

Mít, konat a být

Mít, konat a být jsou základní kategorie lidské reality. Obsahují totiž v sobě všechna chování člověka. *Poznávání* je například způsobem *vlastnění*. Mezi těmito kategoriemi existují vazby a někteří myslitelé kladou na tyto vztahy zvláštní důraz. Denis de Rougemont vyzdvihuje právě tento vztah, píše-li v článku o Donu Juanovi: „Nebyl dost mužem, aby vlastnil.“ Na podobný vztah poukážeme, předvádíme-li morálního aktéra, který koná, aby se něčím učinil, a činí se něčím, aby byl.

V moderní filosofii však zvítězila antisubstancialistická tendence; většina myslitelů se pokusila v oblasti lidského chování napodobit ony předchůdce, kteří ve fyzice nahradili substanci pouhým pohybem. Morálka si dlouho kladla za cíl poskytnout člověku prostředek, jak *být*. To byl význam stoické morálky nebo Spinozovy *Etiky*. Kdyby se však bytí člověka mělo rozplynout ve sledu jeho činů, pak by už cílem morálky nebylo pozvednutí člověka k ontologicky nejvyššímu stupni. Kantovská morálka je v tomto smyslu prvním velkým etickým systémem, který za nejvyšší hodnotu jednání místo bytí prohlašuje konání. Hrdinové románu *Naděje* se většinou pohybují ve sféře *konání* a Malraux nám líčí konflikt starých španělských demokratů (snažících se ještě být demokraty) s komunisty, jejichž morálka se rozpadá do řady přesně vymezených a konkrétními okolnostmi podmíněných závazků, z nichž každý směřuje ke zvláštnímu *konání*. Kdo má pravdu? Je nejvyšší hodnotou lidské aktivity *konat*, nebo *být*? A nezávisle na tom, k jakému řešení se přikloníme, s jak se to má s *mít*? O tomto problému musí udělat jasno ontologie; je to ostatně jeden z jejích bytostných úkolů, jestliže bytí pro-sebe je bytí, jež definuje *činnost*. Nemůžeme tedy ukončit toto dílo, aniž bychom alespoň v hrubých rysech neprozkoumali činné chování obecně, jakož i bytostných vztahů mezi *konat*, *být* a *mít*.

První kapitola

Být a konat: svoboda

I

První podmínkou jednání je svoboda

Je zvláštní, že se mohlo do nekonečna spekulovat o determinismu a svobodné vůli a uvádět mnoho příkladů ve prospěch jedné či druhé teze, aniž se napřed učinil pokus vyjasnit struktury, jež jsou obsaženy v samé ideji *jednání*. Pojem činu totiž obsahuje četné podřízené pojmy, jež budeme muset uvést do souvislosti a uspořádat: působit znamená modifikovat tvář světa, disponovat prostředky k určitému cíli, vytvářet prostředčný a organizovaný soubor toho druhu, že změna u jednoho článku přivodí modifikaci celé řady, a nakonec přivodí očekávaný výsledek. To ale není vše, co je zde důležité. Musíme totiž dodat, že činné chování je v zásadě *intencionální*. Neopatrný kuřák, který z nešikovnosti přivodil výbuch prachárny, *nejednal*. Oproti tomu dělník, který dostal za úkol uskutečnit výbuch v lomu a uposlechl dané příkazy, opravdu *jednal*, když způsobil předvídanou explozi: věděl totiž, co dělá, takže intencionálně uskutečňoval projekt. To neznamená, že je třeba předvídat všechny důsledky prováděného činu: císař Konstantin při svém usídlení v Byzanci nepředvídal, že vybuduje středisko řecké kultury a řeckého jazyka, jehož vznik později způsobí rozkol křesťanské církve a přispěje k oslabení římského impéria. Konstantin přesto vykonal čin tím, že uskutečnil svůj projekt vybudování nového císařského sídla na Východě. Shoda výsledku s úmyslem zde postačuje, abychom mohli mluvit o činu. Je-li tomu tak, pak nezbytnou podmínkou činnosti je rozpoznání určitého *desideratum*, to jest objektivního nedostatku nebo negativity. Konstantina mohla napadnout myšlenka postavit soupeře Římu jen tak, že si uvědomil objektivní nedostatek: Římu chybí protiváha.

