existoval jsem pro něho i včera, když mi poslal potrubní poštou vzkaz, který nyní leží na stole a v němž mi sděluje, že přijde. Přesto je zde něco nového: to, že se nyní na pozadí světa jeví jako konkrétní *toto*, které mohu pozorovat, dotknout se ho a přímo ho využít. Co to znamená? Především to, že *facticita* druhého, tj. kontingence jeho bytí je nyní explicitní, a nikoli jen implicitně obsažena v laterálních poukazech věcí–prostředků. Tato *facticita* je právě fakticitou z toho důvodu, že druhý *existuje* ve svém bytí pro sebe a skrze toto bytí; tuto *facticitu* zakouší setrvalé v nevolnosti jako non-thetické uchopení kontingence, jíž je, jako čistotou aprehenzi sebe jako faktické existence. Je to jeho *kinestéze*. Objeví-li se druhý, odhaluje se přichuť jeho bytí jako bezprostřední existence. Já ale nemohu uchopit tuto přichuť tak, jak ji uchopuje on. Nevolnost pro něho není poznáním, nýbrž non-thetickým uchopením kontingence, kterou *jest*, a překonáním této kontingence k vlastním možnostem bytí pro sebe; je to kontingence, jak je žita (existována), kontingence snášená i odmítaná. Právě tuto kontingenci druhého – a nic jiného – právě teď uchopuji. Já sám však *nejsem* touto kontingencí. Překonávám ji ke svým vlastním možnostem, avšak toto překonávání je transcendencí *někoho jiného*. Jeho kontingence je mi dána bez odvolání: je nezrušitelná. Bytí druhého pro sebe se neustále

z této kontingence vyproštuje a stále ji překonává. Tím, že však transcendenci druhého transcenduji, zmrazuji ji: už není obratem proti fakticitě, nýbrž sama má účast na ní: vyzařuje ji. Nic se již nevsouvá mezi čistou kontingenci druhého jako *příchut' pro sebe a mé vědomí*. Uchopuji právě tuto příchut', jak je žita (existována). Následkem mé jinakosti se mi však tato příchut' jeví jako nějaké *známé toto*, dané ve světě. Tělo druhého je mi dáno jako čistá bytí jeho bytí v sobě – bytí v sobě mezi jinými, které překonávám ke svým možnostem. Tělo druhého se tedy odhaluje dvěma charakteristickými, stejně kontingentními znaky: je zde a mohlo by být jinde, neboť věci–prostředky by se mohly vzhledem k němu uspořádat jinak, jinak k němu poukazovat, vzdálenosti od židle k němu by mohly být jiné; je jako konkrétní *toto* a mohlo by být jinak, a to znamená, že uchopuji jeho původní kontingenci formou objektivní a kontingentní konfigurace. Oba tyto charakteristické rysy jsou však ve skutečnosti znakem jediným, protože druhý rys mi vlastně jen zpřítomňuje a zvýrazňuje rys první. Tělo druhého je holý fakt přítomnosti druhého v mém světě jako bytí zde manifestované skrze bytí určitého konkrétního *toto*. Sama existence druhého jako druhého-pro-mne implikuje, že se odhaluje jako prostředek se schopností poznávat a že tato kvalita (schopnost poznávat) je spojena s nějakou objektivní existencí. Proto říkáme, že druhý musí být pro mne nutně kontingentní. Jakmile zde druhý *jest*, potom musíme vědět, že to je prostředek nadaný nějakými smyslovými orgány. Tyto úvahy však pouze abstraktně potvrzují, že druhý musí mít tělo. Tělo druhého, jak se s ním setkáváme je odhalením kontingentní formy, jež nabývá nutnost této kontingence, jakožto předmětu pro mne. Každý druhý musí mít smyslové orgány, ale nemusí to být *nějaká tvář*, a ani *tato tvář*. Tvář, smyslové orgány, přítomnost: to vše není nic jiného než kontingentní forma nutnosti, s níž *existuje* druhý jakožto příslušný k určité rase, třídě, prostředí atd., pokud je tato kontingentní forma překonána transcendencí, která nemá s touto kontingentní formou nutnosti existovat. To co je pro druhého příchutí jeho bytí sebou, se pro mne stává *čistým tělem jiného člověka*. Žité tělo je čistá kontingence přítomnosti. Je obvykle zastřena oděvem, líčidlem, zastřižením vlasů a vousů, výrazem apod. Stýkáme-li se však s určitou osobou delší dobu, nastane někdy okamžik, kdy se všechny tyto masky rozplynou a ocitnu se vůči *čisté kontingenci jeho přítomnosti*: tehdy na obličej nebo na ji-

ných částech těla přímo nazírám jeho žité tělo. Tento názor je nejen poznáním, ale i afektivním uchopením absolutní kontingence, a toto afektivní uchopení je zvláštním druhem *nevolnosti*.

Tělo druhého je tedy fakticitou transcendované transcendence, pokud se vztahuje k mé fakticitě. Druhého chápu jako tělo, ale tak, že zároveň uchopuji, ač nikoli explicitně, moje tělo jako referenční centrum, k němuž poukazuje druhý. Tělo druhého však nelze vnímat jako *tělo žité* a jako oddělený předmět, který má k jistým konkrétním *toto* pouze vnější vztahy. V těchto vztazích může být jen *mrtvé tělo*. Tělo druhého jako tělo žité je mi dáno bezprostředně jako referenční centrum určité situace, jež se kolem něho synteticky pořadá, a je od této situace neodlučitelné; není tedy třeba se ptát, jak tělo druhého může být nejprve tělem pro mne a potom být v situaci. Druhý je mi totiž původně dán jako *tělo v situaci*. Neexistuje proto napřed tělo a potom například nějaké jednání. Tělo je objektivní kontingence jednání druhého. Na jiné rovině se zde tedy opět setkáváme s onou ontologickou nutností, na kterou jsme již upozornili v souvislosti s existencí mého těla pro mne: kontingence bytí pro sebe, řekli jsme, může být žita (existována) jen transcendencí a v ní, je neustále překonávaným a sebeuchopujícím uchopováním bytí pro sebe ze strany bytí v sobě na pozadí primárního nicování. Podobně i zde se tělo druhého jako tělo žité nemohlo *zasadit* do nějaké předem definované situace. Je ale právě tím, na základě čeho je zde situace. I zde tedy může existovat jen v transcendenci a skrze ni. Nejprve je však tato transcendence transcendovaná: je sama předmětem. Petrovo tělo není nejdřív ruka, která by potom mohla uchopit tuto sklenici: toto pojetí by kladlo mrtvolu na počátek živoucího těla. Nýbrž je to souvislost ruka–sklenice, pokud *žité tělo* ruky vyznačuje původní kontingenci této souvislosti. Přestože vztah těla k předmětům není problémem, nikdy neuchopujeme tělo vně tohoto vztahu. Tělo druhého proto *označuje*. Označování, signifikace není nic než ztuhlý pohyb transcendence. Tělo je tělem, pokud se tato masa žitého těla, kterou *jest*, definuje stolem, který pozoruje, židlí, na kterou usedá, chodníkem, po němž jde apod. Postoupíme-li ještě dál: nelze vyčerpat významy, jež konstituují tělo poukazem k vykonaným jednáním, k racionálnímu užívání prostředních souvislostí. Tělo je souborem významotvorných vztahů ke světu: v tomto smyslu se definuje i vztahem ke vzduchu, který dýchá, k vodě, kterou pije, k masu, které jí.

Tělo se totiž nemůže jevit bez toho, že by nebylo ve významových vztazích ke všemu tomu, co jest. Život je stejně jako *jednání* transcendovanou transcendencí a významem. Mezi životem vcelku a *jednáním* není rozdíl povahy. Život představuje soubor významů, jež se transcendentují k předmětům, které nejsou kladeny jako konkrétní *toto* na pozadí světa. *Život je tělo–pozadí* druhého na rozdíl od *těla–formy*, neboť *tělo–pozadí* může být uchopeno; nikoli však implicitně a non-theticky bytím pro sebe druhého, nýbrž *mnou*, a to explicitně a objektivně: jeví se jako významová forma na pozadí universa, aniž by přestalo být pozadím pro druhého, a to právě *jakožto pozadí*. Zde je však nezbytné provést důležité rozlišení: tělo druhého se *jeví* mému tělu. Znamená to, že existuje fakticita mé perspektivy druhého. V tomto smyslu nesmíme zaměňovat mou možnost uchopit orgán (paži, ruku) na pozadí tělesné celistvosti s explicitním uchopením těla druhého nebo některých jeho struktur, pokud jsou druhým prožívány jako *tělo–pozadí*. Jen v tomto druhém případě totiž chápeme druhého jako *život*. V prvním případě by se totiž mohlo stát, že bychom jako pozadí mohli uchopit to, co je pro něho formou. Jakmile se dívám na jeho ruku, zbytek těla se sjednocuje do pozadí. Možná však právě jeho čelo anebo jeho hrud existují non-theticky jako forma na pozadí, v němž se rozpustila jeho paže a jeho ruka.

Z toho plyne, že tělesné bytí druhého je pro mne syntetickou totalitou, a to znamená: 1. že mohu uchopit tělo druhého jen na základě celkové situace, která ho indikuje; 2. že nemohu vnímat jakýkoli tělesný orgán druhého odděleně a že si nechávám indikovat každý jednotlivý orgán na základě celistvosti *žitého těla* neboli *života*. Moje vnímání těla druhého se proto radikálně liší od mého vnímání věcí.

A) Druhý se pohybuje v hranicích, jež, jak se zdá, jsou bezprostředně spjaty s jeho pohyby, a které představují meze, z nichž odečítám význam těchto pohybů. Tyto hranice jsou současně prostorové i časové. Sklenice umístěná v určité *vzdálenosti* od Petra udává význam jeho aktuálního konání. Už když vnímám celkovou souvislost „stůl–sklenice–láhev“, jdu za pohybem paže, aby mi naznačil, co je tato souvislost. Je to paže viditelná a sklenka skrytá, vnímám Petrův pohyb na základě čisté ideje *situace* a skrze prázdné intence směřující za předměty, které zakrývají sklenici, jako význam gesta. Časově chápu Petrovo gesto vždy tak, jak je mi v přítomnosti odhaleno na základě budoucích cílů, k nimž směřuje. Takto si přítomnost těla dá-

vám na vědomí skrze jeho budoucnost a – obecně vzato – skrze budoucnost světa. Nic nepochopíme z psychologického problému vnímání těla druhého, neuvědomíme-li si napřed základní pravdu, že tělo druhých je vnímáno zcela jinak než jiná tělesa: tělo druhého vnímáme tak, že vždycky vycházíme z toho, co je mimo ně v prostoru i v čase, a míříme k němu; gesto druhého uchopujeme „proti srsti“, jako bychom převraceli čas a prostor. Vnímat druhého znamená dávat si na vědomí světem, čím jest.

B) Nikdy nevnímám paži, která se zvedá podél nehybného těla: vnímám Petra-zvedajícího-paži. To neznamená, že bych pohyb ruky na základě usuzování vztahoval k „vědomí“, které ho vyvolalo; nemohu uchopit pohyb ruky nebo paže jinak než jako časovou strukturu celého těla. Celek tu určuje uspořádání i pohyby částí. Abychom se přesvědčili, že zde jde skutečně o původní vnímání těla druhého, stačí si připomenout děs, který se nás zmocní při pohledu na rozbitou paži, která „vypadá, jako by nepatřila k tělu“, nebo ony letmé vněmy, kdy vidíme ruku (jejíž paže je skryta) šplhající jako pavouk podél veřejí dveří. V těchto případech se tělo jakoby rozkládá; a tato desintegrace se pokládá za výjimečnou. Na druhé straně jsou dobře známé pozitivní důkazy, s nimiž pracuje tvarová psychologie. Je vskutku nápadné, že fotografie zachytí obrovitě zvětšenou Petrovu ruku, jakmile ji natáhne před sebe (protože fotografie tuto ruku zaznamenává ve svých vlastních dimenzích a bez syntetického propojení s celkem těla), zatímco díváme-li se pouhým okem, vnímáme tuto ruku bez onoho nápadného zvětšení. Tělo se tedy na základě situace jeví jako syntetická totalita *života a jednání*.

Je zde zjevné, že Petrovo tělo se v ničem neliší od Petra-pro-mne. Pro mne existuje jen tělo druhého s jeho různými významy: být–předmětem-pro druhé nebo být–tělem jsou dva ontologické způsoby, které jsou přísně rovnocenným výrazem bytí-pro-druhé našeho bytí-pro-sebe. Významy tedy nepoukazují k žádnému tajemnému psychismu: jsou tímto psychismem jakožto transcendovanou transcendencí. Zajisté existuje určitá kryptologie psychična, jisté fenomény jsou „skryté“. Neznamená to však, že by se významy vztahovaly k něčemu „mimo tělo“. Vztahují se ke světu a k sobě samým. Zvláště emocionální projevy a – obecněji – výraz, jak jsou nevhodně nazývány příslušné fenomény, nejsou žádným *poukazem* na skrytou a určitým psychismem prožívanou afekci, která by byla nemateriál-

ním předmětem psychologova výzkumu: stažené obočí, zrudnutí, zakoktání, lehké zachvění rukou, přimhouřená víčka, kosý pohled, který může být bázlivý i hrozivý, *nevyjadřují* hněv, nýbrž *jsou* hněvem. Abychom si rozuměli: zařatá pěst sama o sobě není nic a nic neznamená. Nikdy však nevnímáme jen *zařatou pěst*: vnímáme jen člověka, který v určité situaci zatíná pěst. Tento akt ve spojitosti s minulostí a s možnostmi – v rámci syntetické celistvosti „tělo v situaci“ – je hněvem. Nepoukazuje k ničemu jinému než k určitým jednáním ve světě (udeřit, urazit apod.), tj. k novým postojům těla, která mají nějaký význam. Tento rámec nelze opustit: „psychický předmět“ je zcela vydán vnímání a vně tělesných struktur je nemyslitelný. Nebyl-li tento fakt dosud všem jasný nebo jestliže ti, kdo ho sice uznávali (jako behavioristé), nepochopili, co sami chtějí vyjádřit, a působili pohoršení, lze to vysvětlit tím, že máme sklon pokládat všechny vjemy za vjemy téhož druhu. Vjem nám totiž musí bezprostředně podávat prostoročasový předmět. Jeho základní strukturou je vnitřní negace; podává mi předmět *takový, jaký je*, a nikoli jako prázdný obraz nějaké nedosažitelné reality. Právě proto však každému druhu reality odpovídá nová vjemová struktura. Tělo je psychickým předmětem *par excellence*, je to *jediný psychický objekt*. Uvážíme-li však, že je transcendovanou transcendencí, pochopíme, že vnímání tohoto předmětu *svou povahou* nemůže být stejného druhu jako vnímání neživých předmětů. To neznamená, že by se postupně obohacoval, nýbrž že původně má zcela jinou strukturu. Není tedy třeba se uchýlovat ke zvyku nebo k analogii, abychom vysvětlili, že expresivně *rozumíme* chování: tato chování se podávají vnímání jako původně srozumitelná; jejich smysl je součástí jejich *bytí*, jako je barva papíru součástí *bytí* papíru. Není proto vůbec třeba se dovolávat dalších způsobů chování, abychom jim porozuměli, stejně jako je zbytečné se dovolávat barvy stolu, listoví nebo jiných papírů při vnímání barvy, kterou má tento list přede mnou.

Tělo druhého je nám však dáno bezprostředně jako to, co druhý je. V tomto smyslu ho uchopujeme jako to, co je neustále každým jednotlivým významem překonáváno k jistému cíli. Vidím kráječického muže. Od počátku rozumím jeho chůzi na základě určité prostoročasové celkové souvislosti (ulice–vozovka–chodník–obchodní domy–auta atd.), jejíž jisté struktury reprezentují budoucí smysl jeho chůze. Tuto jeho chůzi vnímám obráceným směrem, od budouc

nosti k přítomnosti – jakkoli budoucnost, o které je řeč, patří k universálnímu času a je pouhým „nyní“, které zde ještě není. Chůze sama, toto neuchopitelné a nicující dění, je *přítomnost*. Tato přítomnost je však překonáním k budoucí fázi *něčeho*, co koná: pokoušíme se tedy uchopit substrát pohybu vně čisté a neuchopitelné přítomnosti pohybu paže. Tento substrát, který nikdy neuchopíme tak, jak je, pouze u mrtvol, je nicméně stále zde jako ono překonané, jako *minulost*. Mluvím-li o paži v pohybu, chápu tuto paži, která byla v *klidu*, jako substanci pohybu. Ukázali jsme (ve druhé části), že toto pojetí je neudržitelné: co se pohybuje, nemůže být nehybná paže, pohyb je nemocí bytí. Je rovněž pravda, že psychický pohyb se vztahuje ke dvěma bodům, k budoucímu cíli svého *dovršení* a k minulému východisku: k nehybnému orgánu, který pozměňuje a překonává. Vnímám právě pohyb paže jako neustálý a neuchopitelný poukaz k minulému bytí. Toto minulé bytí (paži, nohu, celé tělo v klidu) nevidím, mohu ho jen zahlédnout *skrze* pohyb, který překonává a u něhož jsem přítomen, jako když *skrze* pohyb vod zahlédneme obláček na dně řeky. Tato neustále *překonávaná* a nikdy *neuskutečněná* nehybnost bytí, na niž se stále odvolávám, abych pojmenoval to, co je v pohybu, je čistá fakticita, čistá *tělesnost*, *čistě bytí v sobě* jako ustavičně uplývající minulost transcendované transcendence.

Toto čisté bytí v sobě, existující jen překonáváním a v překonávání jako *překonané*, patří na rovinu *mrtvol*, přestane-li být odhalováno a současně zastíráno transcendovanou transcendencí. Mrtvola jako *čistá minulost určitého života*, jako *pouhá stopa*, je však opravdu pochopitelná teprve na základě překonávání, které ji už nepřekonává: je tím, *co bylo překonáno k situacím nepřetržitě obnovovaným*. Pokud ale patří k přítomnosti jako čisté bytí v sobě, existuje ve vztahu k jiným konkrétním *toto* v jednoduché, lhostejné exterioritě: mrtvola už *není v situaci*. Propadá se mezi mnohost bytí, jež jsou navzájem spojena pouze vnějšími vztahy. Zkoumání exteriority, která je v základech fakticity, pokud tuto exterioritu lze vnímat jen na mrtvole, je *anatomie*. Syntetická rekonstrukce živého na základě mrtvých těl je *fyzilogie*. Ta je už od počátku odsouzena k tomu, že nepochopí ze života nic, poněvadž pojímá život jako zvláštní způsob smrti a protože nekonečnou dělitelnost mrtvolu považuje za primární fakt a nezná syntetickou jednotu „překonávání k“, pro kterou dělitelnost do nekonečna je čistou *minulostí*. Ani zkoumání života u živé bytosti, ani vi-

visekce, ani průzkum života protoplazmy, ani embryologie nebo průzkum vajíčka nedokážou najít život: zkoumaný orgán je živý, avšak nesplývá v syntetickou jednotu *určitého života*, je posuzován anatomicky, tj. na základě smrti. Dopustili bychom se obrovského omylu, kdybychom se domnívali, že tělo druhých, jež se nám původně odhaluje, je anatomicko-fyziologické tělo. Stejně závažným omylem by bylo, kdybychom zaměňovali naše smysly „pro nás“ s našimi smyslovými orgány pro druhé. Tělo druhých je však fakticitou transcendentované transcendence, pokud tato fakticita je neustálým *rozením*, tj. pokud se vztahuje k exterioritě nerozlišenosti ustavičně překonávaného bytí v sobě.

Tyto úvahy nám umožňují osvětlit to, co nazýváme *charakterem*. Je však třeba poznamenat, že charakter má odlišnou existenci jen jako předmět poznání pro druhé. Vědomí svůj charakter nezná – pokud se nevymezuje reflektivně hlediskem druhého – existuje v čisté nerozlišenosti, netematicky a non-theticky v prožitku své vlastní kontingence a v nicování, kterým poznává a překonává svou fakticitu. Pouhý introspektivní popis sebe sama proto nepodává žádný charakter: Proustův hrdina „nemá“ přímo uchopitelný charakter. Vystupuje nejprve tak, že si uvědomuje sebe sama jako soubor obecných a všem lidem společných reakcí („mechanismů“ vášně, emocí, vynořujících se vzpomínek v jistém pořadí apod.), v nichž každý může poznat sebe sama: je tomu tak, protože tyto reakce patří k obecné „povaze“ psychična. Začneme-li (jak se o to pokusil Abraham ve své knize o Proustovi) vymezovat charakter proustovského hrdiny (například jeho ochablosti, pasivity, zvláštního vztahu lásky a peněz), interpretujeme hrubá fakta, která zkoumáme vnějším hlediskem, srovnáváme je a snažíme se z nich vyvodit trvalé a objektivní vztahy. Zde je však třeba odstupe: pokud se čtenář řídí obecnou optikou četby a ztotožňuje se s hrdinou románu, uniká mu „Marcelův“ charakter; na této rovině neexistuje. Objevuje se, až když rozbijí srozumění, jež mě pojí se spisovatelem, a knihu nepovažují za důvěrníka, nýbrž za důvěrné sdělení, za *dokument*. Charakter proto existuje jen v rovině bytí-pro-druhého, a to je důvod, proč maximy a líčení „moralistů“, jakými byli francouzští autoři, kteří praktikovali objektivní a sociální psychologii, se nikdy nekryjí se žitou zkušeností postavy. Je-li však charakter podstatně *pro druhé*, nemůže se lišit od těla, jak jsme ho popsali. Předpokládat například, že temperament je *příčinou*

charakteru, že „sangvinický temperament“ je příčinou popudlivosti, znamená považovat charakter za psychickou entitu se všemi aspekty objektivnosti, avšak subjektivní povahy a *prožívanou* subjektem. Popudlivost druhého se totiž poznává zvnějšku a je od začátku transcendentována mou transcendencí. V tomto smyslu se například neliší od „sangvinického temperamentu“. V obou případech zjišťujeme totéž apoplektické zrudnutí, totéž tělesné vzezření, avšak tyto danosti transcendujeme různě a podle našich projektů: budeme mít co činit s *temperamentem*, považujeme-li zrudnutí za projev *těla jako pozadí*, tj. když je odtrhneme od jeho svazků se situací; pokusíme-li se je pochopit *na základě mrtvol*, začínáme vlastně fyziologické a lékařské šetření; jestliže však naopak naším východiskem bude globální situace, půjde o hněv sám, nebo o náznak hněvu, či o hněv v příslibu, tedy o trvalý vztah mezi věcmi–prostředky, o potencialitu. Mezi temperamentem a charakterem je tedy jen myšlenkový rozdíl a charakter se ztotožňuje s tělem. To ospravedlňuje četné pokusy vybudovat fyziognomii jako základ charakterologických zkoumání, zejména vynikající Kretschmerovy výzkumy věnované charakteru a struktuře lidského těla. Charakter druhého je totiž názoru bezprostředně dán jako syntetický soubor. Neznamená to, že bychom ho mohli ihned *popsat*. Je třeba určitého času, než se objeví rozlišitelné struktury, abychom mohli vyjasnit určitá fakta, která jsme okamžitě uchopili afektivně, a abychom globální nerozlišenost, jakou je tělo druhého, proměnili v organizovanou formu. Můžeme se i mýlit, a bude proto vhodné použít i všeobecných a diskursivních poznatků (empiricky nebo staticky zjištěných zákonů v souvislosti s jinými subjekty), abychom mohli *interpretovat*, co vidíme. V každém případě však jde jen o ujasnění a roztřídění obsahu toho, co jsme uchopili prvním bezprostředním názorem, za účelem předvídaní a jednání. V tom smyslu je třeba chápat slova, že „první dojem neklame“. Druhý je opravdu již při prvním setkání dán cele a bezprostředně, bez závoje a bez tajemství. Učit se zde znamená porozumět, rozvíjet a posuzovat.

Druhý je takto dán ovšem v tom, co *je*. Charakter se neliší od fakticity, tj. od původní kontingence. My však uchopujeme druhého jako *svobodného*; řekli jsme, že svoboda je objektivní kvalita druhého jako nepodmíněná schopnost změnit situace. Tato schopnost se neliší od té, jež původně konstituuje druhého a díky níž vůbec určitá situace existuje: být schopen situaci změnit právě znamená dát situaci

existovat. Objektivní svoboda druhého není nic jiného než transcendovaná transcendence a – jak jsme zjistili – svoboda jako předmět. V tomto smyslu se druhý ukazuje jako to, čemu je třeba rozumět na základě setrvalé modifikované situace. Proto je tělo stále *minulostí*. Charakter druhého se nám v tomto smyslu dává jako něco, co je *překonané*. Také popudlivost jako příslib hněvu je vždycky už překonaným příslibem. Charakter se tedy dává jako fakticita druhého, jež je přístupná mému bezprostřednímu intuitivnímu poznání, ale jen pokud, pokud má být překonána. „Rozhněvat se“ značí proto překonat již popudlivost tím, že jí vyhovíme, čímž jsme jí dali smysl; hněv se tedy vyjeví jako převzetí popudlivosti uchopené svobodou–předmětem. Nechceme tím říci, že jsme tím poukázáni k subjektivitě, nýbrž jen upozorňujeme, že netranscendujeme pouze fakticitu druhého, ale i jeho transcendenci, nejen jeho bytí, tj. minulost, nýbrž i jeho přítomnost a budoucnost. Jakkoli se mi hněv druhého vždycky jeví jako svobodný hněv (což je patrné již z toho, že ho *soudím*), mohu ho vždycky transcendovat, tj. roznítit ho nebo utišit, tedy uchopit jej tím, a pouze tím, že ho transcenduji. Tělo je fakticitou transcendované transcendence, a proto je vždycky tělem, které poukazuje za sebe: jednak v prostoru (situace), jednak v čase (svoboda jako objekt). Tělo pro druhého je magický objekt *par excellence*. Tělo druhého je vždycky „více než tělem“, protože druhý je mi dán bez prostředníka a cele v nepřetržitěm překonávání své fakticity. Toto překonávání mě však nepoukazuje k subjektivitě: je objektivní fakt, že tělo – ať už jako organismus, charakter nebo prostředek – se mi nikdy nejeví bez *okolí*, a musí být proto určeno na základě tohoto okolí. Tělo druhého však nesmíme zaměňovat s jeho předmětovostí. Předmětovost druhého je jeho transcendovaná transcendence. Tělo je fakticita této transcendence. Tělesnost a předmětovost druhého jsou však od sebe zcela neodlučitelné.

III

Třetí ontologický rozměr těla

Existuji ve svém těle: to je první dimenze bytí. Mé tělo používají a poznávají druzí: to je druhá dimenze. Pokud jsem však *pro druhého*, druhý se mi zjevuje jako subjekt, pro který jsem objektem. Je to,

jak jsme viděli, dokonce můj základní vztah k druhému. Existuji tedy pro sebe jakožto poznávaný druhým – zejména v mé fakticitě. Existuji pro sebe a druhý mě poznává jakožto tělo. To je třetí ontologický rozměr mého těla. Tomuto rozměru se nyní budeme věnovat, a tím uzavřeme otázku způsobů bytí těla.

Objeví-li se pohled druhého, ukazuje se mi mé bytí jako předmět, tj. moje transcendence jakožto transcendovaná. Já-objekt se mi zjevuje jako nepoznatelné bytí, jako únik v druhém, jímž jsem ve své plné odpovědnosti. Nedokážu-li poznat nebo pochopit toto *já* v jeho realitě, alespoň mohu uchopit některé jeho formální struktury. Zvláště cítím, že mě druhý zasahuje v mé faktické existenci; zodpovídám za své bytí-zde-pro-druhého. Toto *bytí-zde* je právě tělo. Setkání s druhým mě proto nezasahuje jen v mé transcendenci: v transcendenci, kterou druhý překonává, a skrze ni existuje fakticita, kterou nicuje a transcenduje moje transcendence, pro druhé, a já – pokud si uvědomuji, že existuji pro druhé – uchopuji svou fakticitu v jejím non-thetickém nicování, nejen tak, že *ji existuji*, ale i v úniku k bytí-uprostřed-světa. Setkání s druhými je pro mne ořesem v tom smyslu, že se mi prázdně manifestuje existence mého těla venku jako bytí v sobě pro druhého. Tělo se mi proto nedává jen jako jednoduchý prožitek: avšak i tento prožitek v důsledku kontingentního a absolutního faktu existence druhých se prodlužuje navenek do rozměru úniku, který se mi vymyká. Bytostná hloubka mého těla pro mne je právě tento nepřetržitý „vnějšek“ mého nejdůvěrnějšího „nitra“. Je-li všudypřítomnost druhých základním faktem, předmětovost mého bytí-zde je stálým rozměrem mé fakticity: existuji svou kontingenci tak, že ji překonávám ke svým možnostem, přičemž tato kontingence mi skrytě uniká do nenávratna. Mé tělo je zde nejen perspektivou, kterou jsem, nýbrž i perspektivou, k níž směřují perspektivy, které já nikdy nebudu moci zaujmout; uniká mi ze všech stran. To především znamená, že tato celost *smyslů*, které se nemohou samy uchopit, se dává jako uchopená odjinud a jinými. Ale toto uchopení, které se prázdně manifestuje, nemá ráz ontologické nutnosti, nelze je vyvodit z existence mé fakticity samé, nýbrž je to zřejmý a absolutní fakt; má ráz faktické nutnosti. Má fakticita je čistou kontingencí a zjevuje se mi non-theticky jako faktická nutnost, a proto bytí-pro-druhé této fakticity zmnohonásobuje její kontingenci: ztrácí se mi a uniká do nekonečné kontingence, která mi uniká.

V okamžiku, kdy žiji své smysly jako tuto vnitřní perspektivu, k níž nemohu zaujmout žádné hledisko, jejich bytí-pro-druhého mnou prostupuje: jsou. Pro druhého jsou tak, jak je pro mne tento stůl nebo tento strom, jsou uprostřed nějakého světa: jsou v absolutním uplývání mého světa k druhému. Relativita mých smyslů, o nichž nemohu uvažovat abstraktně, aniž zničím svůj svět, je mi proto neustále zpřítomňována existencí jiného; je to však čistá a neuchopitelná aprezentace. Stejně tak je mé tělo pro mne prostředkem, kterým jsem a který nemůže žádný prostředek používat; pokud však druhý v původním setkání transcenduje mé bytí-zde ke svým možnostem, je mi tento prostředek, jímž jsem, zpřítomňován jako prostředek zasazený do nekonečné řady jiných prostředků, k níž nemohu nijak z nadhledu zaujmout stanovisko. Mé odcizené tělo mi uniká k bytí prostředku mezi jinými prostředky, k bytí jako smyslovému orgánu vnímanému jinými smyslovými orgány, přičemž dochází k nicující destrukci a konkrétnímu zhroucení mého světa, který odplývá k druhému a druhý ho uchopuje do podoby svého světa. Když mne lékař poslouchá, vnímám jeho ucho, jež naznačuje jisté struktury jako formy, které zakouším na svém těle jako pozadí potud, pokud předměty světa poukazují ke mně jako k absolutnímu centru vztahů. Tyto struktury jsou právě čistým prožitkem, který existují a nicují. Zde tedy máme především původní spojení označení a prožitku: vnímané věci označují to, co subjektivně „existují“. Jakmile však za smyslovým předmětem „ucho“ uchopuji lékaře, jak naslouchá šumu mého těla svým tělem, označený prožitek je označen jako věc vně mé subjektivity uprostřed jiného než mého světa. Mé tělo je označeno jako odcizené. Zkušenost mého odcizení se uskutečňuje prostřednictvím afektivních struktur jako bázlivost. Bázlivý člověk vyjadřuje svůj stav nevhodnými projevy: cítí, jak „se červená“, že „se potí“ apod. Chce tím říci, že si živě a setrvale uvědomuje své tělo jako tělo nikoli pro sebe, nýbrž pro jiného. Tato trvalá choroba, kterou je uchopení odcizenosti mého těla jako něco nenapravitelného, může vést k psychózám, např. eretofobii; tyto psychózy nejsou nic jiného než metafyzickým a děsivým uchopením existence těla pro jiného. Říká se, že bázlivce „uvádí do rozpaků vlastní tělo“. Není to výstižný výraz: nemohou pociťovat rozpaky ze svého těla, jak ho sám existují. Do rozpaků mě uvádí jen to mé tělo, které je pro druhého. Ale ani tento obrat není nejšťastnější, neboť rozpaky mohou pociťovat jen z konkrétní přítom-

né věci, jež se nachází v mém universu a která mi brání v použití jiných prostředků. V našem případě jsou rozpaky subtilnější, neboť nesnáž mi působí něco, co je nepřítomné; nikdy se nesetkám se svým tělem pro druhé jako s překážkou, nýbrž může být na obtíž právě proto, že zde nikdy není a že je neuchopitelné. Snažím se k němu proniknout, ovládnout a používat ho jako prostředku – neboť se dává jako prostředek ve světě –, abych mu dodal náležitě modelace i postoje; je však zásadně nedosažitelné a veškeré akty, jimiž se ho chci zmocnit, mi rovněž unikají a tuhnou v distanci ode mne jako tělo-pro-druhého. Musím proto neustále jednat naslepo, střílet na to, co nevidím, aniž kdy poznám výsledky své střelby. Nahlédne-li bázlivec marnost svého úsilí, bude se snažit potlačit své tělo-pro-druhého. Přeje-li si „nemít již tělo“ a být „neviditelným“ apod., nechce znicovat své tělo-pro-sebe, nýbrž tuto neuchopitelnou dimenzi odcizeného těla.

Je tomu tak proto, že tělu-pro-druhého připisujeme právě tolik reality jako tělu-pro-nás. Ještě lépe řečeno, tělo-pro-druhého je právě tělem-pro-nás, avšak neuchopitelným a odcizeným. Zdá se nám tedy, že druhý za nás plní funkci, které nejsme schopni, ačkoli nám přísluší: vidět nás, jak jsme. Řeč nám prázdně odhaluje hlavní struktury našeho těla-pro-druhého (zatímco existované tělo je nepostižitelné), a proto nás podněcuje k tomu, abychom tento náš předpokládaný úkol přenášeli na druhého. Smiřujeme se s tím, že se na sebe díváme očima druhého; znamená to, že se snažíme dozvědět o svém bytí skrze to, co o něm odhaluje řeč. Takto se ukazuje celý systém verbálních shod; jimiž necháváme označovat své tělo tak, jak je pro druhého, a těchto označení používáme při pojmenovávání svého těla pro nás. Na této úrovni dochází k analogické asimilaci těla druhých a mého těla. Abych totiž mohl uvažovat o tom, že „mé tělo je pro druhé tak, jak je tělo druhých pro mne“, k tomu je třeba, abych se setkal s druhým v jeho objektivující subjektivitě, a pak jako s předmětem; mám-li tělo druhých považovat za předmět podobný mému tělu, je třeba, aby mi bylo dáno jako předmět a aby mi moje tělo odhalilo ze své strany rozměr předmětovosti. Analogie nebo podobnost nemohou nikdy původně konstituovat tělo druhého jako předmět a předmětovost mého těla, nýbrž naopak obě tyto předmětovosti musí existovat již předem, má-li se uplatnit princip analogie. V tomto případě mi struktury mého těla pro druhého ozřejmuje řeč. Je však

třeba mít na paměti, že se řeč svými významy nemůže vsouvat mezi mé tělo a mé vědomí, které je existuje, na nereflektované rovině. Odcizení těla druhému a jeho třetí rozměr bytí mohou být na této rovině zakoušeny jen prázdně a jsou jen prodloužením prožívané fakticity. Nelze s nimi spojit žádný pojem či kognitivní názor. Zpředmětnění mého těla pro druhé není předmětem pro mne a nemůže konstituovat mé tělo jako objekt: toto zpředmětnění je zakoušeno jako únik těla, které existují. Mají-li poznatky druhého o mém těle, jež mi sděluje řečí, dodat mému tělu-pro-mne strukturu nějakého zvláštního druhu, musí se týkat předmětu a moje tělo musí už být předmětem pro mne. Mohou proto vstoupit do hry teprve v rovině reflexivního vědomí: nebudou kvalifikovat fakticitu jako to, co je *existováno* non-thetickým vědomím, fakticitu jako kvazi-objekt uchopený reflexí. Tato konceptuální vrstva, včleněná mezi kvazi-předmět a reflexivní vědomí, dovrší zpředmětnění psychického kvazi-těla. Reflexe, jak jsme již viděli, se zmocňuje fakticity a překonává ji k ireálnu, jehož *esse* je čisté *percipi* a jež jsme nazvali *psychičnem*. Psychično je konstituované. Konceptuální poznatky, jež získáme za svého života ze svého styku s druhými, vytvoří konstitutivní vrstvu psychického těla. Pokud tedy reflexivně zakoušíme své tělo, konstituujeme ho jako kvazi-předmět skrze přidruženou reflexi – pozorování vychází z nás. Jakmile ho však *poznáváme*, tj. jakmile se ho uchopujeme čistě kognitivním názorem, konstituujeme ho touto intuicí samou spolu s poznatky druhých, to znamená tak, že samo od sebe nikdy nemůže být pro nás. Poznatelné struktury našeho psychického těla tedy pouze prázdně poukazují k jeho setrvalému odcizení. Místo abychom toto odcizení žili, prázdně je konstituujeme, překonávajíc žitou fakticitu k onomu kvazi-předmětu, jímž je tělo jakožto psychické, a překonávajíc tento *snášený* kvazi-předmět k těm rysům bytí, jež mi z principu nemohou být dány a jsou pouze označovány.

Vraťme se například k popisu „fyzické“ bolesti. Viděli jsme, že reflexe, která ji snáší, ji konstituuje jako nemoc. Museli jsme přerušit svůj popis, protože nám chyběly prostředky k dalšímu postupu. Nyní můžeme pokračovat: zakoušenou nemoc mohu nazírat v jejím bytí v sobě, tj. právě v jejím bytí-pro-druhého. V tomto okamžiku ji *poznávám*, tj. nazírám ji v rozměru bytí, který mi uniká, ze strany, kterou obrácí k jiným, a přitom můj názor se nasycuje věděním, které mi přináší řeč, a to znamená, že používám prostředně pojmy pře-

vzaté od druhého, které bych nikdy nedokázal vytvořit sám ani sám od sebe přijít na to, že se mám skrze ně obracet ke svému tělu. Svě tělo *poznávám* pomocí pojmů druhého. Z toho však plyne, že při reflexi na své tělo zaujímám perspektivu druhého; pokouším se uchopit je tak, jako bych byl vůči němu druhým. Je proto zřejmé, že kategorie, jichž používám u nemoci, ji konstituují prázdně, tedy v rozměru, který mi uniká. Proč tedy mluvit o *názoru*? Je to proto, že tělo jakožto *snášené* funguje přesto jako jádro a materie odcizujících významů, které je překonávají: konkrétní nemoc mi uniká k novým charakteristikám, jež konstatuji jako meze a jako prázdná organizující schémata. Moje nemoc, kterou trpím jako nemocí psychickou, se mi reflexivně vyjeví jako nemoc *žaludku*. Rozumějme dobře: bolest „žaludku“ je žaludek sám jakožto bolestivě prožívaný. Jako taková není bolest před tím, než do hry vstoupí odcizující kognitivní vrstva, ani lokálním znakem, ani identifikací. Bolení žaludku je žaludek přítomný vědomí jako čistá kvalita bolesti. A viděli jsme již také, že jako taková se bolest sama odlišuje – bez jakéhokoli intelektuálního aktu ztotožňování či rozlišování – od každé jiné bolesti a každé jiné nemoci. Pouze na této rovině je „žaludek“ nepostižitelný, nemůže být pojmenován, ani myšlen: je to jen tato snášená forma vystupující proti pozadí těla, jak je žito (*existováno*). Objektivující vědění, jež aktuálně překonává snášenou nemoc k pojmenovanému *žaludku*, je vědění jistě objektivní povahy žaludku: vím, že vypadá jako měch, že je to svým způsobem kapsa, že vylučuje šťávy, že se stahuje, že je obklopen hladkým svalstvem atd. Mohu rovněž vědět – neboť lékař mě o tom informoval –, že se v něm vytvořil vřed. A i tento vřed si mohu více či méně přesně představovat. Vidět jej jako cosi hlodavého, jako nepatrnou vnitřní hnilobu; mohu jej chápat analogicky k nežitě, horečnatému puchýři, hnisu, měkkému vřídku atd. To vše v zásadě pochází buď z poznatků, které jsem získal od jiných, anebo z poznatků, které jiní mají o mně. Ale nic z toho nemůže konstituovat mou nemoc takovou, jak ji *žiji*, nýbrž jen takovou, jak jí unikám. Žaludek a vřed se stávají únikovými směry a perspektivami odcizení předmětu, kterým žiji. Zde se tedy objevuje nová vrstva existence: překonali jsme prožívanou bolest k zakoušené nemoci a tu překonáváme k *chorobě*. Choroba jako *psychično* je ovšem rozdílná od choroby, jak ji poznal a popsal lékař: je to stav. Nejde zde ani o mikroby, ani o porušení tkání, nýbrž o syntetickou formu destrukce. Tato for-

ma mi zásadně uniká; odhaluje se mi čas od času „poryvy“ bolesti, „záchvaty“ mé nemoci, ale jinak po zbytek času je mimo dosah, aniž zmizí. Mohou ji zjišťovat *druzí*, kteří mě o ní poučili a mohou ji diagnostikovat; je přítomná pro jiné, i když já o ní nemám vědomí. Svou hlubokou povahou je tedy čistým *bytím pro druhé*. A když jí netrpím, mluvím o ní a chovám se vůči ní jako vůči objektu, který je zásadně nedosažitelný a je v držení jiných. Nepiji víno, mám-li jaterní potíže, abych nevyvolal bolest jater. Můj jasný záměr, abych si nepřivodil novou bolest jater, se však v ničem neliší od druhého záměru: poslechnout zákaz lékaře, který mi tuto nemoc odhalil. *Za mou chorobu* tedy odpovídá jiný. Tento předmět, přicházející ke mně od jiných, přesto podržuje rysy degradované spontaneity, které pocházejí z toho, co skrze svou nemoc uchopuji. Nechceme zde popisovat tento nový objekt ani zdůrazňovat rysy jeho magické spontaneity, destruktivní finality, jeho zlé moci a upozorňovat na to, jak je mi blízký, či na jeho konkrétní vztahy k mému bytí (neboť především je to *moje* choroba). Chceme jen poznamenat, že i v chorobě je dáno tělo; stejně jako bylo podkladem nemoci, je teď substancí choroby, je tím, co choroba ničí, a skrze co se tato destruktivní síla šíří. Narušený žaludek je přítomen v žaludečních bolestech jako matérie, z níž je bolení žaludku utvořeno. Je zde, je přítomen názoru, a já se ho spolu s jeho charakteristickými rysy zmocňuji prostřednictvím zakoušené bolesti. Uchopuji ho jako něco, *co je nahlodávané*, jako „kapsu ve tvaru měchu“. Nevidím ho, ale vím, že je *mou bolestí*. Zde je původ jevů chybně označovaných jako „endoskopie“. Ve skutečnosti však, a v rozporu s tím, co tvrdí Sollier, mi bolest sama neříká o žaludku nic. V bolesti a bolestí mé vědění ustavuje *žaludek-pro-druhého*, který se mi jeví jako konkrétní a určitá nepřítomnost, s tolika objektivními rysy, jež jsem mohl poznat. Takto vymezený předmět je však zásadně jako odcizující pól mé bolesti; v principu to jsem já, aniž tím mám být a aniž se dokážu transcendovat k jiné věci. Jako tedy bytí-pro-druhého prostupuje mou fakticitou, non-theticky prožívanou, i bytí jako předmět-pro-druhého (jakožto úniková dimenze mého psychického těla) prostupuje fakticitu konstituovanou jako kvazi-předmět přidružené reflexe. Takto je možné i čistou nevolností překonat k dimenzi odcizování: dává mi mé tělo pro druhé tak, jak „vypadá“ a jak „vystupuje“, v jeho „fyziognomii“; ukáže se mi jako *ošklivost* mé tváře, *ošklivost* mé příliš bílé pleti, mého přespříliš tvr-

děho výrazu apod. Je však třeba obrátit momenty: nic z toho si neošklivím. Nevolností jest však toto vše žité (existované) non-thetickým způsobem. A moje poznání prodlužuje tuto nevolnost k tomu, čím je pro druhé. Neboť druhý uchopuje mou nevolnost jako *tělesnost* a uchopuje ji právě v nechutném charakteru celé tělesnosti.

Předchozími poznámkami jsme ovšem nevyčerpali popis jevů mého těla. Zbývá ještě popsat to, co nazveme *aberantními* jevy. Mohu totiž vidět své ruce, dotýkat se svých zad, cítit zápach svého potu. V tom případě se mi například moje ruka jeví jako předmět mezi jinými předměty. Neodkazuje k ní okolí jako k centru vztahů; nýbrž začleňuje se do světa spolu s okolím a poukazuje k mému tělu jako centru vztahů. Je součástí světa. Není už prostředkem, kterým nemohu manipulovat pomocí jiných prostředků; naopak patří mezi prostředky, které odkrývám uprostřed světa; mohu ji *použít* pomocí své druhé ruky, např. když pravicí uhodím na levou dlaň svírající mandli nebo ořech. Moje ruka se začleňuje do nekonečného systému užívaných prostředků. V tomto novém typu jevu není nic, co by nás mělo mást, a nemusíme se kvůli němu vracet k předchozím úvahám. Přesto však bylo třeba se o něm zmínit. Vysvětlí se snadno, pokud jej ovšem zařadíme *na jeho místo* v řádu fenoménů těla, tj. pokud jej zkoumáme nakonec jako „zvláštnost“ našeho ustrojení. Tento jev mé ruky totiž neznamená nic než to, že v jistých jasně určených případech můžeme na své vlastní tělo pohlížet perspektivou druhého, neboli že se nám naše tělo může jevit jako tělo druhého. Myslitelé, kteří tento jev učinili východiskem svých obecných teorií o těle, radikálně převrátili komponenty problému a vystavili se nebezpečí, že ničemu neporozumí. Nutno poznamenat, že taková možnost vidět své tělo je čistou fakticitou a absolutně kontingentní daností. Nelze ji vyvodit ani z nezbytnosti mít tělo pro bytí-pro-sebe, nebo faktické struktury těla-pro-druhého. Nebylo by obtížné si představit těla, která sama sebe vůbec nepozorují. Zdá se, že je tomu tak u určitých druhů hmyzu, které jsou sice vybaveny diferencovaným nervovým systémem a smyslovými orgány, avšak nedovedou jich použít k sebepoznání. Jde tu tedy o zvláštnost struktury, o níž jsme se museli zmínit, aniž se pokoušíme ji dedukovat. Mít ruce, a mít ruce, z nichž jedna může se dotknout druhé, jsou dvě fakta ze stejné roviny kontingence a jež spadají do sféry čisté anatomické deskripce nebo do metafyziky. My je nemůžeme vzít za základ výzkumu tělesnosti.

Ještě je nutno poznamenat, že takový jev světa nám neukazuje tělo, které jedná a vnímá, nýbrž tělo, na které je působeno a jež je vnímáno. Bylo by možno si představit soustavu vizuálních orgánů, které by jednomu oku umožňovaly vidět druhé. Avšak viděné oko by bylo viděno jako věc a nikoli jako vztažná bytost. Ruka, kterou uchopuji, není – obdobně – uchopována jako uchopující ruka, nýbrž jako uchopitelný předmět. Povaha *našeho těla pro nás* nám zcela uniká potud, pokud k němu můžeme zaujmout stanovisko druhých. Dlužno ostatně dodat, že jev těla jako věci-nástroje se u dítěte objevuje velmi pozdě, i když rozložení smyslových orgánů umožňuje vidět tělo, jak se jeví druhým. Dítě má napřed vjem těla druhých. Šetření ukázala, že dvouměsíční dítě nevidí svou ruku jako ruku. Dívá se na ni, ale jestliže ji vzdálí ze svého zorného pole, obrátí hlavu a hledá ji pohledem, jako by nezáleželo na něm, aby se ruka znovu octla před očima. Teprve řadou psychologických operací a identifi-kačních a rozpoznávacích syntéz si vybuduje vztažnou soustavu mezi prožívaným a viděným tělem. Předtím však se musí seznámit s tělem druhých. Vnímání vlastního těla se tedy chronologicky řadí až za vnímání druhých.

Tělo je instrumentem, jímž jsem. Je naprosto vyloučeno, abych na tuto fakticitu mohl vrhnout globální pohled. Kdybych to dokázal, přestal bych jí být. Není možné, aby moje oko vidělo sebe samo. Jeho povaha to vylučuje. Moje ruka se však může dotknout mých očí! Kdyby tím byl někdo udiven, bylo by to tím, že považuje za nutné, aby se vědomí vynořovalo jako konkrétní hledisko na svět, místo aby v tom spatřoval nutnost konkrétní a kontingentní existence uprostřed světa.

Třetí kapitola Konkrétní vztahy k druhým

Doposud jsme popisovali náš fundamentální vztah k druhému. Tento vztah nám umožnil ujasnit tři rozměry bytí našeho těla. Ačkoli náš vrozený vztah k druhým je dřívější než vztah mého těla k tělu druhých, jasně se ukázalo, že poznání povahy těla je nevyhnutelnou podmínkou jakéhokoli zkoumání zvláštních vztahů mého bytí k bytí druhého. Tyto vztahy předpokládají z jedné i druhé strany fakticitu, tj. existenci našeho těla uprostřed světa. Nikoli proto, že by tělo bylo nástrojem a příčinou mých vztahů k druhým. Avšak vytváří jejich význam a vyznačuje jejich meze: transcendovanou transcendenci druhého uchopuji jako tělo-v-situaci a já sám zakouším své odcizení ve prospěch druhého rovněž jako tělo-v-situaci. Nyní můžeme zkoumat konkrétní vztahy, protože jsme obeznámeni s tím, co je naše tělo. Nejsou to pouhé specifikace základního vztahu, ačkoli každá v sobě obsahuje původní vztah k druhému jako bytostnou strukturu a svůj základ, nýbrž jsou to docela nové způsoby bytí-pro-sebe. Představují totiž rozdílné postoje bytí pro sebe ve světě, kde je druhý. V každém postoji je proto dvoustranný vztah zvláštního charakteru, protože jde o bytí-pro-sebe-pro-druhého, a zpředmětnění. Na začátku našeho zkoumání jsme si položili otázku o vztazích vědomí a věci, ale nyní vidíme, že úkol je složitější, protože jde o vztahy bytí pro sebe k věcem *v přítomnosti druhého*. Až popíšeme tento konkrétní fakt, můžeme ukončit tuto kapitolu o základních vztazích uvedených tří způsobů bytí a budeme moci přistoupit k metafyzické teorii bytí obecně.

Bytí pro sebe jako nicování jsoucna se temporalizuje jako „unik k...“ Překračuje totiž svou fakticitu, tj. dané či minulé bytí neboli tělo, směrem k bytí v sobě, jímž by bylo, kdyby dovedlo být svým vlastním základem. Vyjádřeno psychologickými – jakkoli nevhodnými, nicméně jasnými – pojmy, lze říci, že bytí pro sebe se snaží uniknout své faktické existenci, svému bytí-tu, jako bytí v sobě, je-

hož není žádným základem, a míří k neuskutečnitelné, ale neustále sledované budoucnosti, kde by bytí pro sebe bylo bytím v sobě pro sebe, tedy takovým bytím v sobě, jež by samo pro sebe bylo svým vlastním základem. Bytí pro sebe je proto současně únikem i pronásledováním: prchá před bytím v sobě, ale zároveň ho pronásleduje. Vědomí je pronásledovaným pronásledovatelem. Abychom čelili nebezpečí psychologického výkladu, upozorňujeme, že si nemůžeme představovat bytí pro sebe jako něco, co napřed je a potom se snaží dosáhnout bytí, nebo jako existenci vybavenou tendencemi, jako tato sklenice je vybavena zvláštními vlastnostmi. Pronásledování a útěk nejsou fakta, která se dostatečně přilepí k bytí pro sebe, nýbrž vědomí je samo takovým útekem. Neliší se od původního nicování, takže je jedno a totéž, řekneme-li, že bytí pro sebe je pronásledující pronásledovaný, nebo že jeho způsob bytí je být svým bytím, nebo že není, co je, a že je, co není. Bytí pro sebe není bytí v sobě, není věcí, a nikdy se jí nestane. Je však vztahem k věcem, ba je jediným možným vztahem k věcem. Bytí pro sebe je obklíčeno ze všech stran věcmi, od nichž je odděleno *ničím*, a uniká z obklíčení věcmi jen proto, že je *nic*. Bytí pro sebe je základ každé negativy a jakékoli relace, je vztahem.

Vynořením druhého je bytí pro sebe zasaženo v samém svém centru. Útěk a pronásledování se zásluhou druhého zmrazují v bytí v sobě, tuhnou ve věc. Zpředmětnění už zachvacovalo bytí pro sebe, které bylo jednak radikální negací faktů a absolutním kladem hodnot, ale zároveň bylo skrz naskrz prostoupeno fakticitou: unikalo však sobě samému temporalizací, a ráz detotalizované totality mu propůjčoval rys ustavičného „jinde“. Druhý stojí tváří v tvář této totalitě a transcenduje ji ke svému vlastnímu „jinde“. Tato totalita se totalizuje: pro druhé jsem neodčinitelně tím, čím jsem, a i moje svoboda má charakter faktu, který je dán mým bytím. Zpředmětnění mne zachvacuje až do samého budoucna, zmocňuje se mne celého i na útěku, který zmrazuje a mění v předvídaný a pozorovaný únik, ve ztuhlý únik, daný jako fakt. Tento ztuhlý únik není vždy tím únikem, jímž jsem sám pro sebe: je to únik zmrazený *zvenčí*. Zpředmětnění svého útěku zakouším jako odcizení, které nedovedu ani transcendovat, ani poznat. Avšak v důsledku faktu, že jej zakouším a že propůjčuje mému úniku věčnost, před níž prchám, způsobuje, že se obracím a zaujímám vůči němu *postoje*,

z čehož vznikají mé konkrétní vztahy k druhému. Tyto vztahy jsou cele ovládnuty mými postoji vůči objektu, jímž jsem pro druhé. Existence druhých mi odhaluje bytí, jakým jsem, aniž se ho dovedu zmocnit nebo ho pochopit, a motivuje dva rozdílné postoje: Druhý mne pozoruje, čímž uchovává tajemství o mém bytí, neboť ví, co *jsem*. Hluboký smysl mého bytí je proto mimo můj dosah, jako by byl uvězněn kdesi v nepřítomnu. Druhý mnou diriguje. Mohu se však pokusit obrátit se tváří v tvář druhému, popřít bytí v sobě, jež je mi dáno *zvenčí*, a sám propůjčit druhému objektivitu, zpředmětnit ho, čímž zmizí moje zpředmětnění pro druhé. Poněvadž však druhý jakožto svoboda je důvodem mého zvěcnění, mohu se na druhé straně pokusit zmocnit se této svobody, aniž bych druhého zbavil charakteru svobodné bytosti. Kdybych si totiž dokázal osvojit tu svobodu, jež je základem mého zvěcnění, byl bych sám pro sebe svým vlastním základem. Transcendovat transcendenci druhých, nebo naopak tuto transcendenci v sobě pohltnout, aniž ji zbavím jejího charakteru transcendence, jsou dva elementární postoje, které mohu zaujmout vůči druhým. Přítomnost druhých ve světě je o sobě absolutní a evidentní fakt, avšak kontingentní, takže ho nelze vyvodit z ontologických struktur bytí pro sebe.

Obě tyto snahy, jimiž jsem, jsou protikladné. Každá z nich znamená smrt druhé a nezdár jedné zdůvodňuje přijetí druhé. Moje vztahy k druhému nemají proto dialektický charakter, nýbrž tvoří kruh, jakkoli se každý pokus obohacuje nezdarem jiného. Rozebereme postupně oba postoje. Nutno však poznamenat, že uvnitř každého postoje druhý zůstává nějak přítomen, poněvadž jeden je v druhém a plodí smrt druhého. Z kruhu nikdy nevykročíme. Přistupující k fundamentálním postojům vůči druhým nesmíme několik těchto poznámek ztrácet z mysli. Poněvadž oba tyto postoje probíhají v kruhu, vynořují se v něm a mizí, je lhostejné, začneme-li jedním nebo druhým. Začneme zkoumáním těch způsobů chování, jimiž se bytí-pro-sebe snaží zmocnit svobody druhých.

I

První postoj k druhému: láska, řeč, masochismus

Všecko, co je hodnotné pro mne, je hodnotné i pro druhého. Zatímco já se snažím vymanit z vlivu druhého, druhý se snaží vymanit z mého vlivu. Zatímco já se pokouším ztotožnit druhého, druhý se pokouší ztotožnit mne. Nejde tu nikterak o jednostranné relace s nějakým předmětem o sobě, nýbrž o vzájemné a pohyblivé vztahy. Deskripce, jež budou následovat, je proto třeba chápat z konfliktního hlediska, protože konflikt je původním smyslem bytí pro druhé.

Vycházíme-li z *pohledu* jako primárního odhalení druhého, musíme uznat, že své neuchopitelné bytí-pro-druhého zakoušíme ve formě vlastnění. Druhý mě má jako věc; pohled druhého hneče mé tělo v jeho nahotě, produkuje je takové, jaké *jest*, a vidí ho, jak já ho nikdy nevidím. Druhý je nositelem tajemství, jež je tajemstvím o tom, co jsem. Dává mi být, a tím mne vlastní; toto vlastnění není nic jiného než vědomí, že mne má ve svém držení.

Uznávám-li své zpředmětnění, zakouším, že má takové vědomí. Druhý jakožto vědomí je pro mne tím, kdo mi odcizil mé bytí, i tím, kdo dává „existovat“ bytí, jež je mým bytím. Proto této ontologické struktury rozumím; jsem odpovědný za své bytí-pro-druhé, ale nejsem jeho základem; jeví se mi proto jako kontingentní danost, za niž nicméně nesu odpovědnost, druhý zakládá mé bytí, pokud toto bytí „jest zde“, ale není za ně odpovědný, ačkoli ho zakládá zcela svobodně svou svobodnou transcendencí. Pokud tedy odhaluji sám sebe jako odpovědného za své bytí, požaduji to bytí, jímž jsem; chci ho získat, nebo – přesněji – jsem projektem k navrácení svého bytí. Po tomto bytí, jež se mi – jako Tantalovi jídlo – zdálky zpřítomňuje jako *moje bytí*, chci vztáhnout ruku, abych se ho zmocnil a založil ho svou vlastní svobodou. Mé bytí jako předmět je sice v jednom smyslu nesnesitelnou kontingencí a pouhým „majetkem“ v držbě druhého, avšak v jiném smyslu toto bytí naznačuje, čeho je třeba, abych ho mohl získat a založit tak, abych byl základem sebe sama. Je to však možné, jen když si přizpůsobím svobodu druhého. Můj projekt sebe-navrácení je ve svém nejhlubším základě projektem pohlcení druhého. Tento projekt se však v ničem nesmí dotknout povahy druhého, a to znamená: 1. nepřestávám stvrzovat druhého, a tedy popírat, že já jsem druhý: druhý se nemůže ve mně rozpustit, aniž by zmizelo mé

bytí-pro-druhého, neboť druhý je základem mého bytí. Projektují-li tedy realizovat jednotu s druhým, znamená to, že se snažím přizpůsobit si možnost druhého jako takovou a jako svou vlastní možnost. Musím tedy být tak, že přijímám možnost pohlížet na sebe perspektivou jiného. Nejde však o to, abych si osvojil nějakou čistě abstraktní schopnost poznání. Mým projektem není přivlastnit si *čistou kategorii jiného*: tato kategorie není ani uchopitelná, ani pochopitelná. Při konkrétním, snášeném a pocíťovaném zakoušení druhého si chci přivtělit toto konkrétní jiné jako absolutní realitu v její konkrétní možnosti. 2. Druhý, kterého chci asimilovat, není vůbec jiný jakožto předmět. Můj projekt přivtělení druhého nemá nic společného s novým sebeuchopením mého bytí pro sebe a s překonáváním transcendence druhého k mým vlastním možnostem. Nechci zahladit své zpředmětnění zpředmětněním jiného, protože pak bych se *zbalil* svého bytí-pro-druhého, nýbrž naopak, chci si přizpůsobit druhého jako toho, kdo mě svým pohledem pozoruje, a tedy tento projekt asimilace implikuje jasné uznání mého bytí jako pozorovaného. Na-prosto se ztotožňuji se svým pozorovaným bytím, abych vůči sobě uchoval pozorující svobodu jiného. Poněvadž je mé bytí-předmět jediným možným vztahem mezi mnou a jiným, jen toto bytí-předmět mi může sloužit jako prostředek k tomu, abych si asimiloval *jinou svobodu*. Bytí pro sebe, které reaguje na nezdar třetí ek-stase, se chce ztotožnit se svobodou druhého, jež zakládá jeho bytí v sobě. Být vůči sobě samému *druhým* – ideál konkrétně míněný formou bytí sebou jakožto *tento druhý* – je primární hodnota vztahů k druhému; znamená to, že moje bytí pro druhého je prostoupeno poukazem k absolutnímu bytí, které by bylo sebou jakožto jiný a jiným jakožto ono samo, které by si své bytí sebou dávalo svobodně jakožto jiné a jakožto ono samo by si dávalo své bytí jiným, a bylo by tedy bytím ontologického důkazu samým, to jest bylo by bohem. Tento ideál by bylo možné uskutečnit jen překonáním původní kontingence mých vztahů k druhému, překonáním faktu, že neexistuje vztah vnitřní negativitativy mezi negací, kterou se druhý stává jiným než já, a negací, kterou se já stávám jiným než jiný. Viděli jsme, že tato kontingence je nepřekonatelná: je *faktem* mých vztahů k druhému stejně, jako je mé tělo *faktem* mého bytí-ve-světě. Jednota s druhým je tedy *de facto* neuskutečnitelná. Není uskutečnitelná ani *de iure*, protože asimilace bytí pro sebe a druhého v téže transcendenci by nutně způsobila,

že by zmizela jinakost druhého. Abych tedy mohl projektovat ztotožnění druhého se mnou, musím ustavičně popírat, že já jsem jiný. A konečně je tento projekt sjednocení zdrojem konfliktu, neboť zatímco sám sebe zakouším jako předmět pro druhého a snažím se druhého skrze tuto zkušenost a v ní asimilovat, druhý mě uchopuje jako předmět uprostřed světa a o to, aby mne asimiloval, vůbec neusiluje. Bytí-pro-druhého obsahuje dvojí vnitřní negaci, a proto je třeba působit na vnitřní negaci, kterou druhý transcenduje mou transcendentci a dává mi existovat pro jiného, tj. působit na svobodu druhého.

Tento neuskutečnitelný ideál, pokud prostupuje mým projektem mne samého v přítomnosti druhého, se vůbec nepodobá lásce, která je konáním, tj. organickým souborem projektů k mým vlastním možnostem. Je však ideálem lásky, jejím motivem a cílem, je její vlastní hodnotou. Láska jako základní vztah k druhému je souborem projektů, jimiž se snažím uskutečnit tuto hodnotu.

Tyto projekty mě uvádějí do přímého dotyku se svobodou druhých. V tomto smyslu je právě láska konfliktem. Už jsme řekli, že svoboda druhého je základem mého bytí. Právě proto, že existuji skrze svobodu druhého, však nemám žádnou jistotu a jsem ohrožen v této svobodě; svoboda druhého pracuje na mém bytí, *dává mi bytí*, dává mi a bere hodnoty a mé bytí jí vděčí za neustálý pasivní únik sobě samému. Tato neodpovědná a neuchopitelná mnohotvárná svoboda, v níž jsem zaangażován, mě může zaplést do nekonečného množství odlišných způsobů bytí. Moje rozhodnutí navrátit si své bytí se může uskutečnit, jen když se zmocním této svobody a zredukuji ji na svobodu podrobenou mé svobodě. Současně jedině takto mohu působit na svobodnou negaci interiority, kterou jiný ze mne vytváří jiného, tj. čím mohu připravit cestu budoucího ztotožnění jiného se mnou. Všechno se ujasní, zamyslíme-li se nad tímto problémem, jenž vypadá čistě psychologicky: proč chce být milenec milován? Kdyby totiž láska byla pouhou žádostí po fyzickém vlastnictví, mohla by být tato touha v mnoha případech snadno uspokojena. Například Proustův hrdina, který si přivede domů svou milenkou, ji může vidět a mít ji, kdykoli se mu zlíbí, a neměl by mít žádné pochybnosti, neboť ji může uvrhnout do naprosté materiální závislosti na sobě. My naopak víme, že ho šíří nepokoj. Albertina uniká Marcelovi svým vědomím, i když je po jejím boku, a proto nalézá klid,

jen když se na ni dívá, jak spí. Je tedy jisté, že láska se chce zmocnit „vědomí“. Proč však o to usiluje? A jak?

Pojem „vlastnictví“, kterým se láska tak často vysvětluje, nemůže totiž skutečně být primární. Proč bych si chtěl přivlastnit druhého, ne-li právě proto, že druhý mi dává být. To implikuje jistý způsob přivlastňování: chceme se totiž zmocnit svobody druhého právě jako svobody. Ne však skrze vůli k moci: tyran se vysmívá lásce; stačí mu strach. Usiluje-li o lásku svých poddaných, činí tak z politických důvodů, nalezne-li však hospodárnější způsob, jak je zotročit, hned ho použije. Naproti tomu ten, kdo chce být milován, nikdy nebaží po zotročení milované osoby. Nechce se stát předmětem překypující a zmechanizované lásky. Nechce vládnout automatem, a chceme-li ho pokořit, stačí, když mu předvedeme milostnou touhu milované jako výsledek psychologického determinismu: milující se bude cítit poškozen ve své lásce i ve svém bytí. Tristan a Isolda opojení milostným nápojem, nás už tolik nezajímají; stává se, že naprosté zotročení milované bytosti zabíjí lásku milujícího. Cíl zde je překonán: milující se ocitá sám, jestliže se milovaná bytost proměnila v automat. Milující tedy netouží po tom, aby vlastnil milovanou osobu tak, jako vlastníme věc; chce zvláštní způsob přivlastnění: chce vlastnit svobodu jako svobodu.

Na druhé straně ho však nemůže uspokojit ta vznešená forma svobody, která je svobodným a nevynuceným závazkem. Kdo by byl spokojen s tou láskou, která by vystupovala jako pouhá věrnost odpřísáhnutému slovu? Komu by stačilo, kdyby slyšel: „Miluji vás, poněvadž jsem se svobodně zavázala vás milovat a nechci porušit své slovo. Miluji vás z věrnosti vůči sobě samé!“ Milující tedy požaduje přísahu, ale přísaha ho popuzuje. Chce být milován jinou svobodou, ale dožaduje se, aby tato svoboda již nebyla jako svoboda svobodná. Chce jednak, aby se svoboda jiného sama rozhodla pro lásku – a to nejen na začátku milostného dobrodružství, ale v každém okamžiku –, a jednak, aby se tato svoboda *sama* spoutala, aby se zavinula do sebe samé jako v šilenství nebo ve snu a toužila po své spoutanosti. Toto zjetí má být výrazem svobodného vzdání se, ale současně si chce řetězy podržet v rukou. V lásce neusilujeme o determinismus vášně u druhého, ani o nedosažitelnou svobodu, nýbrž o tu svobodu, která *hraje* determinismus vášně a sama je svou hrou stržena. Milující nechce být sám pro sebe *příčinou* této radikální proměny ve svo-

bodě druhého, nýbrž chce být její jedinou a privilegovanou příležitostí. Nemůže chtít být její příčinou, protože by hned milujícího uvrhl do světa jako prostředek, který lze transcendovat. To ale není podstata lásky. V lásce chce milující naopak být pro milovanou osobu „vším na světě“, a to znamená, že se řadí po bok světa. Je zkratkou a symbolem světa, je konkrétním *toto*, jež obsahuje všechna ostatní konkrétní *toto*, je *předmětem*, a je s tím srozuměn. Na druhé straně však chce být předmětem, v němž se svoboda druhého dobrovolně ztrácí, předmětem, v němž druhý ze svého rozhodnutí nalézá jakoby svou druhou fakticitu, své bytí a důvod svého bytí. Chce být hraničním předmětem transcendence, směrem k němuž transcendence druhého transcenduje všechny ostatní předměty, avšak který sama transcendovat nedokáže. Všude by chtěl vidět okruh svobody druhého: aby v každém okamžiku, kdy svoboda druhého uznává onu hranici své transcendence, byla v tomto uznání již přítomna i jeho pohnutka. Chce být zvolen za cíl jakožto cíl již zvolený. To nám umožňuje hlouběji porozumět tomu, co milující požaduje po milované: nechce *působit* na svobodu jiného, nýbrž chce *a priori* existovat jako objektivní hranice této svobody, tj. být dán spolu s ní a v jejím vynoření jako hranice, kterou musí přijmout, aby byla svobodnou. Milující tedy požaduje, aby se svoboda druhého sama od sebe oblepila a zhoustla: tato strukturní hranice je *danost* a sám jev danosti jako hranice svobody znamená, že svoboda si *dává existovat* uvnitř danosti, a to tak, že si sama zakazuje její překonávání. Na tento zákaz se milující dívá *jednak* jako na prožitek – to jest, jako na něco, co snáší – a *jednak* jako na zákaz, s nímž svobodně souhlasí. Svobodný souhlas je nezbytný, neboť musí být zajedno s objevením svobody, která se jako svoboda sama volí. Zákaz však musí být pouze prožíván, neboť musí být stále přítomnou nemožností, fakticitou, která se přehýbá až do samého nitra svobody druhého. Psychologicky to vyjádříme tak, že svobodné rozhodnutí milovat mě, jež učinila už dříve milovaná osoba, se vsouvá jako uhrančivá pohnutka do *nitra* jeho nynějšího svobodného závazku.

Potom také chápeme smysl tohoto požadavku: fakticita, která v mém požadavku být milován, musí být faktickou hranicí pro druhého, a která se nakonec musí stát *jeho vlastní* fakticitou, je mou fakticitou. Musím být hranicí, pokud jsem objektem, jemuž dávám být druhý, a tato hranice je vlastní jeho transcendenci; jakmile se druhý

vynořuje k bytí, dává mi být jako nepřekonatelnému a absolutnímu, ale ne jako nicujícímu bytí pro sebe, nýbrž jako bytí-pro-druhého-uprostřed-světa. Chci-li být milován, musím infikovat druhého svou vlastní fakticitou, nutit ho, aby mě stále znovu vytvářel jako podmínku svobody, jež se podrobuje a zavazuje, chtít, aby svoboda zakládala faktický stav a aby zároveň faktický stav vládl nad svobodou. Kdyby tohoto výsledku bylo možné dosáhnout, vyplynulo by z toho zejména to, že bych byl v bezpečí ve vědomí druhého. Především proto, že můj nepokoj a můj stud jsou motivovány tím, že sám sebe ve svém bytí pro druhého zakouším a uchopuji jako to, co může být kdykoli překonáno k jiné věci, co je pouhým předmětem hodnotového soudu, čistým prostředkem. Můj nepokoj pochází z toho, že bytí, které mi druhý dává v absolutní svobodě, беру na sebe nutně i svobodně: „Bůh ví, co jsem pro něho! Bůh ví, jak o mně smýšlí!“ Chceme tím říci, že „Bůh ví, jak mi dal být,“ tímto bytím jsem stále prostoupen, obávám se, že se s ním jednou na křižovatce cest setkám, ačkoli vím, že přes veškeré své úsilí se s tímto pro mne cizím, ale nicméně mým bytím, nikdy nesetkám. Jestliže mě však druhý miluje, stávám se nepřekonatelným, a to znamená, že musím být absolutním cílem; v tomto smyslu jsem zachráněn před tím, abych byl pouhým *prostředkem*, a moje existence uprostřed světa se stává přísným korelátém mé transcendence-pro-mne, neboť moje nezávislost je zajištěna absolutně. Předmět, kterým mi dává být druhý, je předmět-transcendence, absolutní referenční bod, kolem něhož se řadí všechny věci-prostředky světa jako pouhé prostředky. Poněvadž jsem současně absolutní hranicí svobody, tj. absolutním pramenem všech hodnot, jsem chráněn proti jakémukoli případnému znehodnocení: jsem absolutní hodnotou. Přijímám-li své bytí-pro-druhého za své, přijímám se jako hodnotu. Chtít být milován proto znamená chtít se situovat mimo jakýkoli systém hodnot, který stanoví druhý, jako podmínka jakéhokoli hodnocení a jako objektivní důvod všech hodnot. Tento požadavek bývá běžným námětem rozhovorů mezi milenci, a to buď proto, že milující – jako v Gidově *La Porte étroite* (Těsná brána)⁴⁶ –, který chce být milován, se ztotožňuje s asketickou morálkou sebepřekonávání a snaží se ztělesnit ideální hranici tohoto

⁴⁶ A. Gide, *Těsná brána*, přel. A. Procházka, Praha 1910.

překonávání, nebo proto, že milující – a to je obvyklejší případ – požaduje, aby mu milovaná osoba obětovala ve svých činech tradiční morálku, a ve svém neklidu si klade otázku, zda milovaný by kvůli němu zradil své přátele, zda by kvůli němu „dokázal krást nebo zabít“ atd. V tomto ohledu moje bytí musí unikat pohledu milované osoby nebo spíše musí být předmětem pohledu nějaké jiné struktury: nesmím být viděn na pozadí světa jako konkrétní *toto* mezi jinými, nýbrž svět se musí odhalovat ode mne. Pokud totiž objevení svobody dává existovat světu, potud musím jako mezní podmínka tohoto objevení být i samou podmínkou objevení světa. Musím být tím, jehož funkcí je dávat existovat stromům, vodě, městu, poli i jiným lidem, a pak je předat druhému, který z nich uspořádá svět, obdobně jako matka v matronymických společnostech získává práva i jméno ne proto, aby si je ponechala, ale proto, aby je ihned předala svým dětem. Mám-li být milován, jsem předmětem, na jehož základě plných mocí bude existovat svět pro druhého. V jiném smyslu jsem však světem já sám. Místo abych byl konkrétním *toto* odrážejícím se na pozadí světa, jsem předmětem–pozadím, od něhož se odráží svět. Proto cítím klid: v pohledu druhého mě už nemrazí moje konečnost, moje bytí v něm netuhne jako to, co prostě jsem; nemohu být *pozorován* jako ošklivý, malý nebo zbabělý, protože tyto vlastnosti nutně znamenají faktické omezení mého bytí a porozumění mé konečnosti jako konečnosti. Moje možnosti sice zůstávají transcendentními možnostmi, mrtvými možnostmi, ale disponuji všemi možnostmi: jsem souborem všech mrtvých možností světa; přestávám tedy být bytím, které si rozumí na základě jiných bytí nebo na základě jejich činů; avšak v zamilovaném názoru, jež požaduji, musím být dán jako absolutní totalita, na jejímž základě musí být chápána všechna bytí i všechny vlastní činy. Kdybychom poněkud pozměnili slavný stoický výrok, mohli bychom říci, že „milovaný může třikrát padnout“. Ideál mudrce a ideál toho, kdo chce být milován, se shodují v tom, že oba chtějí být totalitou–předmětem, přístupným celkovému názoru, který uchopí jednání ve světě milované osoby mudrce jako dílčí struktury, vysvětlitelné na základě totality. Vystupuje-li moudrost jako stav, kterého je třeba dosáhnout absolutní proměnou, pak se podobně absolutně musí proměnit svoboda druhého, abych mohl dosáhnout stavu milovaného.

Tento popis měl až dosud mnoho společného s hegelovským popisem vztahů pána a raba. Čím je u Hegela pán pro raba, tím chce být milující pro milovaného. Tady však analogie končí, protože u Hegela pán požaduje rabovu svobodu jen nepřímou a jakoby implicitně, kdežto milující požaduje svobodu milovaného *primárně*. Mám-li být tedy milován druhým, musím být svobodně *zvolen* jako milovaný. V běžné terminologii lásky bývá milovaný označován výrazem *vyvolený*. Tato volba však nesmí být relativní a nahodilá, neboť milující je rozhněvám a cítí se poškozen při pomýšlení, že milovaný si ho zvolil jako jednoho mezi jinými. „Kdybych tedy nebyl přijel do tohoto města a nechodil na návštěvu ‚tam a tam‘, nebyla bys mě poznanla a – nezamilovala by ses do mne?“ Podobné myšlenky milujícího mučí, protože jeho láska se stává láskou mezi jinými láskami, je limitována fakticitou milovaného i vlastní fakticitou milujícího, jakož i nahodilostí jejich setkání: stává se z ní láska ve světě, předmět předpokládající svět, který se může stát předmětem i pro druhé. Milující požaduje to, co vyjadřuje neobratnými slovy poznamenanými „zvěčněním“: „Byli jsme stvořeni jeden pro druhého,“ říká nebo používá výrazu „sesterská duše“. Je však třeba vyložit, co taková slova znamenají. Milující velmi dobře ví, že se dovolává původní volby, hovoří-li o tom, že „oba byli stvořeni jeden pro druhého“. Tuto prvotní volbu mohl uskutečnit jen bůh jako bytost, která je absolutní volbou: bůh zde však v absolutním požadavku představuje jen přechod k hranici. Milující fakticky požaduje, aby si milovaný z něho učinil absolutní volbu. Bytí–ve–světě milovaného musí proto být milujícím bytím. Milovaný se chce objevit ze svobodné volby milujícího. A poněvadž druhý je základem mého bytí jako předmětu, požaduji po něm, aby svobodně vynoření jeho bytí mělo mou volbu jako jediný a absolutní díl, tj. aby se rozhodl být a zakládat mé zpředmětnění a mou fakticitu. Takto je moje fakticita „zachráněná“. Není už onou nemyslitelnou a nepřekonatelnou daností, které unikám: je tím, pro co si druhý dal svobodně existovat; je jako cíl, který si vytkl. Infikoval jsem ho svou fakticitou, ale poněvadž jej tato fakticita infikovala jako svobodu, vrací mi tuto fakticitu jako převzatou a schválenou: je jejím základem a ona je jeho cílem. Na základě této lásky chápu tedy jinak své odcizení i svou vlastní fakticitu. Už není faktem, nýbrž nárokem, pokud je fakticitou pro–druhé. Moje existence jest, poněvadž se jí někdo dovolává. Stává se čistou velkomyslností, pokud ji беру

za svou. Jsem, protože se rozdávám. Tyto milované žily na mých rukou existují z dobroty. Jak jsem dobrý, mám-li oči, vlasy a obočí, které neúnavně rozdávám s překypující velkomyslností, abych uspokojil tu neúnavnou touhu, kterou se svobodně stal druhý. Dokud jsme nebyli milováni, znepokojovala nás ona neospravedlněná a neospravedlnitelná protuberance, kterou byla naše existence, neboť jsme se cítili „nadbyteční“. Teď ale máme pocit, že naše existence je i s nejnepatrnějšími detaily přijata a chtěna absolutní svobodou, která ji zároveň podmiňuje a kterou chceme i my sami se svou svobodou. To je základem radosti lásky, když existuje: cítíme, že naše existence je odůvodněna.

Může-li nás milovaná bytost milovat, je také svolná s tím, že bude asimilována mou svobodou, neboť naše touha být milován je již ontologickým důkazem použitým na naše bytí-pro-druhého. Naše objektivní podstata implikuje existenci druhého, a naopak svoboda druhého zakládá naši existenci. Kdybychom celý tento systém dokázali převést do nitra, stali bychom se základem sebe samých.

To je tedy reálný cíl milujícího, jehož láska je výkon, to jest roz-vrh sebe sama. Tento projekt musí vyvolat konflikt. Milovaný totiž chápe milujícího jako předmět mezi jinými, to jest, vnímá ho na pozadí světa, transcenduje ho a zachází s ním jako s prostředkem. Milovaný je pohledem. Nemůže proto použít své transcendence k tomu, aby vytyčil nejzazší mez svému překonávání a své svobody, takže nemůže upoutat sebe sama. Milovaný nemůže chtít milovat. Milující proto musí milovaného svést; jeho láska se neliší od akce svádění. Při svádění se nijak nepokouším odhalit druhému svou subjektivitu: to bych totiž nemohl jinak, než že bych svým pohledem pozoroval druhého; ale pohledem bych smazal subjektivitu druhého, a přitom právě tuto subjektivitu chci asimilovat. Svádět znamená přijmout své zpředmětnění pro druhého jako nezbytné riziko, vystavovat se jeho pohledu a nechat se jím pozorovat, vydávat se nebezpečí, že budu viděn, abych mohl znovu vystoupit a přisvojovat si druhého ve svém zpředmětnění a jeho pomocí. Nechci opustit půdu, na které zakouším své zpředmětnění; na této půdě se chci pustit do zápasu tak, že ze sebe činím okouzující předmět. Fascinující okouzlení jsme definovali ve druhé části jako stav; řekli jsme, že je non-the-tickým vědomím toho, že jsem nic vůči bytí. Svádění usiluje o to, aby vyvolalo u druhého vědomí jeho nicotnosti vůči svůdnému před-

mětu. Sváděním se chci konstituovat jako plné bytí a jako takové být uznán. Proto se konstituuji jako objekt nadaný významem. Moje jednání musí naznačovat dva směry. Na jedné straně k tomu, co se neoprávněně nazývá subjektivitou a co je spíše hloubkou objektivního a skrytého bytí; tento akt se ale nekoná jen kvůli sobě samému, nýbrž naznačuje nekonečnou a nerozlišenou řadu jiných reálných a možných aktů, jež vydávám jako akty konstituující mé objektivní a nepostřehnuté bytí. Takto se snažím usměřňovat transcendenci, jež mě transcenduje, a zaměřit ji do nekonečna svých mrtvých možností, abych se stal nepřekonatelným, a to právě tak, jako je nepřekonatelné nekonečno. Na druhé straně se všechny mé činy pokoušejí naznačit maximální hutnost možného světa a ukázat mě jako propojeného s mnohem obsáhlejšími oblastmi světa, buď abych pro milovaného představoval svět a stal se nezbytným prostředníkem mezi ním a světem, anebo abych svými činy manifestoval svou nekonečně různou moc nad světem (peníze, moc, styky apod.). V prvním případě je chci konstituovat jako nekonečnou hloubku, ve druhém identifikovat se se světem. Těmito odlišnými postupy se představuji jako cosi nepřekonatelného. Toto představování však není samo o sobě dostatečné, je to jen obléhání druhého a nemůže mít faktickou hodnotu bez svobodného souhlasu druhého, který se musí sám spoutat tím, že se uzná jako nicota před plností mého absolutního bytí.

Namítne se, že tyto různé pokusy o výraz předpokládají řeč. To nepopíráme, dokonce tvrdíme, že jsou samy řečí nebo základním způsobem řeči. Existují-li totiž psychologické a historické problémy týkající se existence, osvojování si a používání určitého zvláštního jazyka, je třeba říci, že neexistuje žádný zvláštní problém toho, co se označuje jako vynález řeči. Řeč není fenomén, který by dodatečně přistupoval k bytí-pro-druhého: je původním způsobem bytím-pro-druhého, tj. faktem, že subjektivita se zakouší jako předmět pro druhého. Ve světě pouhých objektů by řeč nemohla být v žádném případě „vynalezena“, protože řeč původně předpokládá vztah k jinému subjektu. V intersubjektivitě bytí-pro-druhého tedy není nutné řeč vynalézat, protože při uznání druhého je už daností. Poněvadž moje činy – nechť dělám cokoli – jsou svobodně zamýšleny a provedeny a moje projekty zaměřené k mým vlastním možnostem mají vnější smysl, který mi uniká a který zakouším, již v důsledku tohoto faktu jsem řečí. V tomto – a jedině v tomto – smyslu má Heidegger prav-

du, když prohlašuje: *jsem, co říkám*.⁴⁷ Řeč totiž není instinktem konstituované lidské bytosti a není ani vynálezem naší subjektivity; stejně tak ji nelze redukovat na pouhé „mimo sebe bytí“ lidské reality (*Dasein*). Je součástí *lidské situace*, je původně zkušeností, kterou má bytí pro sebe o svém bytí-pro-druhého, a nakonec je i překonáním této zkušenosti a jejím využitím pro možnosti, jež jsou mými možnostmi, tj. k možnostem být tím či oním pro druhé. Neliší se proto od uznání existence druhého. Objeví-li se přede mnou druhý jako pohled, objeví se i řeč jako podmínka mého bytí. Tato primární řeč není nutně sváděním; uvidíme i její další formy; již jsme ostatně ukázali, že neexistuje žádný elementární postoj vůči druhým a že jeho formy se pohybují v kruhu tak, že jeden implikuje druhý. Svádění však na druhé straně nepředpokládá žádnou předchůdnou formu řeči: samo je celé realizací řeči; to znamená, že svádění může naráz a cele vyjavit řeč jako prvotní způsob výrazu. Rozumí se samo sebou, že řeči rozumíme všechny výrazové fenomény, a nikoli jen artikulované slovo, jež je odvozeným a druhotným způsobem vyjadřování, jehož jev může být předmětem historického zkoumání. Řeč – zvláště při svádění – neusiluje o to, aby umožňovala *poznání*, nýbrž chce být zakoušena.

Tento první pokus o nalezení řeči, která okouzluje fascinací, je ovšem poněkud tápavý, protože se při něm nechávám vést pouze abstraktní a prázdnou formou svého zpředmětnění pro druhého. Nedokážu si ani představit, jaký účinek vyvolá mé chování a moje činy, poněvadž je vždycky uchopí, založí a překoná svoboda druhého, takže mohou mít význam, jen když jim tato svoboda nějaký propůjčí. „Smysl“ mých výrazů mi vždycky uniká; nikdy přesně nevím, zda působím tím významem, kterým chci působit, a zda vůbec něco *znaménám*; právě v této chvíli bych potřeboval v druhém číst, což je ale v principu nemyslitelné. Poněvadž nevím, co pro druhého fakticky vyjadřuji, je moje řeč nedovršený fenomén úniku vně mne samého.

⁴⁷ Toto tvrzení uvádí A. de Waelhens ve své knize *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain 1942, str. 99. Srv. i Heideggerův text, který Waelhens cituje: „Diese Bezeichnung meint hier nicht einen nachträglichen und nebenher laufenden Ausdruck des Menschseins, sondern sie macht das Dasein des Menschen mit...“ (*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, str. 6.)

Jakmile se sám vyjadřuji, mohu se jen dohadovat, jaký je smysl toho, co vyjadřuji, a tedy také, jaký je smysl toho, čím jsem, protože vyjadřovat a být jsou v této perspektivě jedno a totéž. Druhý je vždycky nějak zde, je přítomen a zakouším ho jako někoho, kdo dává řeči smysl. Každý výraz, každé gesto a každé slovo je – nazíráno z mého hlediska – konkrétním důkazem odcizující reality druhého. Říci: „Kradou mi mou myšlenku,“ může nejen psychopat, jak tomu například bývá u vlivových psychóz.⁴⁸ Sám fakt výrazu je myšlenkovou krádeží, poněvadž myšlenka potřebuje pomoc odcizující svobody, aby se konstitovala jako předmět. První aspekt řeči – pokud jí používám pro druhého – má proto charakter posvátna. Posvátný předmět je totiž předmětem světa, který odkazuje k transcendenci za světem. Řeč mi odhaluje svobodu toho, kdo mi mlčky naslouchá, odhaluje mi jeho transcendenci.

Ve stejném okamžiku však zůstávám pro druhého předmětem, který něco znamená a kterým jsem už vždycky byl. Neexistuje žádná cesta, která by z mého zpředmětnění mohla druhému ukázat mou transcendenci. Postoje, výrazy a slova mohou naznačovat zase jen jiné postoje, jiné výrazy a jiná slova. Řeč zůstává takto pro druhého pouhou vlastností magického předmětu a magickým předmětem samým: je to *actio in distans*, působení na dálku, jehož účinek je druhému přesně znám. Slovo je tedy posvátné, když ho používám já, a magické, když ho slyší druhý. Neznám proto svou řeč víc než své tělo pro druhého. Nemohu se poslouchat, když mluvím, ani sebe vidět, když se usmívám. Problém řeči je zcela paralelní s problémem těl, takže popis, který platí v prvním případě, platí i ve druhém.

Okouzlení nedokáže – i kdyby mělo v druhém vyvolat fascinovanost – samo ze sebe způsobit lásku. Lze být fascinován řečníkem, hercem, akrobatem, avšak toto okouzlení není láskou. Nemůžeme sice od nich odtrhnout oči, avšak tyto osoby se odrážejí od pozadí světa a fascinace neklade fascinující předmět jako nejzazší cíl transcendence, naopak sama je transcendencí. Kdy se tedy milovaný sám stane milujícím?

⁴⁸ Vlivová psychóza – ostatně jako většina psychóz – je výlučně zážitek velkého metafyzického faktu, vyjádřený mýty: v našem případě fakta odcizení. Šílenec nedělá nikdy nic jiného, než že po svém uskutečňuje lidský úděl.

Odpověď je jednoduchá: jakmile učiní svým projektem záměr být milován. Druhý jako předmět nemá o sobě nikdy dost síly, aby vyvolal lásku. Je-li ideálem lásky přivlastnění si druhého jakožto druhého, tj. jako subjektivity nadané pohledem, pak tento ideál může být projektován jen na základě mého setkání s druhým jako subjektem, nikoli s druhým jako předmětem. Svádění může krásnit druhého-předmět, který se mě pokouší svést, jen rysem vzácného předmětu, který je „třeba mít“; možná budu muset k jeho získání i hodně riskovat; avšak tato snaha získat do vlastnictví nějaký předmět ve světě nesmí být zaměňována s láskou. Láska se může tedy zrodit u milovaného jen při zážitku, který má o svém odcizení a úniku k druhému. Potom se ale milovaný změní v milujícího, jen když svým projektem učiní záměr být milován, a to znamená, že se nechce zmocnit těla druhého, nýbrž subjektivity druhého jako takové. Jediný prostředek, jaký si dokáže vymyslet, aby toto přisvojení uskutečnil, spočívá v tom, že se nechá milovat. Ukázalo se nám tedy, že milovat znamená svou podstatou projekt, nechat se milovat. Odtud vyplývá nový rozpor a nový konflikt: každý z milujících je spoután druhým, pokud se chce nechat milovat jen od něho s vyloučením někoho jiného; zároveň však každý požaduje po druhém tu lásku, která se nijak neomezuje na „projekt být milován“. Každý totiž na druhém žádá, aby – bez původního usilování nechat se milovat – z nahlédnutí afektivně intuicí poznal milovaného jako objektivní hranici své svobody, jako nezbytný a zvolený základ své transcendence, jako celistvost bytí a nejvyšší hodnotu. Takto vymáhaná láska druhého by neměla nic požadovat: je čistým závazkem bez vzájemnosti. Tato láska však může existovat jen jako požadavek milujícího. Milující je však spoutáván zcela jinak: stává se zajatcem svého vlastního požadavku, poněvadž láska je požadavkem být milován, je tou svobodou, která se chce stát tělem a chce vnějšek, je svobodou, která hraje útěk k druhému, svobodou, která jako svoboda žádá své odcizení. Svoboda milujícího se v samém svém úsilí nechat se milovat jako objekt druhým sama odcizuje tím, že se vlévá do těla-pro-druhého, že se stává existencí s rozměrem útěku k jinému; je nepřetržitým odmítáním klást se jako čistá ipseita, protože toto stvrzování sebe sama by vedlo k tomu, že by se zhroutil druhý jako pohled a vynořil by se jako předmět, a to by byl stav, v němž mizí sama možnost být milován, neboť druhý se redukuje na rozměr předmětovosti. Toto odmítání tedy ustavuje svo-

vodu jakožto závislou na jiném a jiný jako subjektivita se stává nepřekonatelnou hranicí svobody bytí pro sebe, účelem a nejzazším cílem, protože drží klíč svého bytí ve svých rukou. Zde se tedy znovu setkáváme s ideálem dobrodružství zamilovanosti: s odcizenou svobodou. Právě ten, kdo chce být milován, odcizuje svou svobodu tím, že chce být milován. Moje svoboda se sama sobě odcizuje vůči čisté subjektivitě druhého, který zakládá mou předmětnost; vůbec by se neodcizila sobě samé, kdyby se ocitla před druhým jako předmětem. V této formě by totiž odcizení milované osoby, o kterém sní milující, bylo rozporné, protože milovaný může zakládat bytí milujícího pouze tak, že jej v principu transcenduje k jiným předmětům světa, a tedy tato transcendence nemůže konstituovat předmět, jež překonává, jako předmět transcendovaný a současně jako hranici každé transcendence. V zamilovaném páru chce být každý tím předmětem, pro něhož se svoboda druhého odcizuje sobě samé již v původním názoru; ale tento názor, který by byl láskou ve vlastním smyslu, je jen rozporným ideálem bytí-pro-sebe; každý je tedy odcizen právě jen potud, pokud vyžaduje odcizení druhého. Každý chce, aby ho druhý miloval, aniž si uvědomuje, že milovat znamená chtít být milován a že svým úsilím, aby ho druhý miloval, jen usiluje o to, aby druhý chtěl, aby ho miloval. Milostné vztahy tak tvoří systém nepřehledných poukazů, obdobný systému „odraženého odrazu“ vědomí, avšak jejich ideálním znakem je hodnota „láska“, tj. splynutí jednotlivých vědomí, při němž by každé vědomí zachovávalo svou jinakost, aby mohlo zakládat vědomí druhého. Jednotlivá vědomí jsou totiž oddělena nepřekonatelnou nicotou, jež je vnitřní negací jednoho vědomí druhým a zároveň faktickou nicotou mezi oběma vnitřními negacemi. Láska je rozporné úsilí o překonání faktické negace a uchování negace vnitřní. Požaduji, aby mě druhý miloval, a dělám vše, abych uskutečnil svůj projekt; jestliže mě však druhý miluje, jsem jeho láskou hluboce zklamán, neboť jsem od něho požadoval, aby založil mé bytí jako privilegovaný předmět a sám se uchoval jako čistá subjektivita vůči mně samému, avšak tím, že mě miluje, zakouší mě jako subjekt a hrouží se před mou subjektivitou do své objektivity. Problém mého bytí-pro-druhého zůstává tedy bez řešení a milující setrvávají každý pro sebe v naprosté subjektivitě; nic je nezabavuje povinnosti, aby si každý sám dával existenci pro sebe; nic je nevysvobodí z jejich kontingentnosti a nezachrání z jejich fakticity.

Každý dosáhl alespoň toho, že už ve svobodě druhého není v nebezpečí, ale jinak, než se domnívá: nikoli totiž proto, že druhý mu dal být mezním objektem své transcendence, nýbrž proto, že druhý ho zakouší jako subjektivitu a nechce ho zakoušet jinak než jako subjektivitu. Tento zisk je ale ustavičně kompromitován: neboť za prvé se každé z vědomí může zbavit okovů a nazírat druhého najednou jako *předmět*. Okouzlení rázem mizí, jiný se stává prostředkem mezi jinými prostředky, je předmětem pro druhého, jak si přeje, avšak je jím jako předmět–prostředek, jako objekt neustále transcendovaný; mizí iluze a hra zrcadel, jež jsou konkrétní realitou lásky. Za druhé se v lásce každé vědomí snaží své bytí-pro-druhé *uschovat ve svobodě* druhého. Předpokládá to, že druhý je za světem jako čistá subjektivita, jako absolutno, skrze které svět přichází ke svému bytí. Stačí však, aby se na oba milující upřel *pohled* třetího člověka, a každý z milenců hned zakusí zpředmětnění nejen sebe sama, ale i druhého. Tím okamžikem druhý pro mne ztrácí charakter absolutní transcendence, jež mne zakládá v mém bytí, a stává se transcendovanou transcendencí – nikoli skrze mne, nýbrž skrze někoho třetího; můj původní vztah k němu, to jest můj vztah milované bytosti k milujícímu, tuhne v mrtvou možnost. Není to již zakoušený vztah mezního předmětu jakékoli transcendence ke svobodě, jež ho zakládá, nýbrž láska–předmět se teď cele odcizuje k třetímu. To je pravý důvod, proč milenci vyhledávají samotu. Objeví-li se třetí, znamená to, nechť je to kdokoli, destrukci jejich lásky. Faktická samota (jsme například sami v mém pokoji) však vůbec není samotou *de iure*. Přestože nás totiž fakticky nikdo nevidí, existujeme pro všechna vědomí a jsme si vědomi toho, že pro ně existujeme: z toho plyne, že láska jako základní způsob bytí-pro-druhého obsahuje ve svém bytí-pro-druhého kořen své zkázy. Ukázali jsem tak na trojí zničitelnosti lásky: za prvé láska je svou podstatou klam a odkazování do nekonečna, protože milovat znamená chtít, aby mě někdo miloval, tedy chtít, aby si druhý přál, abych ho miloval. Předontologické pochopení tohoto klamu je obsaženo již v samém vznechání lásky: odtud ustavičná nespokojenost milujícího. Není způsobena – jak se velmi často má zato – nedůstojností milované bytosti, nýbrž implicitním pochopením toho, že milostné nazírání jakožto zakládající intuice je nedosažitelným ideálem. Čím víc jsem milován, tím víc ztrácím své *bytí*, tím víc jsem zůstavován své vlastní odpovědnosti, svému vlastnímu

moci–být. Za druhé: druhý se kdykoli může probudit a může mě kdykoli ze subjektu změnit v předmět: odtud neustálá nejistota milujícího. Za třetí: láska je absolutno nepřetržitě relativizované druhými. Musel bych být na světě s milovanou bytostí sám, aby si láska uchovala charakter absolutní vztahové osy. Odtud ustavičný stud (nebo pýcha – což je jedno a totéž) milujícího.

Marně jsem se proto pokoušel ztratit v předmětu: moje vášeň nebyla k ničemu; druhý mě zase vrátil – sám od sebe nebo pomocí jiných – k mé nezdůvodnitelné subjektivitě. Toto zjištění může vyvolat naprosté zoufalství a vyvolat nový pokus o asimilaci druhého se mnou samým. Zde by byl ideálem opak toho, co jsme právě popsali: místo abych se snažil vstřebat druhého, ale ponechat mu jeho jinakost, mým projektem by bylo, že bych se nechal pohltit druhým a rozplynul se v jeho subjektivitě, abych se zbavil své. Tento záměr se v konkrétní rovině projeví *masochistickým* postojem: poněvadž druhý tvoří základ mého bytí-pro-druhé, byl bych jen bytí v sobě založené ve svém bytí svobodou, jestliže bych přenechal druhému, aby zakládal mou existenci. Má vlastní subjektivita se zde považuje za překážku prvotního aktu, kterým by druhý založil mé bytí. Tuto subjektivitu je proto třeba nejprve popřít i s mou vlastní svobodou. Snažím se proto angažovat úplně do svého bytí předmětem, odmítám být čímkoli jiným než právě předmětem, spočívám v jiném, a poněvadž tento předmět–bytí pociťuji ve studu, přeji si a miluji svůj stud jako hluboký rys mého zpředmětnění; a poněvadž druhý se mě zmocňuje jako předmětu *sexuální touhou*,⁴⁹ chci být žádán, přeji si být předmětem touhy v pocitu studu. Tento postoj by se velmi podobal postoji lásky, kdybych se místo úsilí, abych existoval pro druhého jako předmět (který je hranicí transcendence druhého), naopak nesnažil o to, aby se mnou byla nakládáno jako s předmětem mezi jinými předměty, jako s použitelným prostředkem: jde totiž o popření mé transcendence, a ne jeho. Mým projektem teď není spoutat jeho svobodu, nýbrž naopak si přeji, aby tato svoboda byla a chtěla být radikálně svobodná. Čím víc budu cítit, že jsem překonáván k jiným cílům, tím víc se budu těšit z tohoto zřeknutí se své transcendence. V krajním případě nechci být ničím jiným než jen

⁴⁹ Srv. následující kapitulu.

objektem, jen bytím v sobě. Stane-li se však základem tohoto bytí v sobě svoboda, jež pohltila svobodu mou, mé bytí se znovu stane základem sebe sama. Masochismus je stejně jako sadismus⁵⁰ uznání a převzetí viny. Jsem vinen už jen proto, že jsem předmětem. Cítím se vinen vůči sobě samému, poněvadž souhlasím se svým absolutním odcizením; mám pocit viny vůči druhému, protože mu poskytuji příležitost provinit se, tj. nedbat radikálně mé svobody jako takové. Masochismus není pokusem o okouzlení druhého mým zpředmětněním, ale pokusem fascinovat sebe sama mou předmětností-pro-druhého, tj. pokusem, nechat druhého, aby mě konstitoval jako předmět tak, že si budu non-theticky uvědomovat svou subjektivitu jako nic – v přítomnosti u toho bytí v sobě, jež představuji v očích druhého. Masochismus se vyznačuje závratí svého druhu: není to však závrať, jaká se nás zmocňuje na okraji rokle nebo propasti, ale závrať z propastné subjektivity druhého.

Masochismus však je a musí být sám v sobě odsouzen k nezdaru: abych mohl sám sebe okouzlit svým já-předmětem, musel bych totiž intuitivně uchopit tento předmět tak, jak je pro jiného, a to je zásadně nemožné. Odcizené já je proto v principu neuchopitelné, a tím méně bych, byť jen mohl se jím začít okouzlovat. Nic nepomůže, plazí-li se masochista po kolenou, zaujímá-li směšné pozice a nechá-li se sebou nakládat jako s pouhým neživým prostředkem, protože obscénní nebo *jednoduše pasivní* je *pro druhého* a rovněž *pro druhého snáší* všechny možné pozice: je navždy odsouzen k tomu, aby si je *dával*. Svou transcendenci a v ní se utváří jako bytí k překonání. Čím víc však bude chtít vychutnat svou předmětnost, tím víc bude pohlcován vědomím své subjektivity, a to až k úzkosti. Masochista, který si vydržuje ženu, pro niž se bičuje, s ní nakládá jako s prostředkem a v důsledku toho vystupuje ve vztahu k ní jako transcendence. Masochista proto nakonec nakládá s druhým jako s objektem a transcenduje ho ke své vlastní předmětnosti. Připomeňme si například muka Sachera Masocha, který musel používat velké lásky, jíž ho ženy zahrnovaly – tj. musel na ně působit tak, aby se považovaly za předmět pro něho –, ačkoli jeho cílem bylo učinit ze sebe opovržlivou, potupnou a pokořující bytost. Předmět-

50 Tamt.

nost proto masochistovi uniká ve všech případech a může se stát a často se stává, že nachází předmětnost druhého, když se snaží uchopit svou vlastní předmětnost, a to proti jeho vůli osvobozuje jeho subjektivitu. Masochismus je proto zásadně nezdarem. To ale nepřekvapuje, víme-li, že masochismus je „neřestí“ a že neřest je v principu láskou k nezdaru. Nechceme však podávat popis vlastních struktur neřesti. Stačí, když naznačíme, že masochismus je setrvalým úsilím ke zničení subjektivity tím, že ji pohltí druhý, a že toto úsilí provází tak vysilující a slastné vědomí nezdaru, že subjekt nakonec sám vyhledává nezdar jako svůj hlavní cíl.⁵¹

II

Druhý postoj vůči druhým: *lhostejnost, touha, nenávisť, sadismus*

Nezdar prvního postoje vůči jinému mě může přimět, abych zaujal druhý postoj. Vlastně však o žádném nelze říci, že je první, neboť každý z nich je základní reakcí na bytí-pro-druhého jako původní situaci. Může se tedy stát, že v důsledku nemožnosti asimilovat si vědomí druhého prostřednictvím svého zpředmětnění pro něho, jsem přiveden k tomu, že se k němu záměrně obrátím a *pohlédnu* na něho. Dívat se na pohled druhého v tomto případě znamená postavit se pevně na půdu své vlastní svobody a z ní čelit svobodě druhého. Smyslem tohoto zkoumaného konfliktu je, že osvětluje zápas dvou střetajících se svobod jako svobod. Zde se však také vzápětí dostavuje zklamání, neboť právě proto, že jsem zaujal pevný postoj své svobody vůči druhému, transcenduji tím transcendenci druhého a měním ho v objekt. Pokusíme se teď sledovat, jak k tomuto nezdaru dochází. Naše vodítko je zřejmé: na druhého, který mě pozoruje, zaměřím zase já svůj pohled. Pohled však nelze pozorovat: jakmile zaměřím pohled na

⁵¹ Ve smyslu tohoto líčení je třeba k masochistickému postoji počítat přinejmenším i exhibicionismus, například když J. J. Rousseau vystavuje na odívání „nikoli obscénní, nýbrž směšný předmět“. Srv. *Confessions*, kap. III (česky: J.-J. Rousseau, *Vyznání*, přel. L. Kult, Praha 1978).

pohled, tento pohled mizí a vidím jen oči. V tomto okamžiku se druhý stává bytostí, kterou mám v držení a která uznává mou svobodu. Zdá se, že jsem svého cíle dosáhl, poněvadž vlastním bytí, jež má klíč k mému zpředmětnění, a mám tisíc možností, aby pocítil mou svobodu. Ve skutečnosti se však všechno zhroutilo, poněvadž bytí, které držím ve svých rukou, je jen předmět, je to druhý jakožto objekt. A jako takový ztratil klíč k mému bytí-předmětu, neboť ve své moci má ze mne jen obraz, který není nic jiného než jedním z jeho objektivních afektů, a tedy se mě už nedotýká; zakouší-li však účinky mé svobody a mohu-li já působit tisíci způsoby na jeho bytí a transcendovat jeho možnosti všemi mými možnostmi, pak jen proto, že je objektem ve světě a jako takový nemůže uznat mou svobodu. Mé zklamání je úplné, poněvadž se snažím přivlastnit si svobodu druhého, avšak najednou zjišťuji, že nemohu působit na druhého jinak než potud, pokud se jeho svoboda pod mým pohledem zhroutila. Toto zklamání se stane odrazovým můstkem mých dalších pokusů hledat svobodu druhého *skrze* předmět, jímž je pro mne, a objevovat privilegované způsoby chování, jejichž pomocí bych se mohl zmocnit této svobody na základě absolutního uchopení těla druhého. Tyto snahy, jak se dá tušit, jsou ale v zásadě odsouzeny k nezdaru.

Je však možné, že „pohlížet na pohled“ je mou původní reakcí na mé bytí-pro-druhého. Znamená to, že objevím-li se na světě, mohu zvolit sebe sama jako pohlížejícího na pohled druhého a budovat svou subjektivitu na zhroucení subjektivity druhého. Tento postoj nazveme *lhostejností vůči druhým*. Jde přitom o slepotu vůči druhému. Slovo slepota nás však nesmí mýlit: nesnáším tuto slepotu jako stav; *jsm* svou vlastní slepotou ve vztahu k jiným a tato slepota implicitně obsahuje pochopení bytí-pro-druhého, to jest pochopení transcendence druhého jako pohledu. Toto pochopení je pochopením, které se rozhodují skrývat. Provozují tedy jakýsi faktický solipsismus: druzí, to jsou postavy, jež mívám na ulici, ony magické objekty, jež dokážou působit na dálku a jež mohu ovlivňovat určitým chováním. Sotva si jich všímám a jednám, jako bych byl na světě sám; otírám se o „lidi“, jako se otírám o zdi, vyhýbám se jim stejně, jako se vyhýbám překážkám, a jejich svoboda jakožto předmět není pro mne nic jiného než jejich „koeficient odporu“; ani mi nepřijde na mysl, že by mě mohli *pozorovat*. Nepochybně o mně leccos vědí, avšak jejich vědění o mně se mě nijak netýká; jde o pouhé modifikace jejich bytí,

jež neproniknou až ke mně a jež jsou ostatně zatíženy tím, co nazýváme „snášenou subjektivitou“ čili „subjektivitou-předmětem“, takže prozrazují, kdo jsou oni, a nikoli, co jsem já sám, ani to, jaké jsou účinky mého působení na ně. Tito „lidi“ jsou „funkcemi“: proštípo-vač jízdenek je jen funkcí proštípávání, kavárenský číšník je jen funkcí obsluhování hostů. Na tomto základě bude možné je co nejlíp využít pro mé zájmy, znám-li jejich *klíče* a „hesla“, jež dokážou uvést do chodu jejich mechanismus. Zde má svůj původ psychologie „moralistů“, kterou nám dalo francouzské XVII. století, odtud i proslulá pojednání XVIII. století: *Prostředek, jak dosáhnout úspěchu* od Beroalda de Verville, *Nebezpečné známosti* od Laclose, *Pojednání o ctižádosti* od Héraulta de Séchelles, jež nás prakticky poučují o druhém a o umění, jak na něho působit. V tomto stavu slepoty ignoruji absolutní subjektivitu druhého jako základ mého bytí-v-sobě i mé bytí-pro-druhého, a zvláště mé „tělo pro druhého“. V jistém smyslu jsem uklidněn. Chovám se „směle“, protože nemám vědomí o tom, že by pohled druhého mohl zmrazovat mé možnosti i mé tělo; můj stav je opakem toho, čemu se říká *bázlivost*. Chovám se nenuceně a nepociťuji rozpaky nad sebou samým, neboť nejsem vně a necítím odcizení. Tento stav slepoty může trvat dlouho – závisí na mé základní neupřímnosti –, může s přestávkami trvat i několik let, ba celý život: jsou lidé, kteří umírají, aniž měli tušení – s výjimkou letmých a děsivě světlých okamžiků –, co je *druhý*. Přestože však jsme do stavu slepoty pohrouženi úplně, stále zakoušíme nedostatečnost. A slepota, stejně jako neupřímnost, nás motivuje, abychom se z ní dostali: slepota dává zmizet každému žitému pochopení mé vlastní *předmětnosti*. Přesto druhý jako svoboda i moje předmětnost jako mé odcizené já *jsou zde*, nepostřehnutý, netematizovaný, avšak jako danosti jsou obsažené v mém pochopení světa i mého bytí ve světě. Proštípo-vač jízdenek, i když ho pokládám za pouhou funkci, mě právě svou funkcí pookazuje k vnějšímu bytí, třebaže toto vnější bytí není ani uchopeno, ani uchopitelné. Odtud vyvěrá ustavičný pocit nedostatku a neuspokojení. Můj základní projekt vůči druhému, ať už k němu zaujímám jakýkoli postoj, je totiž dvojitý: jednak se chráním proti nebezpečí spojenému s mým bytím-venku-ve svobodě-druhého, jednak využívám druhého k tomu, abych konečně zcelistvil necelistvou celistvost, jíž jsem, uzavřel rozevřený kruh a dosáhl posléze toho, abych byl základem sebe sama. Zmizí-li však druhý jako pohled,

jsem znovu uvržen do nezdůvodnitelné subjektivity a mé bytí je redukováno na neustále pronásledované pronásledování k neuchopitelnému bytí-v-sobě-pro-sebe; bez druhého si plně a v celé nahotě uvědomuji strašlivou nutnost být svoboden, což je mým údělem, a to znamená, že starost o mé bytí náleží pouze mně, třebaže jsem bytí nezvolil a jsem již *narozen*. Na druhé straně mě však slepota vůči druhému pouze zdánlivě zbavuje strachu z nebezpečí, které mi hrozí ve svobodě druhého, neboť navzdory všemu implicitně obsahuje porozumění této svobodě. Klade mě proto na poslední stupeň předmětnosti právě v okamžiku, kdy bych se mohl považovat za absolutní a jedinečnou subjektivitu, poněvadž jsem viděn, aniž bych mohl zakoušet, že jsem pozorován, a aniž bych se v této zkoušce mohl bránit proti svému „bytí viděným“. Jsem vlastněn, aniž se mohu obrátit k tomu, co mě vlastní. V přímé zkušenosti druhého jako pohledu se bráním, zakouším druhého a nezbyvá mi, než přeměnit druhého v předmět. Je-li však druhý předmětem, už *když mě pozoruje*, pak jsem v nebezpečí, aniž o tom vím. Moje *slepota* je proto nepokojem, protože ji provází vědomí o neuchopitelném a „toulavém pohledu“ druhého, který hrozí mým odcizením bez mého vědomí. Tento nepokoj může podnítit nový pokus o zmocnění se svobody druhého. To by ale znamenalo, že se obrátím k druhému jako k předmětu, který se o mne otírá, a pokusím se ho použít jako prostředku, abych pronikl k jeho svobodě. Právě proto, že se obracím na druhého jakožto na *předmět*, na něm však nemohu žádat, aby se zodpovídal ze své transcendence, a jestliže se sám chystám druhého zpředmětnit, nemohu ani chápat, co si vlastně chci přivlastnit. Nalézám se tedy ve zmateném a rozporném postoji vůči tomuto předmětu, na který upírám svůj pohled: nejenže od něho nedokážu získat to, co chci, ale sám pokus již vede k tomu, že přestávám vědět, co chci; zaplétám se tedy do zoufalého hledání svobody druhého a postupně shledávám, že jsem se dal na cestu hledání, které ztratilo svůj smysl; všechny mé snahy tomuto hledání smysl vrátit, vedou jen k tomu, že ho stále víc ztrácím a vyvolávají u mne údiv a neklid, jako když se pokouším uchopit vzpomínku ze sna, ale tato vzpomínka mi uniká mezi prsty, zanechávajíc po sobě nejasný a matoucí dojem naprostého, avšak bezobsažného poznání; jako když se pokouším ujasnit obsah nějaké klamně vzpomínky a tento výklad ji rozpustí v její průsvitnosti.

Můj původní pokus zmocnit se svobodné subjektivity druhého prostřednictvím jeho předmětnosti-pro-mne, je *sexuální touhou*. Mohlo by se zdát zvláštní, že se na úrovni primárních postojů, manifestujících pouze náš původní způsob realizace bytí-pro-druhého, setkáváme s fenoménem, který je obvykle řazen mezi „psycho-fyziologické reakce“. Většina psychologů totiž chápe touhu – jakožto fakt vědomí – v těsné souvislosti s našimi sexuálními orgány, takže porozumět jí by mělo být možné jen na základě jejich hlubšího poznání. Diferencovaná struktura těla (savců, živořodých apod.) a v důsledku toho zvláštní struktura pohlaví (děloha, vejcovody, vaječníky atd.) však nepatří do domény ontologie „vědomí“ nebo ontologie *Dasein*, nýbrž do sféry absolutní kontingence, a proto zdá se, že totéž platí i o sexuální touze. Stejně jako jsou sexuální orgány kontingentním a zvláštním útvarem našeho těla i jim odpovídající touha je kontingentním způsobem našeho psychického života, a měla by se proto popisovat jen v rámci empirické psychologie, opírající se o biologii. To ostatně ukazuje i pojmenování sexuální instinkt, který vyhrazuje pro touhu a všechny psychické struktury s ní spojené. Výraz instinkt označuje totiž vždycky kontingentní formace psychického života, jež mají dvojí povahu: jsou po celé trvání konkrétního života koextenzivní, anebo alespoň nemají svým původem naši „historii“, přesto je však nelze vyvodit z podstaty psychična. Filozofové existence měli proto za to, že se nemusí zabývat sexualitou, a například Martin Heidegger se o ní ve své existenciální analytice ani nezmiňuje, takže jeho *Dasein* se nám jeví jako asexuální. Lze samozřejmě vycházet z toho, že pro „lidskou realitu“ je kontingentní, zda se specifikuje jako „mužská“ nebo „ženská“; nepochybně lze říci, že problém sexuální diferenciacce nemá nic společného s problémem *existence* (*Existenz*), neboť muž „existuje“ stejně jako žena, ani více, ani méně.

Tyto důvody však nejsou zcela přesvědčivé. Přísně vzato, můžeme připustit, že sexuální odlišnost spadá do domény fakticity. Musí to však znamenat, že „bytí pro sebe“ je sexuální jen „akcidentálně“, a to v důsledku čistě kontingentního faktu, že má *takové* tělo? Můžeme připustit, že by něco tak nesmírného, jako je sexuální život, přistupovalo k lidské situaci jen jakoby navíc? Na první pohled je totiž spíš zřejmé, že sexuální touha i její opak, hrůza ze sexuality, jsou základní struktury bytí-pro-druhého. Kdyby sexualita měla svůj původ

v pohlaví jakožto fyziologickém a kontingentním vymezení člověka, pak by evidentně nebyla k bytí-pro-druhého nezbytná. Není však oprávněná otázka, zda nakonec nejde o stejný problém, s jakým jsme se již setkali v souvislosti s počitky a se smyslovými orgány? Říká se, že člověk je sexuální bytost, poněvadž má pohlaví. Ale co kdyby tomu bylo naopak? Kdyby totiž pohlaví bylo jen prostředkem a jako-by *obrazem* základní sexuality? A kdyby byl člověk vybaven pohlavím právě proto, že je od samého zrodu a ve svém nejhlubším základě sexuální bytostí jakožto bytí, které existuje ve světě ve svazku s jinými lidmi? Dětská sexualita předchází fyziologické zralosti sexuálních orgánů; eunuchové neztratili touhu. Ani mnoho starců. Fakt, že můžeme *disponovat* sexuálním orgánem schopným oplodnit a poskytnout rozkoš, je pouze jednou fází a jedním aspektem našeho sexuálního života. Existuje určitý druh sexuality s „možností ukojení“ a vytvořené pohlaví tuto možnost představuje a konkretizuje. Existují však ještě další způsoby sexuality, jejímž charakteristickým rysem je neukojenost, a jestliže přihlídneme i k těmto způsobům, musíme uznat, že sexualita, jež se objevuje s naším narozením, mizí teprve smrtí. Ztopoření penisu ani jiný fyziologický fenomén nemohou ani vysvětlit, ani vyvolat sexuální touhu, stejně jako zúžení cév nebo dilatace zorniček (ani pouhé vědomí o těchto fyziologických modifikacích) nemohou vysvětlit nebo vyprovokovat strach. Tělo sice v určitých případech hraje významnou roli, ale k lepšímu pochopení se musíme vrátit k bytí-ve světě a k bytí-pro-druhého: toužím po lidské bytosti, a ne po hmyzu nebo po měkkýši, a toužím po ní, protože je v určité situaci ve světě stejně jako já, a že je pro mne jiným a že já jsem *jiným* pro ni. Základní problém sexuality lze proto vyjádřit takto: je sexualita nahodilým jevem spojeným s naší fyziologickou přirozeností, nebo je nutnou strukturou našeho bytí-pro-sebe-pro-druhého? Už sám fakt, že otázku lze formulovat takto, ukazuje, že řešit ji musí ontologie. Ontologie však může na tuto otázku odpovědět, jen když napřed určí a vymezí význam sexuální existence pro jiného. Mít pohlaví – v tom smyslu, v jakém jsme popsali tělo v předchozí kapitole – totiž znamená existovat sexuálně pro druhého, jenž sexuálně existuje pro mne. Přitom ale druhý nemusí být nutně *pro mne* (a já pro něho) heterosexuální bytostí, nýbrž pouze tím, kdo má pohlaví. Posuzujeme-li sexualitu druhého z hlediska bytí pro sebe, pak toto uchopení sexuality druhého nemůže spo-

čívat v nějakém nezaujatém pozorování primárních a sekundárních pohlavních znaků. Druhý není pro mne sexuální bytost zejména proto, že na jeho mužské pohlaví usuzuji z jeho ochlupení, z tvrdosti jeho rukou, ze zvuku jeho hlasu a z jeho síly. To jsou odvozené závěry odkazující k primárnímu stavu. Sexualitu druhého snášíme a zakoušíme primárně jako *touhu*, a tím ji uchopujeme; v druhém odkryvám sexuální bytost tím, že po něm *toužím* (anebo poznávám, že nejsem schopen po něm toužit) nebo že si uvědomuji jeho touhu po mně; touha mi odkrývá *zároveň* jeho *sexuálnost* i *moji* sexuální, *mé* tělo vybavené pohlavím, i *jeho* tělo. Abychom se mohli vyslovit o povaze pohlaví a o jeho ontologickém místě, musíme tedy zkoumat touhu. Co je tedy touha?

Především: *čeho* je touhou?

Ihned musíme opustit myšlenku, že by touha byla touhou po rozkoši nebo po přestání bolesti. Není totiž patrné, jak by subjekt mohl vystoupit z tohoto stavu imanence a „upnout“ svou touhu na nějaký objekt. Žádná subjektivistická a imanentistická teorie nedokáže vysvětlit, že toužíme po nějaké ženě, a nikoli po ukojení. Je proto třeba definovat touhu jejím transcendentním předmětem. Bylo by však zcela nepřesné tvrdit, že milostná touha je touhou po „fyzickém vlastnění“ žádaného těla, míníme-li „vlastněním“ milovat se s ním. Sexuální akt nás nepochybně na čas zbavuje touhy a v určitých případech ho lze považovat za cíl touhy, zejména když byla bolestná a únavná. Pak se však touha sama musí stát předmětem, který klademe jako něco, co má „být potlačeno“, a to lze jen reflexivním vědomím. Touha sama je však sama sebou nereflektovaná, a tedy se sama nemůže klást jako předmět, který má být potlačen. Jen zhýralec si představuje svou touhu, nakládá s ní jako s předmětem, rozněcuje ji, tlumí, odkládá její ukojení apod. Pak se ale, jak je třeba říci, touha sama stává žádoucí. Omyl spočívá v tom, že sexuální akt – jak se tvrdí – má potlačit touhu. S touhou se tedy spojilo poznání a z důvodů, jež s její podstatou nemají nic společného (plození, posvátný charakter mateřství, neobyčejně prudká rozkoš způsobená ejakulací, symbolická povaha sexuálního aktu), se k ní zvnějšku připojila slast jako její normální ukojení. Průměrný člověk si z duševní lenosti nebo z konformismu nedokáže představit jiný cíl své milostné touhy než výron semene. To umožnilo chápat touhu jako instinkt, jehož počátek i cíl jsou přísně fyziologické povahy, neboť například u muže je

prý jeho příčinou erekce a konečným cílem ejakulace. Touha však vůbec sama od sebe neimplikuje sexuální akt, neklade ho tematicky, a ani ho nemusí naznačovat, jak vidno u velmi mladých dětí nebo i těch dospělých, kteří neznají „techniku“ lásky. Touha ani není touhou po nějakém speciálním postupu při milování, čehož dokladem je rozmanitost praktik, měnících se podle jednotlivých společenských skupin. Touha – posuzována obecně – není touhou po *konání*. „Konání“ se dostavuje až později, přistupuje k touze zvnějšku a vyžaduje určité zaučení; existuje technika lásky s vlastními cíli i prostředky. Touha je prostě a jednoduše touhou po transcendentním předmětu, neboť nemůže klást své potlačení jako konečný cíl ani si za svůj poslední cíl zvolit nějaký konkrétní akt. Setkáváme se zde s onou afektivní intencionalitou, o níž jsme mluvili v předchozích kapitolách a kterou popsali Husserl a Scheler. Po jakém předmětu však touha touží? Lze říci, že touha je touhou po nějakém *těle*? V jistém smyslu to nelze popřít, víme-li, o čem mluvíme. Tělo nepochybně vyvolává vzrušení: např. paže, poodhalená nadra nebo snad noha. Přitom si ale musíme uvědomit, že nikdy netoužíme po paži nebo po obnažených nadrech o sobě, nýbrž na pozadí přítomnosti celého těla jakožto organického celku. Tělo samo jako celek může být zahaleno – vidím jen nahou paži. Tělo je však zde, je přítomné, na jeho pozadí vidím paži jako paži; přiléhá k paži stejně jako arabesky koberce zakrytého nohama stolu přiléhají k arabeskám, jež vidím. Moje touha se nemylí: nemíří k souboru fyziologických prvků, ale k celé figuře, lépe řečeno, k figuře v situaci. Uvidíme ještě, že postoj značně přispívá k vyvolání touhy. Neboť spolu s postojem je dáno okolí a nakonec i svět. Pak se ale rázem ocitáme na opačném pólu jednoduchého fyziologického rozechvění: touha klade svět a touží po těle na základě tohoto světa a po krásné paži na základě tohoto těla. Postupuje tedy právě podle popisu v předchozí kapitole, kdy jsme tělo druhého uchopili na základě jeho situace ve světě. Je to ostatně zcela pochopitelné, protože touha není nic jiného než jedna z velkých forem, které na sebe může vzít odhalování těla druhého. Právě proto však po těle druhého netoužíme jen jako po čistě materiálním předmětu: materiální předmět totiž není *v situaci*. Organický celek, který je přítomný touze, je žádoucí, pokud vyjevuje nejen život, ale i odpovídající vědomí. Bytí druhého v situaci, které odhaluje touha, je však zcela jedinečného druhu. Vědomí, k němuž touha směřuje, je

vlastností žádoucího předmětu, směrem, jímž odplývají předměty světa. Je sice možné toužit po spící ženě, ale jen když se její spánek jeví na pozadí vědomí. Vědomí zůstává tedy vždycky na horizontu žádoucího těla: tvoří jeho *smysl* i jednotu. Předmětem, k němuž míří touha, je tedy živoucí tělo jako organický celek v situaci a s vědomím na svém horizontu. Co však touha na předmětu požaduje? Abychom mohli odpovědět, musíme si napřed položit otázku jinou: *kdo* touží?

Nelze pochybovat o tom, že ten, kdo touží, *jsem já sám*, a že touha je zvláštním způsobem mé subjektivity. Touha je vědomím, neboť může být jen non-thetickým vědomím sebe sama. Nesmíme se ale domnívat, že toužící vědomí se liší od poznávajícího vědomí například jen povahou svého předmětu. Zvolit sebe jako touhu neznamena pro bytí pro sebe vytvořit touhu a zůstat přitom lhostejným a nezměněným tak, jako stoická příčina vyvolává svůj účinek: znamená to naopak přenést se na jistou rovinu existence, která není táž, jako například rovina toho bytí pro sebe, které se volí jako metafyzické bytí. Viděli jsme, že každé vědomí má určitý vztah ke své vlastní fakticitě. Tento vztah se ovšem může měnit od jednoho způsobu vědomí k druhému. Fakticita bolestného vědomí je například fakticitou odkrývanou v ustavičném úniku. Jinak je to s fakticitou touhy. Toužící člověk *existuje* své tělo zvláštním způsobem, a tedy se staví na zvláštní rovinu existence. Touha – jak se lze shodnout – není totiž pouhá *žádost*, jasná a průzračná žádost, mířící skrze naše tělo k určitému předmětu. Touha je definována jako nepokoj. A tento výraz nepokoje nám může přesněji určit její povahu: zvířenou vodu klademe do protikladu s vodou průzračnou, jako jasný pohled odlišujeme od pohledu kalného. Kalná voda je však pořád vodou, která si uchovála tekutost i své podstatné charakteristické rysy; její průzračnost je však „zakalena“ nějakou neuchopitelnou přítomností, která je vjedno s ní, která je všude a nikde, a jeví se jako lepkavé zhoustnutí vody, jež působí voda sama. Šlo by sice vysvětlit zakalenost přítomností jemných pevných částic plovoucích ve vodě, avšak to je vysvětlení *vědce*. Naše původní uchopení kalné vody nám ji naopak ukazuje jako proměněnou přítomnost *něčeho* neviditelného, co se od ní neodlišuje a projevuje se jen jako faktický odpor. Je-li toužící vědomí zakaleno nepokojem, pak je analogické zvířené vodě. Abychom tuto analogii upřesnili, je třeba porovnat sexuální touhu s jinou formou

touhy, například s hladem. Hlad stejně jako sexuální touha předpokládá určitý stav těla, který můžeme charakterizovat jako ochuzení krve, nadměrnou sekreci slin, kontrakci pokožky apod. Tyto různé jevy jsou popsány a klasifikovány z hlediska druhého. Pro bytí pro sebe se však manifestují jako čistá fakticita. Ale tato fakticita *nezasahuje* samu povahu bytí pro sebe, protože to jí neustále uniká ke svým vlastním možnostem, tj. k určitému stavu ukojeného hladu, o němž jsme už v druhé části řekli, že je to bytí-v-sobě-pro-sebe hladu. Hlad je tedy čistým překonáním tělesné fakticity, a pokud bytí pro sebe má non-thetickou formou vědomí této fakticity, pak si ji bezprostředně uvědomuje jako překonanou fakticitu. Tělo je zde *minulé*, je *překonané*. I u sexuální touhy nacházíme tuto strukturu, jež je společná všem žádostem: je to tělesný stav. Druhý může pozorovat různé fyziologické změny (erekcí penisu, ztuhnutí bradavek, změnu v krevním oběhu, zvýšení teploty apod.) Toužící vědomí existuje tuto fakticitu; *na jejím základě* – a ještě lépe: *skrze ni* – se jeví *žádané* tělo jako *žádoucí*. Kdybychom však zůstali jen u tohoto popisu, vypadala by sexuální touha jako *prudká a jasná touha*, již by bylo možno srovnat s touhou po jídle nebo pití. Byla by čistým únikem z fakticity k jiným možnostem. Velmi dobře však víme, že sexuální touhu dělí od jiných žádostí propast. Velmi známé je rčení: „Milovat se s hezkou ženou, na niž máme chuť, je jako vypít sklenku ledové vody, máme-li žízeň,“ rovněž tak ale víme, co je pro ducha na tomto výroku neuspokojivého, ba pohoršlivého. Netoužíme po ženě tak, že bychom cele zůstávali vně touhy, nýbrž touha nás *vtahuje do hry*, jsem komplicem své touhy. Lépe řečeno, touha je naprostý pád do spoluviny s tělem. Stačí se zamyslet nad vlastní zkušeností: vědomí je při sexuální touze jakoby zašlemované, zdá se, že nás zavalila fakticita, před níž už neprcháme, ale hroužíme se do *pasivního* přitakávání touze. Jindy se zase zdá, že fakticita přepadá vědomí právě v jeho unikání a dává mu být pro sebe sama neprůhledným. Jako by *faktično* vystupovalo vzhůru jako maz. Specifičnost touhy je již patrná z výrazů, jimiž je označována. Říkáme, že se vás *zmocňuje*, že vás *pohlcuje*, že vás *zavaluje*. Lze si představit, že bychom použili stejných výrazů k vyjádření hladu? Lze si představit, že bychom stejně mluvili o hladu? Že by nás hlad „pohltil“? Přísně vzato by se takto dalo popsat nanejvýš vysílení z hladu. Naproti tomu již sebeslabší touha nás pohltil. Nelze ji udržovat v distanci jako hlad a „myslet na

něco jiného“ tak, že by jako znak těla–pozadí bylo zachováno pouze určité nerozlišené napětí non-thetického vědomí, což by právě byla touha. Touha je však *přitakáním k touze*. Zmámené a zemdlené vědomí se propadá do malátnosti, již lze srovnat se spánkem. Každý měl jistě příležitost pozorovat druhého, jak při touze ztěžkne klidem, který děsí; upřené oči se zdají polozavřené, jeho gesta jsou prosycena hustou a nasládlou lepkavostí; mnohý vypadá, jako by usínal. „Vzdoruje-li někdo touze,“ bojuje právě s malátností. Podaří-li se nám vzepřít, touha dostane ostrou a jasnou tvář, jakou má hlad, a pak zmizí; pak dojde k „probuzení“; máme jasnou, ale ztěžklou hlavu a tlukoucí srdce. Všechny tyto popisy jsou přirozeně nedostatečné a spíše jen naznačují způsob, kterým interpretujeme touhu. Přesto však ukazují na základní fakt, který je pro touhu charakteristický: vědomí si při touze volí jinou rovinu, na které bude existovat svou fakticitu. Neutíká už před ní, snaží se podřídit své vlastní kontingenci – pokud se zmocňuje jiného těla –, a tedy jiné kontingence – jako *žádaného*. Touha v tomto smyslu není jen odhalením těla druhého, ale i vlastního těla. Nikoli těla jako *prostředku* nebo *hlediska*, ale jako *čisté fakticity*, tj. jednoduché kontingentní formy nutnosti mé kontingence. *Cítím* svou kůži, své svaly i svůj dech, ale necítím je, abych je transcendoval *k něčemu jinému*, jak je tomu při emoci nebo při žádosti, nýbrž je pociťuji jako *živoucí* a přece inertní *datum*, které už není jen ohebným a nenápadným prostředkem mého působení na svět, ale *vášní*, patosem, jímž jsem do světa zapojen a vystaven ve světě nebezpečí. Bytí pro sebe není touto kontingencí, ale nadále ji existuje a prožívá *závrať* ze svého vlastního těla, jinak řečeno, tato *závrať* je způsob, jakým existuje své tělo. Non-thetické vědomí se nechává strhávat k tělu, *chce být* tělem a pouze tělem. V touze není tělo jen kontingencí, před kterou uniká bytí pro sebe vlastním možnostem, ale zároveň se stává nejbezprostřednější možností bytí pro sebe; touha není jen touhou po těle druhého, ale v jednotě téhož aktu je non-thetickým projektem pohroužení se do vlastního těla. Posledním stupněm touhy může proto být její zánik jako poslední stupeň souhlasu s tělem. Jen v tomto smyslu lze touhu nazvat touhou těla po jiném těle. To, co bytí pro sebe prožívá jako *závrať* nad svým vlastním tělem, je vlastně *žádost po těle* druhého; a bytí, které touží, je právě vědomí, které *je činí tělem*.

Platí-li, že touha je vědomím, jež se činí tělem proto, aby se zmocnilo těla druhého, uchopeného jako organická celistvost v situaci, na jejímž horizontu je vědomí, jaký význam pak má touha? Proč se vědomí činí – nebo se marně snaží učinit – tělem, a co očekává od předmětu své touhy? Nebude těžké na tuto otázku odpovědět, uvážíme-li, že při touze činím ze sebe bytost z masa a kostí *v přítomnosti druhého, abych si přivlastnil druhého jako bytost z masa a kostí*. Nestačí proto jen uchopit paže nebo boky či přitáhnout k sobě tělo druhého, nýbrž je třeba je uchopit pomocí toho osobitého prostředku, jakým je tělo, zmalátňující mé vědomí. Uchopím-li tato ramena, lze potom říci, že nejen mé tělo je prostředkem k dotýkání se ramen, nýbrž že i ramena druhého jsou prostředkem pro mne, abych odhalil své tělo jako fascinující zjevení mé fakticity, tj. jako tělesnosti. Touha je proto touhou přisvojit si tělo, pokud se mi mé tělo tímto přivlastněním ukazuje jako tělesnost. Tělo, které si takto chci přivlastnit, si však chci přivlastnit *jako tělesnost* z masa a kostí. Proto není zprvu pro mne: tělo druhého se jeví jako syntetická forma v aktu; viděli jsme již, že nemůžeme vnímat tělo druhého jako čistou tělesnost, to jest jako izolovaný předmět s vnějšími vztahy k jiným konkrétním *toto*. Tělo druhého je původně tělem v situaci; tělesnost se naopak jeví jako *čistá kontingence přítomnosti*. Je obvykle zastřena líčidly, oděvem apod. Hlavně je však zamaskována *pohyby*; nic není méně tělesností než tanečnice, přestože je nahá. Touha je pokusem svléci tělo z jeho pohybu stejně jako z jeho šatu a dát mu existovat jen jako tělesností, je to pokus inkarnovat tělo druhého. Laskání je v tomto smyslu přivlastňováním si těla druhého: kdyby laskání mělo být jen lehkým dotekem a hlazením, nebyl by žádný vztah mezi laskáním a prudkou touhou, kterou by chtělo uspokojit; zůstalo by na povrchu jako pohledy a nedokázalo by mi *přivlastnit* druhého. Ví se, jak zrádné je mluvit o „kontaktní dvou pokožek“. Laskání nechce být pouhým *dotekem*; zdá se, že jen člověk může zredukovat laskání na dotek, a pak se ovšem mine jeho vlastním smyslem. Neboť laskání není jen lehkým hlazením: je *modelováním*. Laskám-li druhého, pomocí laskajících prstů se rodí jeho tělesnost. Laskání je soubor obřadných úkonů, které *inkarnují* druhého. Nebyl už inkarnován před tím? Ovšemže *nebyl*. Tělesnost druhého pro mne explicitně neexistovala, neboť tělo druhého jsem uchopoval v situaci; a neexistovala ani pro druhého, protože ji transcendoval ke svým možnostem a k před-

mětu. V laskání se rodí druhý jako tělesnost pro mne i pro něho. Tělesností ovšem nemíníme nějakou *část* těla, kůži, vazivo nebo pokožku; nejde ani nutně o tělo při odpočinku nebo ve spánku, ačkoli takové tělo často nejlépe vyjevuje svou tělesnost. Laskání odhaluje tělesnost tím, že svléká tělo z činnosti, že je zbavuje možností, které je obklopují; odkrývá osnovu utkanou ze setrvačnosti, to jest čisté „bytí zde“, jež je nositelem odhalujícího aktu: *uchopím-li například druhého za ruku a hladím ji, odkrývám, že tato ruka je primárně určitá rozprostraněnost z masa a kostí, kterou lze uchopit; obdobně můj pohled laská, za skoky, jimiž jsou nejprve nohy tanečnice, odhalí bledá stehna*. Laskání se nijak neliší od touhy: laskat očima nebo toužit je jedno a totéž; *laskání vyjadřuje touhu stejně, jako řeč vyjadřuje myšlenku*. Laskání odhaluje tělesnost druhého stejně, jako tělesnost pro mne a pro druhého. Odhaluje však tuto tělesnost velmi osobitě: uchopím-li druhého za zápěstí, odhaluji sice jeho netečnost a pasivitu transcendované transcendence, avšak není to laskání. Při laskání nelaská mé tělo jako syntetický útvar v akci druhého, nýbrž tělesnost mého těla plodí tělesnost druhého. Laskání má skrze slast vyvolat v život tělo druhého pro druhého i pro mne jako *dotýkanou pasivitu* v té míře, v jaké se moje tělo stává tělesností a laská sebe o druhého víc než laská druhého. Proto jsou milostná gesta unylá a jakoby strojená: nejde o to, *zmocnit* se nějaké části těla druhého, nýbrž o to, *přiblížit* vlastní tělo k tělu druhého. Nikoli vyvíjet sílu či dotýkat se v aktivním smyslu, nýbrž *ocítat se proti* němu. Zdá se, že *kladu* svou ruku jako nějaký neživý objekt na bok ženy, po které toužím; že prsty, jimiž *projíždím* po její paži, jsou na konci mé ruky jakoby nehybné. Odhalení tělesnosti druhého se tedy uskutečňuje mou vlastní tělesností; v touze a při laskání, jež ji vyjadřuje, se vtěluji, abych *uskutečnil* vtělení druhého; laskání mi odhaluje mou vlastní inkarnaci tím, že uskutečňuje inkarnaci druhého; znamená to, že si dávám být tělem, abych přiměl druhého k uskutečňování jeho vlastního těla *pro sebe* i *pro mne*; moje laskání mi dává mou tělesnost takovou, jaká je pro druhého; *tělo mu dává probudit se k tělu*; nechávám jej, aby skrze své tělo cítil mé tělo, a tedy jej vedu k tomu, aby se sám cítil jakožto tělesný. *Vlastnění* se tak jeví jako *dvojí vzájemná inkarnace*. Při touze tedy jde o pokus inkarnace vědomí (což jsme před chvílí nazvali zakaleným, pastózním vědomím), aby se mohla uskutečnit inkarnace druhého.

Zbývá ještě určit *motiv*, nebo chcete-li smysl touhy. Na základě popisu, který jsme již podali, je dávno zřejmé, že pro vědomí je *bytí* rovnocenné s volbou způsobu bytí na pozadí absolutní kontingence jeho konkrétní existence. Touha tedy *nepřichází* do vědomí stejně, jako teplo *přistupuje* ke kousku železa, když ho dám k plameni. Vědomí sebe volí jako touhu. Musí k tomu mít nepochybně *motiv*: *netoužím* po komkoli a kdykoli. V první části této knihy jsme již ukázali, že *motiv* vzniká na základě minulosti a vědomí mu dodává *váhu* a hodnotu tím, že se k němu *vrací*. Není proto žádný rozdíl mezi volbou *motiv* touhy a smyslem – ve třech ek-statických dimenzích *trvání* – vynořujícího se vědomí, které si dává *být* vědomím *toužícím*. Jako *emoce* nebo *imaginující* postoj, jakož i obecně všechny postoje vědomí, i *touha* má význam, který ji konstituuje a *překonává*. Popisy o které jsme se pokoušeli, by tedy byly *zbytečné*, jestliže by nás *nakonec* nedovedly k otázce: *proč* sebe vědomí *nicuje* ve formě *touhy*?

Odpověď na tuto otázku nám usnadní jedna či dvě *předběžné poznámky*. Jinak řečeno: nejde o to, aby se *objekt* *touhy* ukázal jako nějaké *toto* na pozadí světa, který by zachovával své *prostředně* *vztahy* k nám a k souvislostem našich *prostředků*. S *touhou* se to má stejně jako s *emocí*: na jiném místě⁵² jsme již ukázali, že *emoce* není *uchopením* *emotivního* *předmětu* v *nezměněném* světě, nýbrž že se *projevuje* *radikální* *změnou* světa, protože *odpovídá* *celkové* *modifikaci* vědomí a jeho *vztahů* ke světu. Podobně i *touha* je *radikální* *modifikací* *bytí* pro sebe, protože si dává *být* na jiné *rovině* *bytí*, *rozhoduje* se *existenciálně* *zakoušet* své *tělo* jinak a *nechává* se *obalit* *hustou* *fakticitou*. *Korelativně* se i svět musí pro vědomí *dostat* k *bytí* *nově*: *existuje* svět *touhy*. Není-li už *totiž* mé *tělo* *pocíťováno* jako *prostředek*, *použitelný* *jiným* *prostředkem*, to jest jako *syntetická* *organizace* *mých* *aktů* ve světě, nýbrž je *prožíváno* jako *tělesnost*, *pak* si *uvědomuji* a *uchopuji* *předměty* světa jako *poukazy* ke své *tělesnosti*. Znamená to, že si *dávám* *být* *pasivní* *vzhledem* k nim a že *se* mi *odhalují* z *hlediska* této *pasivity*, v ní a *skrze* ni (*poněvadž* *pasivita* je *tělo* a *tělo* je *neustále* *hlediskem*). *Předměty* *pak* *tvorí* *transcendentní* *soubor*, *zjevující* mi *mou* *inkarnaci*. *Dotyk* je *laskáním*, *takže* mé *vnímání* není *užíváním* *předmětu* a *překonáváním* *přítomnosti*

⁵² Srv. J.-P. Sartre, *Nástin fenomenologické teorie emocí*.

k nějakému cíli; *vnímat* *předmět* v *toužícím* *postoji* znamená *laskat* se *jím*. *Nejsem* *vnímavý* k *tvaru* *předmětu* a k jeho *prostředčnosti*, *nýbrž* k jeho *látce* (*chuchvalcovitost*, *hladkost*, *vlahost*, *tučnost*, *drsnost* apod.), a *při* *roztouženém* *vnímání* *objevuji* *cosi* jako *tělo* *předmětů*. *Košile* se *tře* o *mou* *kůži* a *já* *ji* *cítím*: *co* je *obvykle* pro *mne* *velmi* *vzdáleným* *předmětem*, *nyní* *bezprostředně* *pocítuji*, například *teplý* *vzduch*, *závan* *větru*, *sluneční* *paprsky*. *Toto* *vše* je *mi* *nějak* *bezprostředně* *přítomné*, jako by na *mne* *bez* *odstupu* *doléhalo*, *odhalující* *tak* *mé* *tělo* *svým* *tělem*. *Touha* *není* z *tohoto* *hlediska* *jen* *uváznutím* v *husté* *fakticitě*, *jejím* *korelátém* je i *pohlčení* *těla* *světem*. *Vědomí* *vázne* ve *svém* *těle* a *tělo* je *uvázlé* ve *světě*.⁵³ *A* *tedy* *ideál*, *který* *se* *zde* *nabízí*, je *bytí-uprostřed-světa*; *bytí* *pro* *sebe* *chce* *usku- tečňovat* jako *svůj* *nejzazší* *projekt* *bytí-ve-světě*; *proto* *také* je *roz- koš* *tak* *často* *spjata* *se* *smrtí*, *jež* je *rovněž* *proměnou* či „*bytím- uprostřed-světa*“: ve *všech* *literaturách* je *bohatě* *zpracováno* *téma* „*falešné* *mrtvé*“ *ženy*.

Touha *není* ani na *prvním* *místě*, ani *především* *vztahem* ke světu. *Svět* *se* *zde* *jeví* *jen* jako *pozadí* *explicitních* *vztahů* *k* *druhému*. *Svět* *bývá* *obvykle* *odhalen* jako *svět* *touhy* až v *přítomnosti* *druhého*. *Akcesoricky* *se* *může* jako *takový* *odhalit* i v *nepřítomnosti* *konkrétního* *druhého*, anebo *dokonce* i v *nepřítomnosti* *vůbec* *kohokoli* *druhého*. *Již* *jsme* *však* *poznamenali*, že *nepřítomnost* je *konkrétní* *existenciální* *vztah* *druhého* ke *mně*, *objevující* se na *původním* *základě* *bytí-pro-druhého*. *Odhaluje* v *osamění* *své* *tělo*, *mohu* *se* *sice* *náhle* *cítit* *tělesně*, *být* „*dušen*“ *touhou* a *svět* *chápat* jako „*dušivý*“, *ale* *tato* *osamělá* *touha* je *apelem* ke *druhému* anebo k *nerozlišené* *přítomnosti* *někoho* *jiného*. *Toužím* *odhalit* *sebe* jako *tělesnost* *pro* *druhou* *tělesnost* a *jejím* *prostřednictvím*. *Snažím* *se* *okouzlit* *druhého* a *přimět* *ho*, *aby* *se* *ukázal*; *svět* *touhy* *naznačuje* *prázdňé* *druhého*, *jehož* *se* *dovolávám*. *Touha* *proto* *není* *fyzilogická* *událost*, *není* *svrběním* *naší* *tělesnosti*, *které* *by* *nás* *náhodně* *připoutávalo* k *tělesnosti* *druhého*. *Je* *tomu* *právě* *naopak*: *aby* *existovala* *moje* *tělesnost* a *tělesnost*

⁵³ Musíme zde tedy také přihlížet ke koeficientu odporu, který kladou věci. *Předměty* *nejso* *jen* „*laskající*“, *nýbrž* v *širší* *perspektivě* *laskání* *se* *mohou* *projevit* jako *to*, *co* *se* *laskání* *vzpírá* *svou* *drsností*, *nesouzvukem* a *tvrdostí*, *jež* *nás* *nesnesitelně* *zraňují*, *právě* *proto*, *že* *toužíme*.

druhého, musí se vědomí napřed zformovat v odlévací formě touhy. Tato touha je prvotní způsob vztahů k druhým, kterým se konstituuje druhý jako žádoucí tělesnost na pozadí světa touhy.

Nyní můžeme vyjasnit hluboký smysl touhy. Ve své prvotní reakci na pohled druhého člověka se totiž konstituují jako pohled. Pozorují-li však pohled, abych se bránil proti svobodě druhého a transcendoval ji jako svobodu, pohled i svoboda druhého se hroutí: vidím oči, vidím bytí-uprostřed-světa. Druhý už mi od této chvíle uniká: chtěl bych působit na jeho svobodu, přivlastnit si ji, anebo alespoň prosadit své uznání jako svobody, ale tato svoboda je mrtvá, není v *tom světě*, v němž se setkávám s druhým jako s předmětem, neboť jejím charakteristickým rysem je to, že je vzhledem ke světu transcendentní. Mohu sice *chytit* druhého, sevřít ho, zatřást ním a – mám-li dost síly – mohu ho přinutit k těm či oněm činům, k těm či oněm slovům, ale vždycky se přitom zdá, jako bych chtěl polapit člověka, který prchá a v rukou mi ponechává jen svůj plášť. Držím jen plášť, jen vnější schránku: zmocnit se mohu vždycky jen určitého těla jako psychického objektu uprostřed světa. A třebaže všechny akty tohoto těla lze interpretovat jakožto svobodu, zcela jsem ztratil klíč k této interpretaci: působit mohu jen na fakticitu. Uchovalo-li se mi nějaké *vědění* o transcendentní svobodě druhého, toto vědění mě marně zneklidňuje, neboť odkazuje k realitě mimo můj dosah a v každém okamžiku mi odhaluje, že *ji postrádám*, že – nechť podnikám cokoli – jedním poslepu, jako bych tápal ve tmě, a že svůj smysl čerpá odjinud, z té existenciální sféry, z níž jsem v principu vyloučen. Mohu přimět druhého, aby snažně prosil o milost nebo žádal o prominutí, avšak nikdy se nedozvím, jaký význam má toto podrobení pro svobodu a ve svobodě druhého. Moje *vědění* o druhém se ostatně mění: ztrácím přesné porozumění *pozorovaného bytí*, jež je, jak víme, jediným způsobem, jímž mohu zakusit svobodu druhého. Jsem vtažen do něčeho, jehož smysl jsem už zapomněl. Jsem zmaten vůči tomuto druhému, jež vidím a jehož se dotýkám, ale nevím už, co si s ním počít. A to tím spíše, uchoval-li jsem si nejasnou vzpomínku na něco, co je *za* tím, co vidím a čeho se dotýkám, na něco, co je mimo a o čem vím, že právě to si chci přivlastnit. Právě tehdy si *dávám být touhou*. Touha je tím způsobem chování, které chce okouzlit. Poněvadž druhého mohu uchopit jen v jeho objektivní fakticitě, jde o to, aby se jeho svoboda zachytila v této fakticitě jako na

lep, aby se v ní „srazila“, aby bytí druhého pro sebe vystoupilo na povrch jeho těla, jeho tělo prostoupilo, takže až se budu dotýkat jeho těla, dotknu se konečně svobodné subjektivity druhého. To je pravý smysl slova *zmocnit se*. Je jisté, že chci vlastnit tělo druhého: chci ho ale vlastnit tak, jak ono samo je „ve vlastnictví“ toho vědomí, které se s ním ztotožnilo. Právě to je neuskutečnitelný ideál touhy: vlastnit transcendenci druhého jako čistou transcendenci, a současně i jako *tělo*; redukovat druhého na jeho pouhou *fakticitu*, protože pak je uprostřed mého světa, avšak zároveň tuto fakticitu proměnit v ustavičné zpřítomňování jeho nicující transcendence.

Fakticita druhého (jeho čisté bytí zde) se ovšem nemůže dávat mému bezprostřednímu názoru, aniž by nedošlo k hluboké modifikaci mého vlastního bytí. Pokud překonávám svou osobní fakticitu ke svým vlastním možnostem a pokud existuji svou fakticitu v útěku před ní, potud překonávám i fakticitu druhého stejně jako i pouhou *existenci* věcí. Vynořím-li se, dávám věcem vstoupit do prostředěčné existence, jejich čisté a jednoduché bytí je setřeno strukturou poukazů, konstituujících jejich *použitelnost* a *upotřebitelnost*. Vezmu-li do ruky pero, překonávám tím již své konkrétní bytí k možnosti psát, ale zároveň překonávám i pero jako pouhé existující k jeho možnosti a tuto možnost pak k určitým budoucím existujícím, ke „slovům, jež mají být napsána“, a nakonec ke „knize, kterou mám napsat“. Bytí existujících věcí je proto obvykle zahaleno jejich funkcí. Ale stejně se to má i s bytím druhého: jeví-li se mi druhý jako sluha, jako úředník, jako zřízenec, nebo jednoduše jako chodec, jemuž se musím vyhnout, či jako hlas, který mluví ve vedlejší místnosti a jemuž se snažím *porozumět* (nebo který chci naopak přeslechnout, protože mě ruší a já „nemohu usnout“), neuniká mi jen jeho mimosvětská transcendence, nýbrž i jeho „bytí zde“, jeho kontingentní existence uprostřed světa. Nakládám-li s ním totiž jako se sluhou nebo s kancelářským zaměstnancem, překonávám ho k jeho možnostem (k transcendované transcendenci, k mrtvým možnostem), a to tímž projektem, kterým překonávám a nicuji svou vlastní fakticitu. Chci-li se vrátit k jeho prosté přítomnosti a pociťovat ji *jako přítomnost*, musím se pokusit o redukci sebe sama na svou přítomnost. Každé překonání mého bytí zde je totiž překonáním bytí zde druhého. Tvoří-li svět kolem mne situaci, kterou překonávám k sobě-samému, pak uchopuji druhého na základě jeho situace, tj. již jako

centrum vztahů. Rovněž druhý, po kterém toužím, musí být uchopen v situaci, ať už jde o ženu *ve světě*, stojící *u stolu*, nahou *na posteli* nebo sedící *po mém boku*. Odrazí-li se však touha ze situace zpátky k bytí, které je v situaci, situaci rozloží a naruší vztahy druhého ve světě: pohyb touhy, vycházející z „okolí“ k vytoužené osobě, je pohybem oddělujícím, který ničí okolí a obkružuje tuto osobu, aby vynikla její pouhá fakticita. Ale to je právě možné, jen když každý předmět, odkazující k této osobě, tuhne ve své čisté kontingenci v okamžiku, kdy mě k ní odkazuje; pohyb navrácení k bytí druhého je tedy návratem ke mně jako čistému bytí zde. Ničím své možnosti, abych zničil možnosti světa a vytvořil ze světa „svět touhy“, to jest svět zbavený struktury, protože beze smyslu, svět, v němž věci ční jako pouhé úlomky čisté hmoty, jako holé kvality. Bytí pro sebe je volbou, a proto je toto vše možné, jen když se roz-vrhnuji k nějaké nové možnosti: k možnosti být pohlcen svým tělem tak, jako piják pohlcuje inkoust, k možnosti zahrnout se beze zbytku do svého čistého bytí zde. Tento projekt je neklidem, protože není tematicky uchopen a stanoven, nýbrž je žitý, to jest jeho uskutečnění se neliší od jeho uchopování. Předchozí popisy nelze totiž chápat tak, jako bych se po úvaze uvrhl do stavu neklidu, jestliže zamýšlím nalézt čisté „bytí zde“ druhého. Touha je prožívaný projekt bez jakékoli předběžné úvahy, který nese svůj smysl i svou interpretaci v sobě samém. Vrhám-li se k fakticitě druhého, odsunuji-li jeho činy a jeho funkce, abych dosáhl k jeho tělesnosti, sám se inkarnuji, neboť nemohu chtít ani si představit inkarnaci druhého jinak než prostřednictvím svého vlastního vtělení; dokonce i prázdný náznak touhy (jako když mimoděk „svlékám ženu pohledem“) je prázdným náznakem neklidu, neboť toužit mohu jen neklidně, svlékám druhého jen tak, že svléknu sebe sama, a mám-li před očima tělesnost druhého, mám i svou.

Moje inkarnace není tedy jen podmínkou toho, aby se druhý ukázal mým očím jako tělo. Chci totiž, aby on sám byl svým vlastním očím inkarnován jako tělo; je třeba, abych ho přiměl vstoupit na půdu čisté fakticity, je třeba, aby se on sám stal pro sebe jen a jen tělesností. Pak bych si byl jistý setrvalými možnostmi transcendence, jež by mě v každém okamžiku mohla všude transcendovat, nebyla by ničím více než právě tímto konkrétním *toto*; zůstala by uzavřena v hranicích předmětu, právě proto bych se jí však mohl dotýkat, ohmatávat ji, vlastnit. Odtud druhý smysl mé inkarnace, to jest mého

neklidu: je to uhrančivá řeč. Dávám si být tělesností, abych svou nahotou fascinoval druhého a abych v něm probudil touhu po mém těle, poněvadž tato touha by v druhém nebyla nic jiného než inkarnace obdobná mé inkarnaci. Touha je tedy vyzváním k touze. Pouze mé tělo dokáže najít cestu k tělu druhého, svou tělesností se opírám o tělesnost druhého, abych v něm probudil smysl pro tělo. Když při hlazení klouže moje nehybná ruka po boku druhého, dávám druhému člověku ohmatávat své tělo, ale toho je druhý schopen, jen když se sám učiní nehybným; chvění slasti, které jím prostupuje, je právě probuzením vědomí těla. Napřáhnout ruku, oddálit ji anebo sevřít znamená stát se opět tělem v aktu, ale současně s tím mizí moje ruka jako tělesná. Nechává-li ji druhý bloudit neznatelně po svém těle, jestliže ji redukuje na jemné tření, které je téměř zbavené smyslu, na čistou existenci, na čistou hedvábnou látku, saténovou i drsnou, potom se vzdává sebe sama jako onoho bytí, které zakládá orientační body a ustavuje vzdálenosti, stává se čistou sliznicí. V té chvíli se uskutečňuje společenství touhy, každé vědomí, které se inkarnovalo, uskutečnilo inkarnaci druhého, každý neklid probouzí neklid druhého, a tím se dále posiluje. V každém pohlazení cítím svou vlastní tělesnost a skrze svou tělesnost i tělesnost druhého, mám vědomí toho, že toto tělo, které cítím a které si svým tělem přisvojuji, je tělo cítěné druhým. Není náhodou, že touha, která směřuje k celému tělu, dosahuje tohoto těla prostřednictvím nejméně členěných partií, nejméně vybavených inervacemi, nejméně schopných spontánního pohybu, to jest prostřednictvím prsů, hýždí, stehen a břicha, které jsou jakoby obrazem čisté fakticity. A proto i skutečné laskání je dotýkáním dvou těl jejich nejvíce tělesnými partiemi, břichem a hrudí: ruka, která laská, je navzdory všemu jemná, má příliš blízko k dokonalému prostředku, avšak pravým cílem touhy je vzájemné otevírání těl jednoho pro druhé a jednoho druhým.

Touha sama je však odsouzena k nezdaru. Viděli jsme již, že kointus, který ji obvykle zakončuje, není vlastním cílem touhy. Mnoho prvků naší sexuální struktury je přirozeně nutným výrazem povahy touhy samé, například erekce pyje a poštěvácku. Ztopoření není nic jiného než stvrzení tělesnosti druhou tělesností. Je proto absolutně nutné, aby k erekci nedocházelo úmyslně, neboť ji nemůžeme používat jako prostředku, protože jde o autonomní biologický fenomén, jehož autonomní a bezděčné rozvíjení je doprovodným znakem

toho, jak tělo pohlcuje vědomí. Je třeba pochopit, že žádný pohyblivý, k uchopování zařízený a s pruhovalými svaly spojený orgán nemůže být sexuálním orgánem, nemůže být *pohlavím*. Objevilo-li se už pohlaví jako orgán, muselo se objevit jako projev vegetativního života. Kontingence se však znovu hlásí o slovo, uvážíme-li, že *existují* různá pohlaví a *tyto pohlavní orgány*. Pronikání samečka do samice a muže do ženy je naprosto kontingentním způsobem našeho sexuálního života, ačkoli je v souladu s radikální inkarnací, jakou chce být touha (povšimněme si organické pasivity pohlavních orgánů při koitu; celé tělo se pohybuje vpřed a vzad, *nese* pohlavní orgán dopředu nebo ho oddaluje, takže ruce musí přispěchat na pomoc při zavedení pyje; penis sám se jeví jako prostředek, kterým manipulujeme, který zasunujeme a vytahujeme, krátce používáme ho; ani rozevření a zvlhčení pochvy nelze dosáhnout vůlí), je to čistá kontingence právě tak jako sexuální rozkoš ve vlastním smyslu. Dovršuje se jí obvykle stav úplného pohlčení vědomí tělem v osobité extázi, kdy vědomí je jen vědomím těla, ale pak se mění v reflexivní vědomí o tělovosti. Slast, podobně jako ostrá bolest, totiž vyvolává reflexivní vědomí, jež je *pozorností zaměřeno na slast*. Rozkoš je ale smrtí a nezdarem touhy. Je proto smrtí touhy, poněvadž je nejen jejím dovršením, ale i závěrečnou fází a cílem. Jde tu ostatně o organickou kontingenci: inkarnace se projevuje erekcí a ta ustává ejakulací. Slast však zastavuje touhu, neboť vyvolává reflexivní vědomí o slasti, jejímž předmětem se stává rozkoš, to znamená, že je toto reflexivní vědomí zaměřeno na *inkarnaci reflektovaného bytí-pro-sebe*, ale zároveň je zapomněním na inkarnaci druhého. To však již nepatří do sféry kontingence. Přejít k fascinované reflexi sice umožňuje tento zvláštní způsob inkarnace, jímž je slast – existuje však mnoho příkladů přechodu k reflexivnu, v nichž slast nehraje žádnou roli –, ale setrvalým nebezpečím touhy, pokud usiluje o inkarnaci, je to, že vědomí ztrácí z očí inkarnaci druhého, jakmile se samo stává inkarnovaným, a že ho jeho vlastní inkarnace může pohlit tak, až se stane jeho posledním cílem. Slast laskat se potom mění ve slast z laskání druhým a bytí pro sebe začne požadovat, aby se v něm jeho tělo rozevřelo až k nevolnosti. Rázem je kontakt přerušen a touha mívá svůj cíl. Často se dokonce stává, že takový nezdár touhy motivuje přechod k masochismu, kdy vědomí, uchopující se ve své fakticitě, chce, aby ho uchopilo a transcendovalo vědomí druhého jako

tělo-pro-druhé: v tomto případě mizí druhý jako objekt, objevuje se pohled druhého a mé vědomí, zemdlené ve své tělesnosti, je vystaveno pohledu druhého.

A obráceně touha sama je pramenem svého vlastního nezdaru, pokud je touhou *brát a přivlastňovat si*. Nestačí jí totiž, aby neklid vyvolal v život inkarnaci druhého, neboť touha je touhou přisvojit si toto inkarnované vědomí. Přirozeně se proto prodlužuje nikoli *laskáním*, ale akty uchopování a pronikání. Cílem laskání bylo prosytit tělo druhého vědomím a svobodou. Nyní je třeba se tohoto nasyceného těla zmocnit, uchopit ho a vniknout do něho. Začnu-li se však druhého zmocňovat, přimykám ho k sobě, tisknout a kousat, přestává mé tělo být tělesností a znovu se stává syntetickým prostředkem, *jímž* jsem; a současně i druhý přestává být inkarnací: znovu se stává prostředkem uprostřed světa, který uchopuji na základě situace. Jeho vědomí, které již vystoupilo na povrch jeho těla a jež jsem svou tělesností se snažil *okusit*,⁵⁴ mizí pod mýma očima: zůstává po něm jen *předmět* s představami–předměty v jeho nitru. Zároveň mizí i můj neklid, to však neznamená, že už netoužím: moje touha je však bez látky, stala se *abstraktní* touhou; je touhou po ohmatávání a manipulování, horlivě se do něho pouštím, avšak sama moje náruživost má za následek, že moje inkarnace mizí: nyní znovu překonávám své tělo k vlastním možnostem (tady k možnostem manipulování) a současně tělo druhého, překonané k vlastním možnostem, klesá z roviny *tělesnosti* na rovinu pouhého předmětu. Za této situace dochází k přerušení vzájemné inkarnace, jež právě byla vlastním cílem touhy: druhý může nadále pociťovat neklid, může *pro sebe* zůstat tělesností a já ho mohu chápat, ale jde o tělo, jehož se již nezmocňuji svým tělem, protože to už není inkarnace druhého jako vědomí, nýbrž jen *kvalita* druhého jako předmětu. Jsem tedy *pouhým tělem* (syntetickou celostí v situaci) vůči tělesnosti. Ocítám se tak téměř ve stejné situaci, z níž jsem se chtěl touhou dostat: snažím se použít druhého jako předmětu, aby mi vydal počet ze své transcendence, avšak on mi uniká z *celé* své transcendence proto, že je *cele* předmětem. Ani já už dobře nerozumím tomu, co hledám, ale přesto jsem

⁵⁴ Doña Prouhèze v Claudelově *Saténovém střevíčku* (2. den) říká: „Nikdy nepoznám mou chuť.“

zapojen do hledání. Beru do ruky, ale zjišťuji přitom, že v rukou držím něco jiného, než jsem chtěl uchopit; cítím to a trpím tím, aniž dokážu říci, co jsem chtěl uchopit, protože současně s mým vnitřním neklidem zmizelo i chápání mé touhy; jsem jako spáč, který při procitnutí zjišťuje, že svírá rukama pelest, aniž se dokáže upamatovat, jaký mučivý sen vyvolal toto jeho chování. Tato situace je pramenem *sadismu*.

Sadismus je vášeň, vyprahlost a zběsilost. Zběsilostí je sadismus proto, že je to stav vědomí, které zakouší svou angažovanost, aniž chápe, oč se zasazuje, a setrvává ve svém angažování, aniž mu je jasný jeho cíl, nebo aniž si vzpomíná na hodnotu, kterou tomu angažování připisovalo. Vyprahlostí je sadismus proto, že se objevuje, až když se touha zbavila svého neklidu. Sadista znovu uchopil své tělo jako syntetickou celost a jako centrum jednání; zaujal opět místo v setrvalém útěku před svou vlastní fakticitou a vůči druhému se zakouší jako čistá transcendence; pro sebe má hrůzu z neklidu, který považuje za pokořující stav; tak tomu může být prostě proto, že ho v sobě nedokáže uskutečnit. Sadistu prostupuje vášeň v tom smyslu, že se do něčeho *vrhá* s chladnou myslí, takže se u něho projevuje i vyprahlost. Jeho cílem je – stejně jako u touhy – uchopit a podmanit druhého nejen jako předmět, nýbrž jako inkarnovanou čistou transcendenci. V sadismu je důraz položen na prostředně přivlastnění si inkarnovaného druhého. „Moment“ sadismu se v sexualitě projevuje tak, že inkarnované vědomí překonává svou inkarnaci, aby si přivlastnilo inkarnaci druhého. Sadismus je proto odmítnutím inkarnovat se útekem před jakoukoli fakticitou i úsilím zmocnit se fakticity druhého. Poněvadž však nedokáže, ani nechce uskutečnit inkarnaci druhého skrze svou vlastní inkarnaci, a poněvadž právě proto nemá jiné východisko, než nakládat s druhým jako s objektem – prostředkem, snaží se použít těla druhého jako prostředku, aby ho přiměl k uskutečnění inkarnované existence. Sadismus je úsilí o násilné inkarnování druhého a tato inkarnace „prostřednictvím síly“ musí již být přivlastněním a užíváním druhého. Sadista se pokouší svléci druhého z jeho aktů, jež ho zahalují, podobně, jak se o to pokouší touha. Pod jednáním chce odhalit tělo. Zatímco se však vědomí touhy ztrácí ve své vlastní tělesnosti, aby zjevilo druhému, že je tělesností, sadista odmítá svou vlastní tělesnost, právě když používá prostředků, jimiž násilně druhému odhaluje svou tělesnost. Předmětem sadismu je

bezprostřední přivlastnění. Sadismus je ale dvojnásobný, neboť využívá nejen tělesnosti druhého, ale v přímém svazku s touto tělesností i svou vlastní neuskutečněnou inkarnaci. *Chce* jednostranné sexuální vztahy bez vzájemnosti a má požitek ze své přivlastňující síly a z toho, že je svobodný vůči svobodě spoutané tělesností. Proto chce sadismus ve vědomí druhého zpřítomnit tělesnost *jinak*: chce ji zpřítomnit tak, že nakládá s druhým jako s prostředkem; zpřítomňuje ji prostřednictvím bolesti. Při bolesti zavaluje totiž fakticita celé vědomí a nakonec fakticita nerefektovaného vědomí fascinuje reflexivní vědomí. Inkarnace tedy existuje prostřednictvím bolesti. Současně však bolest vyvolávají *prostředky*, neboť tělo mučícího bytí pro sebe je už jen prostředkem k působení bolesti. Bytí pro sebe si proto od samého počátku může namlouvat, že se prostředně zmocňuje svobody druhého, že modeluje tuto svobodu v těle, a že je přesto tím, kdo *podněcuje*, uchopuje, zmocňuje se apod.

Sadista by chtěl uskutečňovat tu inkarnaci, kterou nazýváme obscénností. Obscénnost je zvláštním způsobem bytí-pro-druhé, který náleží k rodu ošklivosti. Všechno však oplzlé není. Při *půvabu* se tělo objevuje jako psychično v situaci. Ukazuje především svou transcendenci, a to jako transcendovanou transcendenci: je *in actu* a lze ho pochopit jen z jeho situace a ze sledovaného cíle. Každý pohyb je tedy uchopován v procesu vnímání, který probíhá od budoucnosti k přítomnosti. V tomto směru má elegantní čin jednak přednost dobře seřízeného stroje, jednak dokonalou nepředvídatelnost psychična, protože psychično, jak jsme již viděli, je pro druhého *nepředvídatelným*. Půvabné konání je v každém okamžiku dokonale pochopitelné, pokud na něm pozorujeme to, co *již uplynulo*. Jinak řečeno: tuto uplynulou část nese zvláštní estetická nutnost, jež vychází z dokonalé přizpůsobitelnosti. Budoucí čl současně osvětluje akt v jeho celosti; avšak celá budoucí část aktu zůstává nepředvídatelnou, přestože už na těle v aktu nyní cítíme, že se také bude jevit nutnou a zcela přizpůsobenou, až uplyne. Tento pohyblivý obraz nutnosti a svobody (jako vlastnosti druhého, pojatého jako předmět) je počátkem půvabu v pravém slova smyslu. Jeho velmi dobrý popis podal Bergson. Při půvabu je tělo prostředkem, který manifestuje svobodu. Pokud půvabný akt odhaluje tělo jako prostředek preciznosti, ospravedlňuje každým okamžikem existenci těla: ruka je k uchopování a primárně manifestuje toto své bytí k uchopení.

Ukazuje-li se na základě situace, jež vyžaduje uchopování, jeví se jako to, co je samo ve světě bytí vyžadováno, je povolávána. Pokud manifestuje svou svobodu nepředvídatelností svého gesta, jeví se jako původ svého bytí: zdá se, že oprávněně povolána situací, koná sama od sebe. Půvab je tedy objektivním obrazem bytí, které by bylo základem sebe sama pro... Půvab maskuje a skrývá fakticitu: nahota těla je celá přítomná, avšak nemůže být *viděna*. Nejvyšší stupeň koketerie a svrchovaná výzva půvabu spočívá proto v tom, že vystavuje na odiv obnažené tělo bez šatu, jehož jediným závojem je půvab sám. Nejpůvabnější tělo je nahé tělo, které jeho pohyby zahalují neviditelným šatem a který tělesnost zcela odnímá pohledům, ačkoli je pro oči diváků cele přítomná. Ošklivost se naopak objevuje, když některý z prvků půvabu nelze z nějakého důvodu uskutečnit. Pohyb se může stát mechanickým. V tom případě je tělo vždycky součástí souboru, který je ospravedlňuje, ale jen jako pouhý prostředek; jeho transcendovaná transcendence mizí a s ní se ztrácí i situace jakožto laterální předurčenost předmětů–prostředků mého universa. Může se také stát, že činy jsou pohoršlivé a násilné: to znamená, že chybí adaptace na situaci; situace trvá, ale mezi tuto situaci a druhého v situaci se vsouvá hiatus. Druhý si uchovává svobodu, ale ta není uchopena jako naprostá *nepředvídatelnost* a podobá se nahodilé odchýlce epikurejských atomů, tedy něčemu nepředurčenému. Současně však cíl zůstává nadále vytyčen a my vnímáme pohyby druhého z hlediska budoucnosti. Jejich nepřizpůsobení má však za následek, že si je vjemově vykládáme z hlediska budoucnosti buď příliš široce nebo příliš úzce: jde jen o *přibližnou* interpretaci ospravedlnění gesta i bytí druhého je nedokonalé: neobratného člověka nelze ospravedlnit. Celá jeho fakticita, angažovaná v situaci, je touto situací absorbována a nyní proudí zpět k němu. Neobratný člověk uvolní nevhodně svou fakticitu a najednou nám ji postaví před oči: jestliže jsme se domnívali, že najdeme klíč k situaci, který spontánně vyplývá ze situace samé, ocitáme se teď před neospravedlnitelnou nahodilostí nepřizpůsobené přítomnosti; máme před sebou existenci existujícího. Přestože celé tělo pohlcuje akt, není fakticita tělesností. *Obscénnost* se objevuje, až když tělo zaujímá pozice, které je zcela svlékají z jeho aktů a odhalují inercií jeho tělesnosti. Pohled na nahé tělo zezadu není obscénní. Některé bezděčné kolébatvé pohyby hýždí však obscénní jsou. To proto, že jedině nohy jsou v pohybu a hýždě tvoří

polštář, který nesou a jehož pohupování vzniká jedině tím, že je podroben zákonům tíže. Žádná situace nemůže tyto hýždě ospravedlnit; každou situaci zcela likvidují, poněvadž mají pasivitu věcí a nechávají se nést na nohou jako věc. Rázem se ukazuje, že jsou neospravedlnitelnou fakticitou, že jsou *přílišné* jako každé kontingentní jsoucno. Jsou izolovány v tomto těle, jehož nynějším smyslem je kráčet, a jsou nahé, i když jsou zakryty látkou, protože se už neúčastní transcendované transcendence těla v aktu; jejich kývavý pohyb je vykládán jako fyzikální fakt na základě minulosti, a nikoli už z hlediska budoucnosti. Tyto poznámky přirozeně platí, i když se celé tělo změní v tělesnost v důsledku zvláštní změkčilosti pohybů, již nelze vysvětlit situací nebo následkem deformace struktury těla (množení tukových buněk apod.), jež staví na odiv nadbytečnou fakticitu ve srovnání s aktuální přítomností, jak ji vyžaduje situace. Takto zjevná tělesnost je obzvlášť obscénní, když se odhaluje někomu, kdo není schopen roztoužení, a aniž *by podněcovala* jeho touhu. Obscéností nazývám zvláštní nedostatek přizpůsobení, jež rozbíjí situaci, právě když mi pod jemným závojem gest náhle zjevuje vnitřní rozevirání tělesnosti, vůči níž nejsem schopen roztoužení.

Teď je také pochopitelný smysl sadistického požadavku: půvab odhaluje svobodu jako vlastnost druhého jakožto předmětu, a odkazuje nenápadně – podobně jako kontradikce smyslového světa při platónské rozpomínce – na transcendentní *zásvětí*, o němž si uchováváme jen matnou vzpomínku a k němuž můžeme proniknout jen radikální změnou našeho bytí, tj. přijmeme-li s plnou rozhodností za své naše bytí-pro-druhého. Současně odhaluje a zahaluje tělesnost druhého, nebo, chcete-li, odhaluje ji, aby ji ihned zahalil: tělesnost je nedosažitelný druhý, řečeno z hlediska půvabu. Sadista usiluje o to, aby zničil půvab a mohl *reálně* uskutečnit jinou syntézu druhého: chce vynést na světlo tělesnost druhého, protože objeví-li se tělesnost, zničí půvab, a fakticita pohltní zpředmětněnou svobodu druhého. Toto pohlčení není zničením: sadistovi se zdá, že *svobodný druhý* se projevuje jako tělesnost; v těchto proměnách se neničí identita druhého jakožto objektu; ale vztahy tělesnosti a svobody jsou převráceny: při půvabu svoboda obsahovala a zahalovala fakticitu, zatímco v nové syntéze naopak fakticita obsahuje a zahaluje svobodu. Sadista tedy usiluje o to, aby se tělesnost objevila rázem a nátlakem, to jest nikoli pomocí jeho vlastní tělesnosti, nýbrž pomocí jeho těla

jako prostředku. Nutí druhého k tomu chování a k těm postojům, aby se jeho tělo jevílo jakožto *obscénní*. Působí na druhého silou, přivlastňuje si ho jako prostředek a druhý se stává v jeho ruce prostředkem – sadista manipuluje tělem druhého, tlačí mu na ramena, aby je ohnul k zemi, a aby tak vystoupila jeho bedra apod. –, cíl tohoto prostředčného užívání je na druhé straně imanentní užívání samotnému: sadista nakládá s druhým jako s prostředkem, aby ukázal tělesnost druhého; chápe druhého jako prostředek, jehož funkcí je jeho vlastní inkarnace. Sadista chce dosáhnout toho, aby se druhý stal tělesností, aniž přestal být nástrojem, aby tělesnost rodila tělesnost: aby se například jeho stehna nabízela s obscénní pasivitou, ale přitom je mohl ohýbat, dávat od sebe, k sobě a pokrčít, aby lépe vynikly hýždě, tedy manipulovat s nimi jako s prostředkem, který lze odložit anebo ohnout. Ale nedejme se mýlit: to, oč sadista s takovým zaujetím usiluje a co chce hníst svými rukama a pěstmi, je svoboda druhého: ta je v této tělesnosti, je touto tělesností, protože druhý je fakticita – a právě té se chce sadista zmocnit. Sadista chce druhého násilím a bolestí uvěznit v jeho tělesnosti, a to tím, že si přivlastňuje tělo druhého, když s ním zachází jako s tělesností, která se má zrodit z tělesnosti; toto přivlastňování ale přesahuje přivlastňované tělo, protože je chce vlastnit jenom potud, pokud v něm vězí soboda druhého. Proto chce sadista zjevné důkazy toho, že svoboda druhého byla ztročena tělesností, a proto mučením a hrozbami nutí druhého, aby prosil o milost, aby se pokořil, aby popřel, co je mu nejdražší. Sadistovo chování bylo vysvětlováno jako projev panovačnosti, vůle k moci. Tento výklad je však mlhavý nebo absurdní. Bylo by třeba napřed vyjasnit panovačnou choutku samu. Nemůže předcházet sadismu jako jeho základ, protože se rodí současně s ním, na stejné rovině a z neklidu vůči druhému. Snaží-li se sadista mučením vymámit z druhého popření, činí tak z analogického důvodu, který nám umožňuje vysvětlit smysl *lásky*. Láska totiž nepožaduje zrušení svobody druhého, nýbrž její ztročení sebou samou jako svobodou. Sadista podobně neusiluje o potlačení svobody toho, koho trýzní, nýbrž snaží se ho přinutit, aby se svobodně ztotožnil s trýzněnou tělesností. Pro trýznitele je proto vrcholnou rozkoší okamžik, kdy oběť popírá sebe nebo se pokořuje. Nechť je totiž vnější nátlak na oběť jakýkoli je faktem, že zapření je svobodným aktem, k němuž dochází spontánně, že je to odpověď na situaci; manifestuje lidskou realitu; nez

visle na jakémkoli odporu, který oběť kladla, a na délce doby, po kterou vzdorovala, než požádala o milost, mohla navzdory všemu vydržet ještě deset minut, jedinou minutu, jedinou vteřinu. Sama rozhodla o okamžiku, kdy se bolest stala nesnesitelnou. Důkazem toho je, že později bude na toto popření vzpomínat s výčitkami a hanbou, neboť je za ně plně odpovědna. Sadista se však také považuje za příčinu. Vzdoruje-li oběť a odmítá-li prosit o milost, stává se celá hra ještě zábavnější: další otáčka šroubem a ještě jedno vykloubení nakonec zlomí poslední odpor. Sadista se tváří, jako by měl času dost. Je klidný, nespěchá, manipuluje svými prostředky jako technik, zkouší je jeden po druhém jako zámečník, který zkouší různé klíče v zámku; má požitek z této dvojaké a rozporné situace: z jedné strany uvádí trpělivě do chodu prostředky určené k dosažení cíle, kterého stejně bude *automaticky* dosaženo, vždyť je kolečkem v soukolí universálního determinismu a zámek stejně bude jednou otevřen, až k němu najde vhodný klíč, ale z druhé strany vytčeného cíle lze dosáhnout jen na základě svobodného a bezpodmínečného souhlasu druhého. Dosažení cíle zůstává proto až do samého konce předvídatelnou i nepředvídatelnou veličinou. Uskutečněný cíl je pro sadistu dvojnásobný, kontradiktorní a nevyrovnaný proto, že je jednak strohým důsledkem technického použití determinismu, jednak projevem nepodmíněné svobody. Podívaná, jakou má sadista před sebou, mu ukazuje svobodu zápolící s rozbujelou tělesností, která se nakonec svobodně rozhodne, že se nechá pohlit tělesností. V okamžiku popření je dosaženo vytčeného cíle: celé tělo se změnilo v udýchané, supící a obscénní hromadu masa, spoutanou provazy katů, kteří ji udržují ve stanovené pozici jako inertní věc, jež se už nemůže spontánně pohybovat. Toto zohyzdění a supící tělo je obrazem rozbité a ztročené svobody.

Účelem těchto poznámek však není vyčerpání celou problematiku sadismu. Chtěli jsme jen poukázat na to, že sadismus má svůj zárodek v touze samé jako její nezdar: jakmile se totiž snažím zmocnit těla druhého, jež jsem svou inkarnací přiměl k inkarnaci, rozbívám vzájemnost vtělení, překonávám své tělo k vlastním možnostem a orientuji se k sadismu. Sadismus a masochismus jsou proto dvěma úskalími touhy, kdy buď překonávám svůj neklid k přivlastnění si tělesnosti druhého, nebo – opojen svým vlastním neklidem – si všímám už jen své vlastní tělesnosti a na druhém pouze požaduji, aby

byl pohledem napomáhajícím uskutečňovat mou tělesnost. V důledku této nestálosti touhy a jejím kolísání mezi těmito dvěma úskalími jsme si navykli nazývat „normální“ sexualitu „sadisticko-masochistickou“ sexualitou.

Sadismus sám – jako slepá lhostejnost a touha – však v sobě obsahuje princip svého nezdaru. Především existuje hluboká neslučitelnost mezi uchopením těla jako tělesnosti a mezi prostředčným užíváním. Učiním-li si z tělesnosti prostředek, odkazuje mne k jiným prostředkům a možnostem, tedy k budoucnosti, a její bytí proto částečně ospravedlňuje situace, kterou kolem sebe vytvářím, obdobně jako přítomnost hřebíků a rohožky, jež má být připevněna ke zdí, zdůvodňuje existenci kladiva. Charakter tělesnosti, tj. nepoužitelné fakticity, ustupuje charakteru věci–prostředku. Sadista se pokouší vytvořit komplex „tělesnost–prostředek“, ale ten se rozpadá. Tento rozpad lze zahalit do té doby, dokud je tělesnost prostředkem k odhalení tělesnosti, neboť takto jsem konstituoval prostředek k určitému imanentnímu cíli. Jakmile je však inkarnace dovršena a mám přesebou těžce oddechující tělo, nevím, jak *použít* této tělesnosti, protože už jí nelze vytyčit žádný cíl, když se mi podařilo ukázat její absolutní kontingenci. „Jest zde“ a je zde „pro nic“. V tomto smyslu se nemohu zmocnit jako tělesnosti, nemohu ji začlenit do široké struktury prostředků, aniž by mi ihned unikla materialita tělesnosti a její tělovost. Mohu před ní jen zůstat stát v němém údivu nebo se rovněž inkarnovat, nechat se prostoupit neklidem, abych se alespoň přesunul na terén, kde se tělesnost odhaluje tělesnosti v plnosti těla. Sadismus tedy uvolňuje místo touze právě v okamžiku, kdy je jeho uskutečnění. Sadismus je nezdarem touhy a touha je nezdarem sadismu. Ze slepého kruhu se lze dostat jen ukojením a takzvaným „fyzickým zmocněním“, jímž se uskutečňuje nová syntéza sadismu a touhy: naduření pohlavních orgánů vyjadřuje inkarnaci – „vnikání“ a „penetrování“ symbolicky uskutečňují pokus o sadistické a masochistické přivlastnění. Umožňuje-li slast dostat se z kruhu, pak pro to, že zabijí touhu i sadistickou vášeň, aniž je ukojuje.

Sadismus však v sobě skrývá nový motiv nezdaru, třebaže na jiné úrovni. Chce si totiž přivlastnit transcendentní svobodu oběti. Tato svoboda je však principiálně nedosažitelná a uniká sadistovi tím více, čím zběsileji se snaží nakládat s druhým jako s prostředkem. Dokázal by totiž působit jen na svobodu, která by byla objektivně

kvalitou druhého jakožto předmětu. Mohl by tedy působit jen na svobodu uprostřed světa s jejími mrtvými možnostmi. Poněvadž však jeho cílem je znovu získat své bytí-pro-druhého, mívá v zásadě tento cíl, protože jediný druhý, s nímž má co do činění, je druhý ve světě, který má „jen představy v hlavě“ o sadistovi, který na něho útočí.

Sadista odhaluje svůj omyl, jakmile ho oběť *pozoruje*, to jest, když zakouší absolutní odcizení svého bytí ve svobodě druhého: uvědomuje si přitom, že nejen nezískal jeho „vnější bytí“, ale že i aktivita, kterou se ho chtěl zmocnit, je transcendovaná a zmrazená v „sadismus“ jako *habitus* a kvalita s celým průvodem mrtvých možností. K této proměně došlo skrze a pro druhého, kterého sadista chce zotročit. Zjišťuje, že nedokáže působit na svobodu druhého ani tím, že ho nutí, aby se pokořil a prosil o smilování, protože právě v absolutní svobodě a skrze ni začíná existovat svět, v němž je jak sadista, tak mučící prostředky, stovka záminek k pokoření a popření. Nikdo nezbrazil lépe sílu pohledu, jaký oběť upírá na své karty, než Faulkner na posledních stránkách *Srpnového světla*. „Důstojní lidé“ se vrhli na černocho Christmase a vykleštili ho. Christmas leží v agonii:

„Muž na zemi se však nepohnul. Jen tu ležel s otevřenými očima, v nichž nebylo nic kromě poznání. Kolem jeho úst se zachvívalo cosi jako stín. Dlouhou chvíli je pozoroval svými klidnými, nezbadatelnými a nesnesitelnými očima. Pak jako by se jeho tvář i tělo zhroutily, skrčily do klubka a z roztrhaných šatů kolem boků a beder vyrazil proud nahromaděné černé krve jako prudce vyražený povzdech..., a z této černé exploze jako by vzlétl muž a vznášel se tak, jak na to už nikdy nezapomenou. Budou naň myslet všude, v pokojných dolinách, mírných a uklidňujících toků stáří, kdykoli budou hledět do tváří dětí obrážejících staré katastrofy a nové naděje. *Bude stále zde, zasněžený, klidný, stálý, beze strachu, bez hrozeb a zjasněný svým klidem a vlastním triumfem.*“⁵⁵

Exploze pohledu druhého, k níž dojde ve světě sadisty, zničí smysl i cíl sadismu. Sadista současně zjišťuje, že chtěl právě *tuto konkrétní svobodu* zotročit, a uvědomuje si marnost svého počínání. Opět se od *pozorujícího* dostáváme k *pozorovanému*, jako bychom se nemohli dostat z kruhu.

⁵⁵ Kurz. J.-P. Sartre.

Nebylo naším úmyslem vyčerpat zde otázku sexuality ani postojů vůči druhým. Pouze jsme chtěli zdůraznit, že sexuální postoj je elementárním chováním vůči druhým. Je pochopitelné, že toto chování obsahuje v sobě nutně původní kontingenci bytí-pro-druhé i kontingenci naší vlastní fakticity. Popíráme však, že by od začátku bylo podrobena fyziologické a empirické konstituci. Jakmile „existuje tělo“ a *druhý*, reagujeme *touhou, láskou* a odvozenými způsoby chování, jak jsem se o nich zmínili. Naše fyziologická struktura – na půdě absolutní kontingence – je jen symbolickým výrazem stále možností, jíž jsme, zaujmout jeden nebo druhý postoj. Můžeme proto říci, že bytí pro sebe v samém svém vzházení vůči druhým má sexuální charakter a že jeho prostřednictvím přichází na svět sexualita.

Netvrdíme samozřejmě, že postoje k druhým se omezují na sexuální způsoby chování, jak jsme je popsali. Věnovali jsme jim hodně místa ze dvou důvodů: mají základní charakter a všechny složitější způsoby chování lidí mezi sebou jsou jen obohacením těchto dvou původních postojů (o třetím postoji, o nenávisti, budeme ještě mluvit). Konkrétní způsoby chování (spolupráci, boj, rivalitu, soutěžení, angažování, podřizování se⁵⁶ lze popisovat jen velmi nesnadno, neboť závisejí na historické situaci a na konkrétních zvláštnostech každého vztahu bytí pro sebe k druhému). Ale všechny v sobě obsahují sexuální vztahy jako svou kostru. Není tomu tak v důsledku existence nějakého „libida“, které se vkrádá všude, nýbrž prostě proto, že postoje, které jsme popsali, jsou základními projekty, jimiž bytí pro sebe *uskutečňuje* své bytí pro druhé a snaží se transcendovat tuto faktickou situaci. Na tomto místě nemůžeme vysvětlovat, kolik lásky a touhy může obsahovat soucit, obdiv, nechuť, závist, vděčnost apod. To může každý zjistit sám, když se zamyslí nad svými zkušenostmi, anebo eidetickým názorem těchto různých podstat. Vůbec to však neznamená, že tyto různé postoje jsou pouhým převlekem, který na sebe bere sexualita. Je třeba to však chápat tak, že sexualita je jejich integrující základnou a že ji obsahují a překonávají obdobně, jako kruh obsahuje a překonává svou výseč. Jako je kostra zahalena ji obklopujícím masem, mohou tyto základní postoje zůstat zahaleny, což i obvykle bývá; kontingence těl, struktura původního projektu, jímž

⁵⁶ Také mateřská láska, soucit, laskavost atd.

jsem, a dějiny, které žiji, mohou určit sexuální postoj tak, že obvykle zůstane implicitním, obsaženým uvnitř komplexnějšího chování: nestává se například příliš často, že touha míří explicitně na druhé „stejněho pohlaví“. Za zákazy ze strany morálky a za každým společenským tabu však zůstává původní struktura touhy alespoň v té zvláštní formě neklidu, kterou nazýváme sexuální nechuť. Setrvalost sexuálního projektu nesmíme chápat tak, jako by „v nás“ setrval v nevědomém stavu. Každý projekt bytí pro sebe může existovat jen ve vědomé formě. Existuje prostě tak, že je začleněn do zvláštní struktury, s níž splývá. Tak to vnímali i psychoanalytici, když ze sexuální afektivity učinili *tabula rasa*, která veškerá svá určení získává z individuálního životopisu. Nesmíme se však domnívat, že sexualita ve svém počátku *není určena*: obsahuje veškerá určení od okamžiku, kdy se bytí pro sebe vynoří ve světě, v němž „existují“ druzí. Neurčen a jen vlastním životopisem každého jedince fixovatelný, je však druh vztahu k druhému, při němž se sexuální postoj (touha–láska, masochismus–sadismus) bude manifestovat ve své explicitní čistotě.

Poněvadž tyto postoje mají původní charakter, vybrali jsme je, abychom ukázali *kruh* vztahů k *druhým*. Protože jsou totiž včleněny do *všech* postojů k druhému, strhávají do své kruhovosti celistvost chování k druhým. Jako láska vyúsťuje ve svůj nezdar a jako se z mrtvé lásky vynořuje touha, aby se rovněž zhroutila a uvolnila místo lásce, tak i všechny způsoby chování vůči druhému–předmětu obsahují v sobě implicitně zastřený odkaz k druhému jakožto subjektu, a tento odkaz je právě jejich smrtí; z mrtvého chování vůči druhému jako objektu se vynořuje nový postoj zaměřený k uchopení druhého jako subjektu, ale i tento postoj se ukáže nestálý, zhroutlí se a uvolní místo opačnému postoji. Takto jsme nekonečně odkazováni od druhého jako předmětu k druhému jako subjektu a naopak; běh se nezastavuje nikdy a právě on se všemi svými prudkými obraty tvoří náš vztah k druhým. V jednom i druhém postoji jsme v každém okamžiku neuspokojeni; můžeme sice pokračovat v přijatém postoji delší či kratší dobu v závislosti na naší neupřímnosti nebo na zvláštních okolnostech našeho života, ale nikdy si sám nevystačí a vždycky nejasně míří k druhému. Stálý a neměnný postoj k druhému bychom mohli zaujmout, jen kdyby nám druhý byl odhalen *současně* jako subjekt i objekt, jako transcendující transcendence i transcendence

transcendovaná, a to v zásadě neuskutečnitelné. Proto se neustále zmítáme mezi tím, že sami pozorujeme a že jsme pozorováni, mezi naším pohledem a pohledem druhého, takže náš postoj, ať už je jakýkoli, postrádá stabilitu. Usilujeme o nemožný cíl zmocnit se druhého jako svobody a současně jako předmětu. Ve vztahu k druhému – abychom se vyjádřili terminologií, jakou používá Jean Wahl – jsme buď ve stavu transcendence (když ho uchopujeme jako předmět, a tak ho zařazujeme do světa), nebo ve stavu trans-ascendence (když ho pocítujeme jako transcendenci, jež nás transcenduje); ale žádný z těchto dvou stavů není soběstačný; nedokážeme se také nikdy postavit do stejné roviny, kde uznání svobody druhého by mělo za následek, že druhý rovněž uznává naši svobodu. Druhý je v principu neuchopitelný: uniká mi, když ho hledám, a drží mě, když mu unikám. Byť bych jednal podle návodů kantovské morálky a svobodu druhého považoval za nepodmíněný cíl, tato svoboda by se stala transcendovanou transcendencí proto, že jsem si ji vytkl za cíl; a na druhé straně nemohu jednat v její prospěch jinak, než že použiji druhého jakožto předmětu, tedy jako prostředku k uskutečnění této svobody. Je totiž nezbytné, abych uchopil druhého jako objekt-prostředek v situaci; v mé moci bude pouze modifikovat situaci vůči druhému a druhého vůči situaci. Docházím tak k paradoxu, který je úskalím každé liberální politiky a kerý výstižně vyjádřil J. J. Rousseau: musím druhého „nutit“ k tomu, aby byl svoboděn. Takový nátlak – jakkoli se neprojevuje vždycky ani nejčastěji násilnou formou – řídí totiž vztahy mezi lidmi. Jestliže druhého utěšuji nebo uklidňuji, činím tak, abych ho zbavil obav a útrap, jež mu působí chmury; útěcha a uklidňující argumenty však nejsou ničím jiným než organizováním souboru prostředků, jejichž cílem je působit na druhého, a tedy ho začlenit do tohoto souboru jako věc–prostředek. Nejen to: utěšovatel arbitrárně rozlišuje mezi svobodou druhého, již posuzuje z hlediska rozumu a dobra, a zármutkem druhého, který se mu jeví jako výsledek psychického determinismu. Snaží se proto odloučit svobodu od zármutku tak, jako odlučujeme od sebe dvě složky nějakého chemického výrobku. A jenom proto, že se pokouší vytřídit a oddělovat svobodu, transcenduje ji a dopouští se na ní násilí, takže z hlediska, které zaujal, nemůže pochopit tuto pravdu: svoboda sama se učinila zármutkem; usilovat proto o vymanění svobody ze zármutku znamená jednat proti svobodě samé.

To ale neznamená, že by morálka, vyjádřená heslem *laisser-faire* nebo slovem tolerance, respektovala svobodu druhého více: existují-li, vytyčují svobodě druhého faktickou mez, já sám jsem touto mezí a každý z mých projektů rýsuje tuto mez kolem druhého: láska k bližnímu, ponechávání druhému volnosti v jednání, tolerance a každý zdrženlivě neúčastný postoj jsou projektem mne samého, který angažuje mě i druhého i bez jeho svolení. Vytvořit kolem druhého prostředí tolerance znamená, že druhý bude vržen násilím do snášenlivého světa. To však vede k tomu, že druhého zbavujeme svobodných možností smělého odporu, houževnatosti a sebeprosazení, jež by mohl rozvíjet ve světě nesnášenlivosti. Ještě názorněji je to patrné u problémů spjatých s výchovou: přísná výchova zachází s dítětem jako s prostředkem, protože se je snaží silou podrobit hodnotám, jež neuznává. Liberální výchova sice postupuje jinak, avšak i ona stanovila *a priori* zásady a hodnoty, podle nichž se bude s dítětem zacházet, přesvědčování a vlídné zacházení je nátlak. Respekt před svobodou druhého je proto plané slovo: i kdybychom byli schopni si předsevzít, že budeme respektovat tuto svobodu, každý náš postoj, který vůči druhému zaujmeme, znásilní svobodu, o níž tvrdíme, že si jí vážíme. Ani naprostá lhostejnost vůči druhému, již můžeme nazvat krajním postojem, není žádným řešením: vždy jsme již vrženi do světa vůči druhým, naše vynoření je svobodným omezením jejich svobody, a na této původní situaci nemůže nic změnit ani sebevražda; ať už jsou naše činy jakékoli, není pochyb o tom, že je uskutečňujeme ve světě, kde už je druhý a kde já jsem ve vztahu k druhému nadbytečný.

Zdá se, že pojmy viny a hříchu mají původ právě v této zvláštní situaci. Vinen jsem vůči druhému. Vinen jsem především tehdy, když pod jeho pohledem zakouším své odcizení a svou nahotu jako ztrátu, s níž se musím smířit; to je smysl proslulých slov Písma: „Poznali, že jsou nazí!“ Vinen jsem dále tehdy, když zase já pozoruji druhého a v důsledku svého sebestvrzování vytvářím z druhého předmět a prostředek: takto k němu přistupuje odcizení, jež musí vzít na sebe. Prvotní hřích je proto můj příchod na svět, v němž už je druhý, a ať jsou mé pozdější vztahy k druhému jakékoli, vždy to budou jen variace původního tématu mé viny.

Tuto mou vinu provází bezmocnost, jež je však toho rázu, že mě nedokáže zbavit mé viny. Cokoli podniknu ve prospěch svobody dru-

hého, mé úsilí vyústí, jak jsme již viděli, nakonec k tomu, že s druhým nakládám jako s prostředkem a že jeho svobodu kladu jako transcendovanou transcendenci; ale ať na druhé straně disponuji všemožnými prostředky nátlaku, nedokážu se zmocnit druhého jinak než jako předmětu. Jsem pouze schopen zjednat jeho svobodě příležitost, aby se projevila, aniž jsem s to jakkoli tuto svobodu zvětšit, omezit, usměrnit nebo se jí zmocnit. Vůči druhému jsem proto vinen už svým bytím, protože příchod mého bytí na svět vybavuje druhého nezávisle na jeho vůli novou dimenzí bytí, avšak já sám nejsem na druhé straně schopen ze svého provinění těžit ani je napravit.

Bytí pro sebe, které prožilo své různé proměny a stalo se historickým kusem dějin, může se rozhodnout – když si plně uvědomilo marnost všech svých dosavadních snah –, že bude usilovat o smrt druhého. Tomuto svobodnému odhodlání se říká nenávist. Zahnuje zásadní rezignaci: bytí pro sebe se vzdává nároku na uskutečnění jednoty s druhým a nechce druhého použít za prostředek k opětovnému získání svého bytí o sobě. Chce jen znovu uchopit svou neomezenou faktickou svobodu, aby se zbavilo svého neuchopitelného bytí předmětem pro druhého a aby zrušilo svou dimenzi odcizení. Je to tedy totéž, co projekt realizace světa, v němž druhý neexistuje. Bytí pro sebe, jež nenávidí, je srozuměno s tím, že zůstane jen bytím pro sebe, dává přednost být jen svobodným nicováním svého bytí, necelistvou celistvostí, stíháním, jež si samo vytyčuje cíle, protože už bylo různými zkušenostmi poučeno, že nedokáže pro své účely použít svého bytí pro druhé. Kdo nenávidí, nechce už nikdy být předmětem; jeho nenávist se jeví jako absolutní stvrzení svobody bytí pro sebe vůči druhému. Nenávist proto nesnižuje nenáviděný předmět: přenáší konflikt na jeho pravou půdu: co u druhého nenávidím, není jeho vzezření, zvrácenost nebo zvláštní způsob jednání. Je to fakt, že vůbec existuje jako transcendovaná transcendence. Každá nenávist proto obsahuje uznání svobody druhého. Toto uznání však je abstraktní a negativní: nenávist zná druhého jen jako předmět a k němu míří. Usiluje o zničení tohoto předmětu, aby zároveň potlačila i transcendenci, jež je s ním nerozlučně spjata. Tuto transcendenci jen tušíme jako něco, co je vně a nedosažitelné, jako ustavičnou možnost odcizení nenávidějícího bytí pro sebe. Není tedy nikdy uchopena sama pro sebe: ani to není možné, nemá-li se stát předmětem. Zakoušíme ji jako stále unikající rys druhého jakožto předmětu,

jako jeden aspekt jeho nejpřístupnějších empirických kvalit, který „není dán“ a postrádá charakter „faktu“, jako ustavičné připomínání, že „problém je vlastně jinde“. Nenávist je realizována *prostřednictvím* odhaleného psychična, avšak není nenávistí k tomuto psychičnu samému. Je proto zcela lhostejné, nenávidíme-li transcendenci druhého prostřednictvím toho, co empiricky nazýváme jeho neřestmi nebo ctnostmi. Nenávidím právě celou psychickou totalitu, pokud mě odkazuje k transcendenci druhého: nikdy se nesnižuji k tomu, abych nenáviděl jen určitou konkrétní objektivní kvalitu. V tom se liší nenávist od zošklivění. Nenávist se proto nemusí zrodit v souvislosti s nějakým příkořím, které jsem zakusil, nýbrž může naopak vzniknout, i kde by se plným právem dalo očekávat uznání: může totiž vzejít i z dobrého skutku. Podnětem k vyvolání nenávisti je prostě jednání druhého, jímž jsem byl uvržen do stavu, v němž *snáším* jeho svobodu. Jednání druhého samo o sobě je pokořující: konkrétně vyjevuje mé prostředně zpředmětnění vůči svobodě druhého. Toto odhalení se vzápětí znejasňuje, propadá se do minulosti a stává nepřehledným, ale zůstává mi pocit, že „je zde něco“, co musím zničit, mám-li se osvobodit. Uznání nemá ostatně právě z toho důvodu daleko od nenávisti: být vděčen za dobrodiní, znamená uznávat, že druhý je zcela svobodný, když jedná tak, jak jednal. Nepřiměl ho k tomu žádný nátlak ani povinnost. Je plně odpovědný za svůj čin a za hodnoty, jež byly vodítkem jeho provedení. Já sám jsem byl jen záminkou, látkou, ve které se jeho jednání uskutečňovalo. Na základě tohoto uznání se může bytí pro sebe rozhodnout k projektu lásky nebo nenávisti, avšak už nemůže druhého ignorovat.

Druhý důsledek našeho zkoumání je ten, že nenávist je nenávistí ke všem jiným v nenávisti k jedinému člověku. Usiluji-li o smrt druhého, chci se tím symbolicky zmocnit všeobecného principu existence druhého. Druhý, jehož nenávidím, představuje fakticky všechny druhé. Můj záměr odstranit druhého je záměrem odstranit druhé vůbec, a tím znovu získat svou nesubstanciální svobodu bytí pro sebe. Nenávist obsahuje pochopení proto, že moje dimenze odcizeného bytí je *reálným* zotročením, za něž vděčím druhým. Usiluji proto o likvidaci tohoto zotročení. Nenávist je *černým* citem, který míří k odstranění druhého a již jako projekt je vědomě zaměřen proti nesusouhlasu druhých. Neschvaluji nenávist druhého vůči druhému, která mě znepokojuje, a snažím se ji proto odstranit, ačkoli já sám ne-

jsem jejím bezprostředním cílem. Vím totiž, že se mě nějak dotýká a že se uskutečňuje proti mně. A fakticky se mě nesnaží zničit tak, že by mě chtěla odstranit, ale tak, že vyžaduje můj zásadní nesouhlas, abych ji nechal na pokoji. Návist požaduje, aby byla nenáviděna potud, pokud nenávidět návist je stejně jako znepokojující uznáním svobody toho, kdo nenávidí.

Avšak i návist je svého druhu nezdarem. Její původní projekt totiž směřuje k potlačení jiných vědomí. Byť by návist dokázala zničit druhého v přítomném okamžiku, nedokázala by zařadit, aby druhý nebyl existoval v minulosti. Destrukce druhého musí navíc obsahovat výslovné uznání, že druhý *existoval*, má-li být prožívána jako triumf návisti. Přejde-li mé bytí pro druhé do minulosti, stane se nezměnitelnou dimenzí mne samého. Stane se tím, čím jsem jako bytí měl být. Nedokážu se proto od něho odpoutat. Lze namítnout, že mu mohu uniknout alespoň na okamžik a též pro budoucnost: nedokážu to. Každá bytost, která už jednou byla pro druhé, je již po celý zbytek svého života kontaminována ve svém bytí, i kdyby druhí pak byli zcela odstranění, a nikdy už si nepřestane uvědomovat svůj rozměr bytí pro druhé jako setrvalou možnost svého bytí. Nikdy však nezíská nazpět to, co zcizila, ba ztratila veškerou naději nějak působit na toto zcizení a využít ho ve svůj prospěch, neboť zničený druhý s sebou odnesl klíč k tomuto odcizení do hrobu. Čím jsem byl pro druhého, ztuhlo jeho smrtí, a budu tak nezměnitelně pro celou minulost. Budu takto ztuhlý i pro přítomnost, setrvám-li ve stejném postoji, se stejnými záměry a ve stejném způsobu života, jež posuzoval druhý. Smrt druhého – stejně jako moje vlastní smrt – vytváří ze mne nezměnitelný předmět. Triumf návisti se mění v krach, jakmile se ukáže. Návist nepřináší žádnou možnost dostat se z kruhu. Představuje jen nejzazší pokus, a to pokus zoufalství. Po nezdaru tohoto pokusu nezbyvá vědomí nic jiného než se vrátit do kruhu a donekonečna přecházet od jednoho z těchto základních postojů k druhému.⁵⁷

⁵⁷ Naše úvahy nevyklučují možnost morálky, vykoupení a spásy. K této morálce však lze dojít až na konci radikální konverze, o níž zde nemůžeme mluvit.

III

Spolubytí (Mit-sein) a „my“

Proti našim úvahám nepochybně padne námitka, že jsou neúplné, protože nevyhrazují žádné místo jistým konkrétním zkušenostem, v nichž odhalujeme, že nejsme s druhým v konfliktu, nýbrž jsme s ním pospolu. Je pravda, že velmi často říkáme *my*. Sama existence a samo používání tohoto gramatického tvaru odkazují nutně k reálnému zážitku *Mit-sein*. *My* může být subjektem a v této formě je rovnocenné s plurálem *já*. Paralelismus gramatiky a myšlení je v četných případech zajisté víc než pochybný; možná by bylo třeba podrobit tuto otázku od základu revizi a zkoumat vztah řeči a myšlení zcela jinou formu. Je rovněž pravda, že subjekt *my* se zdá nepředstavitelný, nevztahuje-li se alespoň myšlenkově k mnohosti subjektů, kteří si současně a vzájemně uvědomují jedny druhé jako subjektivity, to jest jako transcendentující transcendence a jako transcendované transcendence. Nemá-li slovo *my* být pouhý *flatus vocis*, pak označuje pojem, který shrnuje nekonečnou rozmanitost možných zkušeností. Tyto zkušenosti se *a priori* jeví v rozporu se zkušeností mého bytí-objektu pro druhé nebo se zkušeností bytí druhého objektu pro mne. V subjektu *my* není nikdo předmětem. *My* zahrnuje mnohost subjektivit, které se navzájem uznávají jako subjektivity. Toto uznání není ovšem předmětem výslovné diskuse: výslovně se totiž klade pouze společné jednání nebo předmět společného vnímání. *My* klademe odpor, *my* přecházíme do útoku, *my* odsuzujeme viníka, *my* pozorujeme tu či onu podívanou. Uznání subjektivit je tedy analogické uznání non-thetického vědomí skrze toto vědomí samo; lépe řečeno, musí k němu docházet vždy jakoby napříč skrze non-thetické vědomí, jehož thetickým (kladeným) objektem je ta či ona podívaná ve světě. Nejlepším příkladem tohoto *my* může být tedy divák sledující divadelní představení, jehož vědomí spočívá v tom, že chápe imaginární výjev, předvídá události skrze anticipační schémata, vykládá imaginární bytosti jako hrdinu, zrádce, zajatce atd., a jenž právě v okamžiku, kdy si je vědom této podívané, se non-theticky klade jako vědomí o tom, že je spolu-účasten jakožto divák tomuto představení spolu s jinými. Každý zná onu neurčitou tíseň, jež nás svírá v poloprázdném sále, nebo naopak nadšení, jež se rozpoutává a zesiluje v plném sále nadšených diváků. Nelze ostatně

pochybovat o tom, že zážitek nás samých jako subjektů se může projevít za všech okolností. Sedím v kavárně na terase, pozoruji jiné návštěvníky a vím, že jsem též pozorován. Je to nejbánálnější případ konfliktu s druhým, konfliktu bytí-předmětu druhého pro mne s mým bytím-předmětem pro druhého. Najednou však na ulici dojde k menší nehodě mezi dodávkovou tříkolkou a taxíkem. Přímo v okamžiku, kdy se měním v diváka nehody, zakouším sebe sama jako non-theticky začleněného do *my*. Dřívější rivality a lehčí konflikty zmizely a zážitky individuálních vědomí, jež dodávají látku pro *my*, jsou u všech návštěvníků kavárny stejné: *my* pozorujeme nehodu, *my* zaujímáme stanovisko. To je onen „unanimismus“, který chtěl Jules Romains vylíčit v knize *La vie unanime* anebo *Vin blanc de la Vilette*. Dostáváme se tedy znovu k Heideggerovu *Mit-sein*. Nebyla naše kritika Heideggera ve třetí části zbytečná?⁵⁸

Chceme zde jen poznamenat, že jsme ani nepomysleli na to, abychom uváděli v pochybnost zkušenost *my*. Chtěli jsme pouze ukázat, že tato zkušenost nemůže být základem našeho vědomí o druhých. Je totiž zcela jasné, že tato zkušenost nemůže tvořit ontologickou strukturu lidské reality: dokázali jsme, že existence vědomí uprostřed druhých je od samého počátku metafyzický a kontingentní fakt. Ostatně je jasné i to, že *my* není žádné intersubjektivní vědomí ani nové bytí překonávající a obsahující jako syntetický celek své části podle kolektivního vědomí sociologů. *My* je zakoušeno zvláštním vědomím; není třeba, aby všichni hosté na terase si byli vědomi, že jsou *my*, k tomu, abych já prožíval sebe sama tak, jak jsem spolu s jinými angažován v *my*. Každý dobře zná banální obrat každodenního hovoru: „*My* jsme velmi spokojeni.“ „Kdepak, můj milý, mluvte jen za sebe!“ Chce se tím říci, že v *my* existují odchýlená vědomí, jež jsou přesto normálními individuálními vědomími. Má-li si vědomí uvědomit, že je obsaženo v *my*, pak je nutné, aby jiná individuální vědomí, vstupující do pospolitosti s ním, byla mu již předem dána nějak jinak: buď jakožto transcendující nebo transcendované transcendence. *My* je specifická zkušenost, k níž dochází ve zvláštních případech na základě bytí pro druhého vůbec. *Bytí pro druhého* předchází a zakládá *bytí s druhým*.

⁵⁸ Třetí část, 1. kapitola.

Filosof, který hodlá zkoumat *my*, musí být obezřetný a ujasnit si, o čem mluví. Neexistuje totiž jen *my* jako subjekt: gramatika říká, že existuje ještě i *my* jako předmět. Není těžké pochopit, že nejde o tutéž ontologickou rovinu, řekneme-li: „*My* je pozorujeme,“ na rozdíl od toho, řekneme-li: „Oni nás pozorují.“ Nejde tu tedy o subjektivitu jakožto subjektivitu. Ve větě „oni mě pozorují“ chci naznačit, že mám pocit, kterým zakouším sebe jako předmět pro druhé, jako odcizené já, jako transcendovanou transcendenci. Má-li však věta „oni nás pozorují“ naznačovat reálnou zkušenost, pak je třeba v této zkušenosti mít pocit, že jsem s druhými spjat v pospolitosti transcendovaných transcendencí jednotlivých odcizených *já*. *My* se zde vztahuje ke zkušenosti pospolu jsoucích objektů. Existují proto dvě zcela radikálně odlišné formy prožitku *my*, jež přesně odpovídají „pozorujícímu bytí“ a „pozorovanému bytí“, těmto základním vztahům vědomí k druhému. Prozkoumejme nyní obě tyto formy.

A) *My* jako předmět

Začneme zkoumáním druhým z těchto prožitků: je srozumitelnější a možná nás přivede i k první formě. Je třeba říci, že *my*-předmět nás vrhá do světa, zakoušíme jej prostřednictvím studu jako pospolitě odcizení. Hezká vyšňořená žena navštíví trestaneckou loď, vidí špinavé hadry, těžkou dřinu a bídu galejníků a trestanci se dusí hněvem a studem. Zakoušejí společný stud společného odcizení. Jak se lze prožívat ve společenství s druhými jako předmět? Abychom na to mohli odpovědět, musíme se vrátit k základním charakteristickým rysům našeho bytí pro druhého.

Doposud jsme se zabývali jednoduchým případem, kdy jsem sám vůči druhému. V tomto případě já pozoruji druhého nebo druhý pozoruje mě, snažím se transcendovat jeho transcendenci nebo zakouším, jak druhý transcenduje mou transcendenci, a cítím, že moje možnosti jsou již jen mrtvými možnostmi. Oba tvoříme *pár* a jeden ve vztahu k druhému jsme v *situaci*. Tato situace má však objektivní existenci jen pro jednoho nebo pro druhého. Náš vzájemný vztah totiž nemá rub. Při našem popisu jsme nepřihlíželi k faktu, že můj vztah k druhému se objevuje na nekonečném pozadí *mého* a *jeho* vztahu ke všem druhým. To jest ke kvazi-celistvosti všech vědomí: Můj vztah k *tomuto* druhému, který jsem před chvílí považoval za základ svého bytí pro druhé, mohu v důsledku tohoto faktu a podle

daných motivů zakoušet jako *předmět pro druhé*. Stejně tak může zakoušet druhý svůj vztah ke mně. Projeví se to zcela jasně, když se objeví *třetí*. Dejme tomu, že mě druhý pozoruje. V tom okamžiku mám pocit, že jsem cele *odcizen* a považuji se za odcizeného. Objeví se *třetí*. Pohlédne-li na mne prožívám vespolečně a skrze své odcizení všechny tyto druhé jako „oni druzí“ (subjekty). A „oni“, které takto prožíváme, jsou již „ono se“. Nemění se tím nic na faktu, že jsem již pozorován, a *třetí* ani neprohlubuje mou prvotní odcizenost. Pohlédne-li však *třetí* na druhého, který mě pozoruje, je celý problém složitější. Mohou totiž uchopit *třetího* nepřímo prostřednictvím druhého, který se mění v pozorovaného druhého. Transcendence *třetího* tak transcenduje transcendenci, jež mě transcenduje, a tím ji oslabuje. Vytvoří se zde metastabilní stav, který se vzápětí rozpadne, a to buď tím, že se připojím k *třetímu*, takže se druhý změní v náš předmět – a potom zakouším *my* jakožto subjekt, jak jsme o něm již mluvili –, anebo pohlédnu na *třetího* a transcenduji jeho transcendenci, která transcenduje druhého. Potom se *třetí* mění v předmět mého mikrosvěta, jeho možnosti se stávají mrtvými možnostmi a nedokáže mě vyprostit z druhého, ačkoli pozoruje druhého, který se na mne dívá. Vzniká tak nejednoznačná a neurčitá situace, neboť já jsem předmětem pro druhého, který je předmětem pro *třetího*, jenž je předmětem pro mne. Strukturu této situace může propůjčit jedině svoboda, která zdůrazní jeden nebo druhý z obou těchto vztahů.

Je ale rovněž možné, že *třetí* pozoruje druhého, *kteřího pozoruji*. Mohu v tom případě pozorovat oba současně, a odzbrojit tak pohled *třetího*. *Třetí* a druhý se mi proto jeví jako objekty (oni). Mohu rovněž na druhém uchopit pohled *třetího*, když na něm a na jeho chování poznávám, že se cítí pozorován *třetí*, aniž já *třetího* vidím. Na druhém a s *ohledem na druhého* zakouším pak transcendující transcendenci *třetího*. Zakouším ji jako radikální a absolutní odcizení druhého, který uniká z mého světa, už mi nepatří, ale je předmětem pro jinou transcendenci. Neztrácí tedy svůj charakter předmětu, ale stává se dvojnásobným: neuniká mi svou vlastní transcendenci, nýbrž prostřednictvím transcendence *třetího*. Ať už jsem schopen uchopit na něm a z něho v dané chvíli cokoli, je stále *jiný*; je tolikrát jiný, kolik je druhých, kteří jej mohou myslet a vnímat. Druhého se mohu znovu zmocnit jen tím, že vrhnu svůj pohled na *třetího* a že ho proměním v předmět. To ale na jedné straně není možné vždy a na straně

druhé *třetí* může být rovněž pozorován *třetí* a být do nekonečna druhým, kterého nevidím. Plyne z toho základní nestálost druhého jako předmětu a nekonečné úsilí vědomí, aby se opět zmocňovalo tohoto zpředmětnění. Je to důvod, jak už jsme viděli, proč se milenci izolují. Mohu se cítit, jako bych byl pozorován *třetí* v okamžiku, kdy pozoruji druhého. Zakouším tak non-theticky své odcizení v okamžiku, kdy kladu odcizení druhého. Svě možnosti použít druhého jako prostředku prožívám proto jako v mrtvé možnosti a moje transcendence, chystající se transcendovat druhého k mým vlastním cílům, se propadá znovu do transcendované transcendence. Pouštím kořist ze svých rukou. Druhý se proto sice nestává subjektem, ale já se už nepovažuji za kvalifikovaného pro jeho zpředmětnění. Stává se neutrem, něčím, co je prostě zde, a s čím nemám žádné záměry. Dochází k tomu například, když mě někdo překvapí, když biji a pokořuji slabého člověka. *Třetí* mě svým příchodem „srazil“. Slabocha už nemohu ani bít, ani pokořovat, je už jen pouhou existencí a nelze o něm říci, že je „slabochem“. Stane-li se jím znovu, bude to prostřednictvím *třetího*, *od něhož se dozvím*, že to *byl* slaboch, protože *třetí* mu propůjčí charakter slabocha v mých očích. („Nestydíš se rvát se s takovým slabochem?“) Jeho „slabost“ již není součástí *mého* světa, nýbrž světa, v němž já i slaboch jsme pro *třetího*.

To nás konečně přivádí k případu, který nás zajímá: jsem zapojen do konfliktu s druhým. Objeví se *třetí* a oba nás obsáhne svým pohledem. Zakouším korelativně své odcizení i své zpředmětnění. Pro druhého jsem venku jako předmět uprostřed světa, který není „mým“ světem. Druhý, kterého jsem pozoroval nebo který pozoroval mě, však prochází stejnou proměnou, a já odhaluji tuto modifikaci druhého současně s proměnou, kterou zakouším já sám. Druhý je předmětem uprostřed světa, který je světem *třetího*. Toto zpředmětnění ovšem není jednoduchou modifikací jeho bytí, které by bylo paralelní s tou, které podléhám já sám: obě zpředmětnění postihují mě i druhého v globální modifikaci situace, v níž jsem a v níž se nachází druhý. Předtím, než se objevil pohled *třetího*, byla zde situace vymezená možnostmi druhého, v níž jsem já vystupoval jako prostředek, a pak obrácená situace určená mými vlastními možnostmi a obsahující druhého. Každá z těchto situací byla smrtí druhého, a uvědomit si jednu bylo možné jen zpředmětněním druhého. Objeví-li se však *třetí*, zakouším, že mé možnosti jsou odcizené, a současně odhaluji,

že možnosti druhého jsou mrtvé. Situace tím ovšem nemizí, nýbrž jen uniká mimo můj svět a mimo svět druhého a objektivní formou se konstituuje uprostřed světa třetího: ve světě třetího je tato situace viděna, posuzována, transcendována a využívána, ale současně dochází k nivelizaci obou opačných situací, mezi nimiž už není přednostní struktury, která by směřovala ode mne k druhému, nebo obráceně od druhého ke mně, neboť naše obě možnosti jsou *pro třetího* možnostmi mrtvými. Ve světě třetího najednou zakouším existenci situace v objektivní formě, v níž druhý i já vystupujeme jako *rovnocenné a solidární* struktury. V této objektivní situaci se nevynořuje konflikt jako svobodný projev našich transcendencí, nýbrž je konstatován a transcendován třetím jako faktická danost, jež nás definuje a navzájem spojuje. Druhý má možnost mě udeřit a já mám možnost se bránit, ale tyto možnosti nevylučují jedna druhou, nýbrž se doplňují, vyplývají jedna z druhé a jsou jedna v druhé pro třetího obsaženy jako zmrazené možnosti, a to právě nen-theticky zakouším, avšak nepoznávám. Zakouším bytí ve vnějšku, v němž spolu s druhým tvořím nerozlučný a objektivní celek, celek, v němž se původně neodlišuji od druhého, nýbrž který tvořím shodně a ruku v ruce s druhým. A pokud akceptuji (v principu) své bytí ve vnějšku pro třetího, musím ovšem akceptovat i bytí ve vnějšku druhého; akceptuji tedy společenství ekvivalence, skrze které existují jakožto angažován ve formě, kterou vytvářím spolu s druhým. Stručně řečeno: akceptuji sebe jako angažovaného ve vnějšku s druhým a přijímám druhého, který je *vně* angažován se mnou. Zásadním převzetím tohoto angažování, jež nesu před sebou, aniž ho uchopuji, je svobodným uznáním odpovědnosti, zahrnující odpovědnost druhého, a zážitkem *nás jako předmětu*. Objekt *my* není tedy nikdy poznán v tom smyslu, v němž nám například reflexe dává poznat naše *já*; a není nikdy pocíťován v tom smyslu, v němž nám pocit ukazuje nějaký předmět jakožto protivný, nenáviděný, zneklidňující atd. A není ani jednoduše zakoušen, protože zakoušena je čistá situace solidárnosti s druhým. *My* jakožto předmět se odkrývá pouze mým převzetím této situace, to jest na základě oné nutnosti, kterou jsem, totiž nutnosti převzít uvnitř mě přejímající svobody *rovněž* druhého, a to díky vnitřní vzájemnosti této situace. Mohu říci, není-li přítomen třetí: „Zápasím s druhým.“ Ale jakmile se třetí objeví, tedy jakmile se možnosti druhého i moje vlastní možnosti stanou nivelizovanými a mrtvými, vztah se stává

vzájemným a jsem nucen zakoušet to, že „zápasíme spolu“. Formulace „já zápasím s druhým a druhý zápasí se mnou“ by totiž byla naprosto nedostatečná: zápasím s ním, protože on zápasí se mnou a naopak; projekt zápasu uzrál v jeho duchu stejně jako v mém a pro třetího se sjednocuje do projektu jediného, společného oběma těmito předmětům „oni“, protože je zahrnuje do svého pohledu a tvoří sjednocující syntézu těchto „oni“. Musíme tedy převzít sebe sama jakožto uchopený třetím, tedy jako integrální součást „oni“. A z tohoto „oni“, které přejímá subjektiva jako svůj smysl pro druhého, se stává *my*. Reflexivní vědomí nedokáže toto *my* uchopit. Jeho vyjevení naopak spadá vjedno s rozkladem tohoto *my*; bytí pro sebe se odděluje a staví svou ipseitu proti těm druhým. Přínáležítost k objektu *my* je totiž původně pocíťována jako ještě radikálnější odcizení bytí pro sebe, neboť bytí pro sebe je nejen nuceno převzít to, čím je pro jiné, ale i celistvost, kterou není, jakkoli je její integrální součástí. *My* je proto ostrým zážitkem lidského údělu, objektivně zjistitelného jako fakt, že člověk je angažován mezi druhými. Ačkoli zakoušíme *my* jako předmět v souvislosti s konkrétní solidaritou (zastydím se právě proto, že jsme byli přistiženi při rvačce), přesto *my*-předmět svým významem překonává specifickou solidaritu a zvláštní okolnosti, za nichž byl pocíťen, a zahrnuje mě jako předmět do lidské celistvosti, chápané rovněž jako předmět (bez čistého vědomí třetího). Odpovídá tedy prožitku pokoření nebo bezmoci: uvědomím-li si, že spolu s jinými tvořím *my*, cítím, že jsem vpleten do bezpočtu cizích existencí, že jsem radikálně a bezvýhodně odcizen.

Některé situace jakoby lépe než jiné podněcovaly prožitek *my*. Zejména společná práce: zpracovává-li více osob týž výrobek a objeví-li se vůči nim třetí, pak sám smysl vyráběného objektu poukazuje k pracujícím kolektivu pojatému jako *my*. Můj výkon, požadovaný montáží výrobku, má smysl, jen když mu předcházela určitý výkon mého spolupracovníka a bude dovršen dalším pracovníkem. Forma *my* je tak snáze dostupná, protože k dělníkům jakožto objektu *my* poukazuje to, co si žádá předmět sám a jeho možnosti jako koeficient jeho rezistence. Zakoušíme tedy sebe samé jakožto shrnuté v *my*, a to skrze materiální předmět, jenž „má být vytvořen“. Materialita tak zpečetuje naše solidární společenství a *my* se sami sobě jevíme jako prostředek a technická dispozice prostředků, z nichž každému vymezuje jeho místo určitý účel. Jestliže se ale určité situace empiricky

jeví jako vhodnější k tomu, aby se v nich ukázalo *my*, nesmíme proto zapomínat na to, že každá lidská situace, jež je vždy situací mezi druhými, je prožívána jako *my*, jakmile se objeví třetí. Kráčím-li po ulici za chodcem, kterému vidím jen na záda, mám s ním opravdu jen minimální technické a praktické vztahy. Stačí však, aby se objevil třetí, aby na mě pohlédl, aby pohlédl na chodník a na *druhého*, a už se cítím s druhým spjat solidárním poutem *my*: kráčíme jeden za druhým jednoho červencového rána Blometovou ulicí. Existuje vždycky nějaké hledisko, z něhož něčí pohled může spojit rozdílná bytí pro sebe do společného *my*. Není však nutné, aby něčí konkrétní pohled nás proklál a zpředmětnil tak, že jsme zvnějšku integrováni do společného *my*, vždyť pohled je přece jen konkrétním projevem základního faktu mé existence pro druhé, a já mám pocit, že existuji pro druhé nezávisle na tom, vynoří-li se něčí pohled. Aby se určitá mnohost lidí prožívala jako *my*, k tomu stačí existence necelistvé celistvosti „lidství“, a to ve vztahu k celku či části zbývajících lidí, kteří jsou osobně přítomni, nebo jsou sice nepřítomni, ale jde o reálné lidi. V přítomnosti nebo nepřítomnosti třetích se proto mohu považovat buď za čistou ipseitu, za osamělého jedince, nebo za integrující část celku *my*. Dostáváme se tak ke specifickým druhům *my*, zvláště k tomu, který nazýváme „třídním vědomím“. Třídní vědomí je zjevně převzetí zvláštního *my* v té kolektivní situaci, která je ostřeji strukturována než obvykle. Nejde nám tu o bližší definice této situace, protože nás zde zajímá jen povaha tohoto *my* a jeho převzetí. Je-li společnost svou hospodářskou a politickou strukturou rozdělena na utlačující a utlačené třídy, pak situace utlačujících tříd skýtá utlačeným třídám obraz stálého třetího, který je pozoruje a transcenduje svou svobodou. Utlačenou kolektivitu nemění ve třídu tvrdá práce, nízká životní úroveň nebo prožitá strážně; solidarita práce by totiž mohla jakožto subjekt *my* vytvořit pracovní kolektiv, pokud se tento kolektiv – bez ohledu na koeficient rezistence řečí – zakouší jakožto transcendentující objekty uvnitř světa ke svým vlastním účelům: životní úroveň je zcela relativní a je posuzována různě podle konkrétních okolností (a může ve světle společného ideálu být *snášena, přijímána* nebo požadována); podstoupené strasti, posuzujeme-li je samy o sobě, mohou spíše trpící osoby oddělovat, než je sjednocovat, takže jsou obvykle zdrojem konfliktu. A konečně pouhé srovnání tvrdého života utlačených a výsad utlačujících nestačí k tomu, aby u utla-

čených vytvořilo třídní uvědomění; může nanejvýš vyvolat individuální žárlivost nebo zoufalství jedinců; nemá možnost sjednocovat a nepřiměje všechny jedince, aby převzal i toto sjednocování. Soubor těchto znaků, pokud tvoří životní podmínky utlačované třídy, však není jednoduše snášen nebo přijímán. Rovněž by však bylo mylné tvrdit, že utlačovaná třída chápe soubor svých životních *podmínek* od samého začátku jako podmínky, které jí *vnutila* třída utlačujících. K vybudování a rozšíření *teorie* útlaku je naopak třeba mnoho času a úsilí. Tato teorie bude mít ostatně jen *explikativní* hodnotu. Základním a primárním faktem zůstává, že příslušník utlačované kolektivity je jako jedinec angažován v základních konfliktech s jinými příslušníky této kolektivity (v konfliktech lásky, nenávisti, zájmových rivalit atd.) a zakouší svůj úděl i úděl ostatních příslušníků své kolektivity jako někdo, kdo je pozorován a posuzován individuálními vědomími, která mu unikají. „Pán“, „feudál“, „měšťan“ nebo „kapitalista“ se jeví nejen jako mocní a kteří přikazují, nýbrž i – a především – jako třetí, tj. jako ti, kdo jsou mimo utlačovanou pospolitost a *pro něž* tato pospolitost existuje. Realita utlačené třídy existuje proto *pro tyto třetí a v jejich svobodě*. Rodí se skrze jejich pohled. Na nich a skrze ně se odhaluje identita mé situace stejně jako situace ostatních utlačených; pro ně existuji v situaci, která je organizována spolu s druhými, takže moje možnosti jako mrtvé možnosti jsou přísně rovnocenné s možnostmi jiných; pro ně jsem dělník a pod jejich pohledem cítím, že jsem jedním mezi ostatními. Znamená to, že *my* anebo „třídu“ odhaluji vně, tam, kde jsem začleněn, a to v pohledu třetího; říkám-li tedy *my*, přejímám toto kolektivní odcizení. Privilegia „třetího“ a „naše“ břemena, stejně jako „naše“ bída mají z tohoto hlediska zprvu jen hodnotu významu, neboť označují nezávislost třetího ve vztahu k nám: zvýrazňují naše odcizení; protože je *snášíme* stejně jako například namáhavou práci, *trpíme* únavou; skrze toto trpění zakouším své bytí pozorovaným jako věci angažované v celistvosti věcí. Na základě tohoto trpění a této bídy jsem kolektivně uchopen spolu s druhými třetím, to jest, jsem takto uchopen na základě nepřízně světa, fakticity svých životních podmínek. Nezávisle na protivenství světa bych bez třetího měl dojem, že jsem triumfující transcendencí, avšak objeví-li se třetí, prožívám „nás“ úděl z pozice věcí a jako věci přemožené světem. Utlačená třída nachází proto svou třídní jednotu v poznání, které o ní získává třída utlačovatelů,

a třídní uvědomění u utlačovaného odpovídá tomu, jak ve studu přejímáme předmět-my. V další kapitole uvidíme, čím se „třídní vědomí“ může stát u příslušníka utlačovatelské třídy. Zde, jak to ostatně ukazuje i zvolený příklad, nás především zajímá to, že prožitek „nás“ jako předmětu předpokládá prožitek bytí pro jiného, jehož je pouze složitějším způsobem. Obsahuje v sobě ostatně rozkladnou sílu, protože se prožívá prostřednictvím studu a *my* se hroutí, jakmile bytí pro sebe uplatňuje svou ipseitu vůči třetímu a samo na něj pohlíží. Toto individuální prosazování ipseity je ostatně jen jedním z možných způsobů, jak potlačit *my*-předmět. Přijetí *my* v některých ostře strukturovaných případech, například v třídním uvědomění, neobsahuje v sobě projekt už jen vymanění se z *my* individuálním uchopením ipseity, nýbrž vymanění celého *my* zpředmětněním, jakmile je proměněno v *my*-subjekt. V podstatě zde jde o variantu již popsaného projektu proměny pozorujícího v pozorovaného, o běžný přechod jednoho ze dvou základních postojů bytí pro druhé k druhému. Utlačovaná třída se totiž může prosadit jako subjekt *my* jen ve vztahu k utlačovatelské třídě a na její útraty tím, že ji rovněž promění ve třídu předmětů „oni“. Ve třídě objektivně angažovaná *osoba* usiluje o to, aby celou třídu strhla k zvratu poměrů svým projektem a v jeho smyslu. Zážitek *nás* jako objektů poukazuje proto k zážitku *nás* jakožto subjektů, stejně jako zážitek mého zpředmětnění pro druhého poukazuje k prožitku, že druhý je objektem pro mne. V tom, co se nazývá „psychologií davu“, se obdobně setkáváme s „kolektivním horováním“ (boulangismem apod.), jež je osobitou formou lásky: osoba, která říká *my*, přejímá uprostřed masy původní projekt lásky, avšak nezaměřuje ho už k vlastním cílům, nýbrž obětuje svou svobodu a požaduje po třetím, aby zachránil celou kolektivitu v samém jejím zpředmětnění. Zklamaná láska zde vede k masochismu, jak již o tom byla řeč. Pozorujeme to v tom případě, kdy se kolektivita žene do otroctví a požaduje, aby s *ní* bylo nakládáno jako s objektem. Jde zde rovněž o četné individuální projekty lidí v davu: dav byl konstituován *jako dav* pohledem šéfa nebo řečníka; jeho jednota je jednotou objektu, kterou každý může číst v pohledu třetího, jenž ovládá dav, ale každý člen se proto snaží ztratit se v této objektivitě, v tomto zpředmětnění, zcela se vzdát své ipseity, aby se změnil v pouhý prostředek v rukou svého vůdce. Tento prostředek, v němž se každý člen chce rozplynout, není však čistě osobním bytím pro druhé, nýbrž je

to dav jako zpředmětněná celistvost. Hrůzná materialita davu a jeho hluboká realita (jakkoli jen zakoušená) fascinuje každého člena, toužícího po tom, aby ho pohled vůdce ponořil do davu-prostředku!⁵⁹

V těchto různých případech, jak jsme viděli, se *my* jakožto předmět ustavuje na základě konkrétní situace, do které je pohroužena část necelistvé celistvosti „lidstva“ s vyloučením druhého. Jsme *my* teprve v očích těch druhých, chápeme se jako *my* na základě pohledu jiných. To ale znamená, že by mohl existovat abstraktní a nerealizovatelný projekt bytí pro sebe k absolutnímu zcelistvení sebe sama a všech druhých. Tato snaha o uchopení lidské celistvosti musí ale předpokládat, že vedle lidstva existuje třetí, který je od něho zásadně odlišný a v jehož očích se lidstvo zračí cele jako předmět. Tento neuskutečnitelný třetí je předmětem mezního pojmu alterity. Je to cosi, co je třetí ve vztahu ke všem možným seskupením a co v žádném případě nemůže být pospolu s žádným lidským společenstvím; je to tedy třetí, vzhledem k němuž se žádný druhý nemůže konstituovat jako třetí; je to pojem, který spadá vjedno s pojmem toho pozorujícího bytí, jež samo nikdy nemůže být pozorované, tedy spadá vjedno s ideou boha. Charakterizuje-li se ale bůh jako radikální absence, pak snaha uskutečnit lidstvo jako naše začíná stále znovu a vždy končí neúspěchem. Humanistické *my* – *my* jako objekt – tedy vyvstává před každým individuálním vědomím jako ideál, jehož nelze dosáhnout, ačkoli každý jedinec se oddává iluzi, že by ho mohl dosáhnout tím, že postupně rozšíří okruh pospolitostí, k nimž přísluší; toto humanistické *my* je stále prázdným pojmem, pouhým náznakem možného rozšíření běžného užívání *my*. Kdykoli použijeme slova *my* v tomto smyslu (vyjádření trpícího nebo hřešícího lidstva, abychom určili objektivní smysl dějin, považující člověka za objekt, který rozvíjí své možnosti), pouze naznačujeme určitý konkrétní prožitek, který zakoušíme v *přítomnosti* absolutního třetího, tj. boha. Mezní pojem lidstva (celistvosti *my* jako předmětu) a mezní pojem boha se tedy implikují navzájem a jsou souvztažné.

⁵⁹ Srv. četné případy odmítání ipseity. Bytí pro sebe se odmítá vynořit v úzkosti mimo *my*.

B) *My jako subjekt*

Svět nám ohlašuje naši příslušnost k pospolitosti-subjektu, a zvláště existenci ve světě zhotovených předmětů. Tyto předměty byly vyrobeny lidmi pro subjekt „oni“, tj. pro neindividualizovanou a nespočetnou transcendenci, která splývá s nerozlišeným pohledem, jež jsme nazvali „anonymním“, neboť pracovník, ať podřízený nebo ne, vyrábí výrobek v přítomnosti nerozlišené a nepřítomné transcendence, jež svobodné možnosti zaznamenává do vyráběného předmětu. Ať je pracující kdokoli, ve své práci zakouší své bytí jako prostředek pro druhého; není-li práce striktně zaměřena k vlastním cílům pracovníka, je určitým druhem odcizení. Odcizující transcencí zde je spotřebitel, anonymní „kdokoli“, jehož projekty pracující jen předvídá. Používám-li vyrobený předmět, setkávám se na něm se skicou vlastní transcendence: naznačuje mi gesto, které mám provést, musím ho otočit, stisknout, natáhnout nebo se o něj opřít. Jde ovšem o hypotetický imperativ, neboť mě poukazuje k cíli, který patří rovněž ke světu: *jestliže* si chci sednout, otevřít krabici apod. A tento cíl sám byl předvídan při konstituci předmětu jako cíl, který klade nějaká transcendence. Tento cíl patří nyní předmětu jako jeho nejvlastnější možnost. A platí tedy, že vyrobený předmět mi dává na vědomí mne samého jako anonymního „kohokoli“, to jest, předvádí mi obraz mé transcendence jako obraz kterékoli jiné transcendence. Usměrním-li své možnosti pomocí takto vytvořeného prostředku, zakouším, že jsem sám touto anonymní transcencí: chce-li se dojet tramvají nebo metrem ze stanice metra Trocadéro do stanice Sèvres-Babylone, musí se přestoupit ve stanici La Motte-Picquet. Toto přestupování je předvídané a vyznačeno na dopravním plánu; jestliže opravdu přestupuji ve stanici La Motte-Picquet, jsem „kdokoli“, kdo přestupuje. Odlišuji se ovšem od jiných uživatelů tramvaje nebo metra svým individuálním vzezřením, i vzdálenými cíli, které sleduji. Jenomže tyto mé nejzazší cíle jsou jedině na horizontu mého konání. Moje blízké cíle jsou však stejné jako cíle „kohokoli“, takže v tomto ohledu jsem zaměnitelný s kýmkoli z mých sousedů. V tomto smyslu ztrácíme svou reálnou individualitu, neboť projekt, jímž jsme, je nyní projektem, jímž jsou i druzí. V této chodbě metra existuje jediný a tentýž projekt, který je už dlouho vepsán v látce a do něho se slé-

vá živoucí a nerozlišená transcendence. Uskutečňuji-li sebe jako kteroukoli transcendenci v osamění, mám pouze prožitek nerozlišeného bytí (jsem-li např. sám v pokoji a otvírám konzervu vhodným otvíračem); jestliže však tato nerozlišená transcendence promítá své libovolné projekty ve spojitosti s jinými transcencemi zakoušenými jako reálné přítomnosti a rovněž zabrané do svých projektů, jež jsou totožné s mými projekty, pak uskutečňuji svůj projekt jako jeden z tisíce totožných projektů, zamýšlených stejnou nerozlišenou transcencí, a mám tedy prožitek společné transcendence zaměřené k jedinému cíli. Já sám jsem jen pomíjivou partikularizací; zapojuji se do velkého lidského proudu, který nepřetržitě protéká chodbami této stanice od doby, kdy existuje tato zastávka. K tomu je však nezbytné poznamenat následující:

1. Tento prožitek je psychologické, a nikoli ontologické povahy. Nemá totiž nic společného s opravdovým sjednocením jednotlivých bytí pro sebe, o kterých je zde řeč. Tento prožitek nevzniká z bezprostředního zakoušení jejich transcendence jako takové (jak je tomu u bytí pozorovaných), ale je spíše motivován dvojím zpředměťujícím uchopením společně transcendovaného předmětu a těl, která mě právě obklopují. Fakt, že jsem s druhými zapojen do společného rytmu, k jehož vzniku přispívám, zejména napomáhá tomu, že si sebe uvědomuji jako angažovaného v subjektu *my*. To je smysl vojenského pochodu nebo smysl rytmické práce jednotlivých čet. Je třeba poznamenat, že rytmus v těchto případech vyvěrá svobodně ze mne samého; jde totiž o projekt, který uskutečňuji svou transcencí; tento projekt syntetizuje budoucnost s přítomností a minulostí v perspektivě pravidelného opakování; já jsem tím, kdo vytváří tento rytmus, ale současně tento rytmus splývá s všeobecným pracovním nebo pochodovým rytmem konkrétní skupiny lidí, která mě obklopuje; tento rytmus dostává svůj smysl jedině na základě této skupiny, a to prožívám např. tehdy, když zjistím, že nedržím krok. Ale toto zahrnutí mého rytmu rytmem jiných uchopuji jakoby „napříč“: nepoužívám kolektivní rytmus jako prostředek, a ani ho nepozoruji, jako bych např. pozoroval tanečníky na scéně; obklopuje mě a unáší, aniž by byl pro mne *předmětem*; proto ho netranscenduji ke svým vlastním možnostem, nýbrž jen vkládám svou transcendenci do této kolektivní transcendence, a můj vlastní cíl – vykonat určitou práci nebo dojít na určité místo – je cílem „kohoko-

li“, který se neliší od vlastního cíle kolektivity. Rytmus, jemuž dávám se zrodit, se tedy rodí spolu se mnou a nepřímo jako kolektivní rytmus, je mým rytmem, jen když je jejich rytmem a naopak. Nakonec se stává naším rytmem; právě to je motiv zkušenosti *my* jako subjektu. Je to však možné jenom proto, že jsem již předem přijal společný cíl a společné prostředky a že se považuji za nerozlišenou transcendenci tím, že kladu své osobní cíle stranou a přijímám kolektivní cíle, které příslušná skupina právě sleduje. Ve zkušenosti bytí pro druhé se vynořila dimenze konkrétního a reálného bytí jako podmínka samého prožitku, ale prožitek, že jsem složkou subjektu *my*, je oproti tomu čistě psychologickou a subjektivní událostí individuálního vědomí; tato událost odpovídá vnitřní modifikaci struktury tohoto vědomí, neobjevuje se však na pozadí konkrétního ontologického vztahu k druhým, a proto nerealizuje žádné *Mit-sein*. Jde jen o to, že se nějak cítím uprostřed druhých. Na tuto zkušenost lze nepochybně pohlížet jako na symbol absolutní a metafyzické jednoty všech transcendencí; zdá se totiž, že tato jednota ruší původní konflikt jednotlivých transcendencí tím, že je konvergentně zaměřuje ke světu: ideálním subjektem *my* v tomto smyslu by bylo *my* toho lidstva, jež by se učinilo vládcem země. Zkušenost nás samých jako *my* však zůstává v oblasti individuální psychologie, a omezuje se proto na pouhý symbol žádoucí jednoty transcendencí; není to totiž nějaké reálné a nepřímé uchopení subjektivit jako takových konkrétní subjektivitou; subjektivity zůstávají mimo dosah a jsou od sebe radikálně odloučeny. Předměty a těla, jakož i materiální hmotné kanalizace mé transcendence, mi však umožňují uchopit svou transcendenci jako prodlouženou a podpíranou jinými transcendencemi, aniž bych musel vyjít ze sebe a druhí opustit sebe; přesvědčuji se, že skrze svět se stávám součástí *my*. Proto moje zkušenost subjektu *my* neimplikuje podobnou a korelativní zkušenost u druhých; z toho důvodu je proto nestálá, neboť předpokládá zvláštní organizace uprostřed světa a zároveň s těmito organizacemi mizí. Ve světě existuje mnoho formací, které ke mě poukazují jako ke *komukoli*: především všechny prostředky, spotřební předměty a konečně obytné domy s příslušnými výtahy, vodovody, s plynem a elektřinou, nemluvě o dopravních prostředcích, o obchodech apod. Každý výklad a každá vitrína mi vrací můj obraz jako nerozlišenou transcendenci. Kromě toho četné profesionální a tech-

nické vztahy mezi druhými a mnou mě rovněž ohlašují jako někoho: pro číšníka v kavárně jsem hostem, pro kontrolora lístků jsem uživatelem podzemní dráhy, a jestliže sedím na terase kavárny a v ulici dojde náhle k nehodě, pak jsem anonymním divákem této nehody a jakoby čistým pohledem, který zachycuje vnější existenci této nehody. A stejně tak i divadelní hra, které se zúčastním, nebo výstava obrazů, kterou navštívím, naznačuje anonymitu diváka. Rovněž jsem anonymní kdokoli, zkouším-li v obchodě boty, nebo když otvírám láhev vína nebo vstupuji do výtahu nebo na divadelním představení burácím smíchem. Prožitek této nerozlišené transcendence je však intimní a kontingentní událostí, která se týká jen mne samého. Některé zvláštní okolnosti, které pocházejí ze samého světa, mohou prohloubit dojem, že ve hře jsme *my*. Jde však v každém případě vždycky jen o čistě subjektivní dojem, který se týká pouze mne.

2. Zkušenost *my* jakožto subjektu nemůže být primární, nemůže být původním postojem vůči druhým, neboť naopak pro své uskutečnění předpokládá dvojí předchůdné uznání existence druhých. Především vyrobený předmět je výrobkem, jen když poukazuje k výrobcům, kteří ho vyrobili, a k pravidlům použití, která stanovili jiní. Mám-li před sebou neživou a nezpracovanou věc, jejíž způsob používání sám stanovím a které sám připisuji nové užívání (např. jestliže použiji kamene jako kladiva), mám non-thetické vědomí své osoby, své ipseity, svých vlastních cílů a své svobodné vynalézavosti. Pravidla nebo způsoby užívání vyrobených předmětů, jež mají rigidní a ideální povahu jako všechna *tabu*, mě svou esenciální strukturou uvádějí do přítomnosti druhých; a je tomu tak proto, že druhý se mnou nakládá jako s nerozlišenou transcendencí a protože já mohu realizovat sebe jako takového. Jako příklad uveďme obrovská návěští nad vchodem do nádraží nebo do čekárny, kde čteme slova „vchod“ nebo „východ“, anebo ukazatele na plakátech, které ve tvaru šipky naznačují budovu nebo určitý směr. Jsou to stále hypotetické imperativy. Formulace imperativu však prozrazuje zcela jasně druhého, který mluví a který se přímo obrací na mne. Vytištěná věta je opravdu určena *pro mne* a představuje přímou komunikaci druhého určenou mně samému: já jsem míněným adresátem. Mínil-li mě však druhý, pak pouze potud, pokud jsem nerozlišenou transcendencí. Rozhodnu-li se tedy vystoupit dveřmi označenými jako „východ“, nepoužiji-

vám tohoto východu v absolutní svobodě svých *osobních* projektů; nevytvářím zde prostředek svým *vynálezem* a nepřekonávám pouhou materialitu věci ke svým možnostem; mezi předmět a mě vklouzla již lidská transcendence, která řídí mou transcendenci; objekt je již polidštěn a označuje již lidskou říši. Východ – chápeme-li jej jako čisté otevření do ulice – je vlastně ekvivalentní vstupu; není to ani jeho koeficient odporu, ani jeho viditelná užitečnost, která ho označuje jako východ. Nepodrobuji se předmětu samému, když ho používám jako východu: přizpůsobuji se jen lidskému řádu a svým jednáním *uznávám* existenci druhých, s nimiž navazuji dialog. To všechno již velmi přesně vystihl Heidegger. Opomenul však vyvodit závěr, že napřed musí být dán nějaký druhý, aby se mohl ukazovat zhotovený výrobek. Kdybychom neměli zkušenost druhého, nedokázali bychom odlišit zhotovený výrobek od pouhé látky nezpracované věci. A i kdybychom museli používat tyto věci způsobem, který předvídal výrobce, znovu bychom vlastně tento způsob užívání vynalézali a realizovali svobodné přivlastňování přírodní věci. Odejít otvorem označeným „východ“ bez přečtení nápisu nebo bez znalosti jazyka se rovná počínání blázna stoiků, který za bílého dne zjišťuje, že „je světlo“ ne v důsledku objektivního zjištění, nýbrž proto, že ho k tomu nutí vnitřní pružiny jeho bláznovství. Odkazuje-li mě vyrobený předmět k druhým, a tím k mé nerozlišené transcendenci, je tomu tak proto, že už druhé znám. Prožitek subjektu *my* se buduje na původní zkušenosti druhého a je pouze sekundární a podřízenou zkušeností.

Jak jsme však již viděli, chápat sebe sama jako nerozlišenou transcendenci, tedy jako pouhý exemplář lidského rodu, ještě neznamená pokládat se za dílčí strukturu subjektu *my*. Abychom toho mohli dosáhnout, musíme se v nitru nějakého lidského proudu odhalit jako kdokoli. Je proto třeba, abychom byli obklopeni druhými. Rovněž jsme viděli, že druzí nejsou v této zkušenosti zakoušeni jako subjekty, ale že nejsou uchopeni ani jako předměty. *Vůbec* totiž nejsou kladení: nepochybně vycházím z jejich faktické existence ve světě a z vnímání jejich jednání. Nechápu však jejich fakticitu nebo jejich gesta tak, že bych je kladl, neboť mám jen sekundární, a ne kladoucí (thetické) vědomí o jejich tělu jako korelátu mého těla a o jejich jednáních, jež se rozvíjejí ve spojitosti s jednáním, takže nemohu rozhodnout, zda jsou to moje jednání, která vyvolá-

vají jejich jednání, nebo zda jsou to jejich jednání, která vyvolávají moje jednání. Těchto několik poznámek stačí, abychom pochopili, že zkušenost *my* mi nemůže původním způsobem dát poznání druhých, kteří jsou součástí *my*. Právě naopak je třeba napřed mít určité vědění o tom, kdo je jiný člověk, aby se určitá zkušenost mých vztahů k druhým mohla realizovat formou *Mit-sein* (spolubytí). *Mit-sein* samo o sobě by bylo *nemožné*, kdybychom již dříve neznali, co je druhý. Snadno se řekne: „Jsem s...“, avšak spolu *s kým* jsem? Kdyby tato zkušenost byla ontologicky první, jak bychom bez radikální proměny této zkušenosti dokázali přejít od naprosto nerozlišené transcendence ke zkušenosti jednotlivých osob. Kdyby druhý nebyl dán odjinud, zkušenost *my* by se rozpadla a vedla by nás pouze k uchopování čistých objektů jakožto prostředků ve světě vymezeném mou transcendencí.

Tato nejružnější zjištění si nečiní nárok, že by vyčerpala problematiku *my*. Mají pouze naznačit, že zkušenost subjektu *my* nemá hodnotu nějakého metafyzického odhalení; tato zkušenost je těsně spojena s různými formami bytí pro druhého a představuje jen empirické obohacení některých z nich. Této okolnosti je zjevně třeba přisoudit krajní nestálost a proměnlivost této zkušenosti. Objevuje se a mizí nepředvídaně a ponechává nás vůči jiným objektům anebo před anonymními „oni“, kteří nás pozorují. Jeví se jako provizorní urovnání v srdci samého konfliktu, ale ne jako jeho definitivní vyřešení. Jsou marné tužby po nějakém lidském *my*, v němž by si intersubjektivní celistvost uvědomila sebe samu jako subjektivitu sjednocenou. Podobný ideál je jen snem, vzniklým postupem k limitě a k absolutnu od fragmentárních a přísně psychologických zkušeností. Tento ideál sám by ostatně předpokládal uznání konfliktu transcendencí jako původního stavu bytí pro druhé. To vysvětluje zdánlivý paradox: jestliže jednota utlačované třídy vyplývá z toho, že se považuje za objekt *my* vůči nerozlišené anonymitě, kterou představuje někdo třetí nebo třída utlačovatelů, mohli bychom pak symetricky soudit, že obdobně třída utlačovatelů se považuje za subjekt *my* vůči utlačované třídě. Slabost třídy utlačovatelů však tkví v tom, že ačkoli disponuje přísnými a přesně vymezenými prostředky útlatu, je sama v sobě hluboce anarchická. „Buržo“ není definován pouze jako určitý *homo oeconomicus*, který disponuje určitou mocí a jistými výsadami v rámci společnosti příslušného typu: ale z vnitřku se

považuje za vědomí, které neuznává svou příslušnost k žádné třídě. Jeho situace mu totiž nedovoluje, aby se považoval za angažovaného v nějakém *my* jako objektu ve společenství s jinými členy buržoazní třídy. Na druhé straně však sama povaha *my* jako subjektu implikuje, že má jen letmé zkušenosti, které nemají žádný metafyzický dosah. Buržoazie obvykle popírá, že existují třídy a připisuje existenci proletariátu vlivu agitátorů, neblahým událostem a nespravedlnostem, které by se daly napravit promyšlenými opatřeními: je přesvědčen o možné existenci zájmové solidarity mezi kapitálem a prací; proti třídní solidaritě uplatňuje mnohem širší solidaritu, a to solidaritu národní, v níž dělník a zaměstnavatel jsou integrováni do *Mit-sein*, které konflikt potlačuje. Nejde zde, jak se až příliš často říká, o manévrování nebo o hloupé odmítání vidět situaci v pravém světle. Příslušník třídy utlačovatelů vidí před sebou objektivní soubor subjektů „oni“, celistvost utlačované třídy, aniž korelativně realizuje své společenství s jinými členy vykořisťovatelské třídy; obě tyto zkušenosti nejsou v žádném případě komplementární; stačí totiž být sám postaven vůči utlačované kolektivitě, abych ji chápal jako prostředek–objekt a abych sám sebe uchopoval jako vnitřní negaci této kolektivity, to jest nezúčastněného třetího pozorovatele. Neboť až když se utlačovaná třída svou revolou nebo náhlým rozšířením své moci postaví proti členům utlačující třídy jakožto anonymní pohled, teprve pak mají utlačovatelé zkušenost *my*. Ale stane se tak ve strachu, v hanbě a výsledkem bude *my* jako objekt.

Neexistuje tedy žádná symetrie mezi zkušeností *my* jakožto objektem a zkušeností *my* jakožto subjektem. První je odhalení reálné dimenze existence a představuje prosté obohacení původní zkušenosti bytí pro druhé. Druhé je psychologická zkušenost, která je uskutečněna historickým člověkem, absorbovaným v universu práce a ve společnosti určitého ekonomického typu; nevyjevuje nic zvláštního, je to čistě *Erlebnis* subjektivní.

Zdá se tedy, že zkušenost *my*, jakkoli je reálná, není té povahy, aby mohla modifikovat výsledky našich dřívějších zkoumání. Jde tedy o *my* jakožto objekt? Je přímo závislý na *třetím*, to znamená na mém bytí pro druhé, a proto se konstituuje na základě mého vnějšího bytí pro druhé. Jde o *my* jakožto subjekt? Je to psychologická zkušenost, která tak či onak předpokládá, že existence druhého nám byla nějak odhalena. Lidská realita se marně snaží vyjít z dilematu:

transcendovat druhého, nebo se nechat transcendovat druhým? Podstata vztahů mezi vědomími není totiž *Mit-sein*, nýbrž konflikt.

V závěru tohoto dlouhého popisu vztahů bytí pro sebe s druhým jsme tedy s jistotou našli toto: bytí pro sebe není jen bytí vynořující se jako nicování bytí v sobě, jímž je, a vnitřní negací bytí v sobě, jímž není. Nicující unikání je totiž znovu uchopeno bytím v sobě a tuhne jakožto bytí v sobě, jakmile se objeví druhý. Jedině bytí pro sebe je transcendentní vůči světu, je nicotou, skrze kterou věci *jsou zde*. Jakmile se vyjeví druhý, propůjčuje bytí pro sebe charakter bytí v sobě ve světě jako věci mezi jinými věcmi. Toto ztuhnutí bytí v sobě pod pohledem druhého je hlubokým smyslem mýtu o Medúze. Znamená to, že jsme v našem zkoumání přece jen pokročili: chtěli jsme totiž určit původní vztah bytí pro sebe k bytí v sobě. Nejprve jsme zjistili, že bytí pro sebe je nicováním a radikálním negováním bytí v sobě; nyní konstatujeme, že pouhým faktem konkurence druhého, a aniž by to znamenalo nějaké protiřečení, je cele bytím v sobě mezi bytím v sobě. Tento druhý aspekt bytí pro sebe však představuje jeho vnějšek; být pro sebe je svou povahou takové, že nemůže být zajedno se svým bytím v sobě.

Tyto poznámky by mohly sloužit jako základ obecné teorie bytí, jež je vlastním cílem našich úvah. Je však ještě předčasně rozvíjet tuto teorii; nestačí totiž popsat bytí pro sebe jako bytí projektující své možnosti za hranici bytí v sobě. Projekt vlastních možností neurčuje staticky konfiguraci světa, nýbrž každým okamžikem svět mění. Čteme-li například Heideggera, je v tomto ohledu nápadný fakt, jak nedostatečné jsou jeho hermetické popisy. S použitím jeho terminologie lze říci, že popsal *Dasein* jako existující, které překonává všechna existující k jejich bytí. Bytí zde znamená smysl nebo způsob bytí existujícího. Bytí pro-sebe je sice bytím, jehož prostřednictvím existující odhalují způsob svého bytí, avšak Heidegger mlčky přechází fakt, že bytí pro sebe není jen bytím, jež konstituuje ontologii existujících, nýbrž je i bytím, prostřednictvím něhož u existujícího jakožto existujícího dochází k ontickým změnám. Tuto neustálou možnost *jednat*, působit, tj. modifikovat věc bytí v sobě v jeho ontické materialitě, v jeho „tělesnosti“, je zjevně třeba považovat za podstatný charakteristický rys bytí pro sebe; jako takový musí mít základ v původním vztahu bytí pro sebe k bytí v sobě, který jsme však ještě neosvětlili. Co znamená *jednat*, působit? Proč je bytí pro sebe

činné? Jak *může* jednat? Na tyto otázky musíme nyní odpovědět. Máme po ruce všechny součástky odpovědi: nicování, fakticitu a tělo, bytí pro druhé a vlastní povahu bytí v sobě. Musíme se jich znovu dotázat.

Čtvrtá část

Mít, konat a být