Proti hluboce pohanskému městu bylo třeba postavit křesťanské město, jež zde v dané chvíli *chybělo*. Budování Konstantinopole lze pochopit jako *čin*, až když koncepce nového města předcházela samu výstavbu nebo sloužila-li tato koncepce jako hybný motiv všech pozdějších kroků. Tato koncepce nesměla ovšem být jen představou *možného* města. Koncepce zachycuje město v jeho základních charakteristických rysech jako něco, co je žádoucí, co je možné, ale co není uskutečněné. To znamená, že po koncepci činu se vědomí mohlo stáhnout z plného světa, jehož je vědomím, opustit oblast bytí a volně vstoupit do oblasti nebytí. Posuzujeme-li to, co je výlučně v jeho bytí, vědomí je neustále odkazováno od bytí k bytí a nemůže v bytí nalézt nějaký motiv odhalení nebytí. Dokud byl Řím hlavním městem císařství, fungoval císařský systém v jistém smyslu skutečně bez problému, a to se dá snadno doložit. Lze namítnout, že se řádně neplatily daně, že Řím nebyl chráněn před vpády, že jeho zeměpisná poloha neodpovídala hlavnímu městu středomořské říše, již ohrožovali barbaři, že zkaženost mravů ztěžovala šíření křesťanského náboženství? Povšimněme si, že všechny tyto námitky jsou *negativní*, a to znamená, že míří na něco, co není, a ne na to, co je. Tvrzení, a to vybralo 60 % předepsaných daní, lze v nehorším případě považovat za pozitivní zhodnocení situace, *jaká skutečně byla*. Tvrdíme-li, že daně jsou placeny *špatně*, posuzujeme situaci z hlediska situace, kterou jsme určili jako absolutní cíl, a která tedy *není*. Říkáme-li, že zkaženost mravů brzdí šíření křesťanství, znamená to, že nepokládáme toto šíření víry za to, čím jest, to jest za šíření v souladu s oním rytmem, jak o něm podávají zprávu sami církevní autoři: určujeme je jako samo v sobě nedostatečné, tedy tvrdíme, že trpí nějakou skrytou nicotou. Ale takto se ukáže, až když je překonáme k mezní situaci, kterou *a priori* klademe jako hodnotu – když ji např. překonáme k určitému rytmu náboženských konverzí, k určité morálce širokých mas –, takže tuto mezní situaci nemůžeme posuzovat na základě zjištění reálného stavu věcí, neboť i ta nejhezčí dívka na světě nemůže dát víc, než *má*, a podobně i ta nejhorší situace může sama od sebe podat jen ten obraz, jaká vskutku *je*, aniž by se dovolávala nějaké ideální nicoty. Je-li člověk zcela pohlcen dějinnou situací, nedokáže si ani představit, že by politická nebo hospodářská organizace mohla mít nějaké nedostatky nebo chyby, a to ne proto, jak se někdy naivně tvrdí, že už je na ně „zvyklý“, nýbrž prostě proto, že tuto dějinnou si-

tuaci chápe v plnosti jejího bytí, a nedokáže si vůbec představit, že by tomu mohlo být jinak. Musíme proto zcela obrátit obecné mínění a ujasnit si, že to není tíživost situace nebo utrpení, co je motivem představování jiného stavu věcí, ve kterém by všechno bylo lepší pro všechny; je tomu právě naopak, neboť teprve od okamžiku, kdy si dokážeme představit jiný stav věcí, padá na naše utrpení, na naše soužení, nové světlo a my *docházíme k závěru*, že poměry jsou nesnesitelné. Dělník z roku 1830 se vzbouří v tom případě, sníží-li se mu mzda, neboť si snadno dokáže představit situaci, že jeho nízká životní úroveň by se ještě zhoršila, kdyby došlo ke snížení mezd. Ale nepředstavuje si svá utrpení jako nesnesitelná, a proto se přizpůsobuje, ne z rezignace, ale jediné proto, že mu chybí potřebná kultura a schopnost zamyslet se nad tím, zda by nebylo možné nastolit jiný společenský stav, ve kterém by tato utrpení neexistovala. A proto *nejedná*. Když se dělníci lyonské čtvrti Croix-Rousse po vzpouře stali pány města, nevěděli, co si se svým vítězstvím počít, a rozešli se zmateně do svých domovů, takže pravidelná armáda je mohla snadno zaskočit. Jejich bída a neštěstí jim nepřipadaly jako něco, nač si zvykli, nýbrž považovali je za *přirozené*: takové *jsou*, a toť vše; jsou to životní podmínky dělníků; neexistují tady jako něco odloučeného, co by bylo možné posoudit v jasném světle, nýbrž dělník je zahrnuje do sebe jako složku svého bytí; trpí, aniž se zamýšlí nad svým utrpením a aniž mu přisuzuje určitou hodnotu; trpět a *být* je pro dělníka jedno a totéž; jeho utrpení je sice citovou náplní dělníkova non-thetického vědomí, ale *nezabývá* se jím. Vědomí a jeho náplň se proto samy o sobě nemohou stát *pohnutkou* dělníkových činů. Jakmile se však dělník na základě svého projektu rozhodne situaci změnit, vyjeví se mu naopak poměry jako nesnesitelné. To znamená, že dělník napřed musel získat prostor a odstup od svého utrpení a provést dvojí nicování: za prvé si musel vytyčit ideální stav věcí jako *nynější* čistou nicotu a za druhé musel aktuální situaci považovat za nicotu ve vztahu k vytčenému ideálnímu stavu věcí. Musel si představit štěstí spojené s jeho třídou jako čistou možnost – to znamená v přítomné chvíli jako určitou nicotu –, ale za druhé se musel vrátit ke své nynější situaci a osvětlit ji z hlediska této nicoty, a pak ji sám učinit nicotnou prohlášením: *nejsem šťastný*.

Z toho plynou dva důležité důsledky: 1. Žádný faktický stav jakéhokoli druhu (žádná politická struktura, žádná ekonomika společ-

nosti, žádný psychologický stav atd.) nemůže sám o sobě vyvolat nějakou činnost. Neboť každé činné chování je projekcí vědomí k tomu, co není, a to, co jest, nemůže v žádném případě určovat samo od sebe to, co není. 2. Žádný faktický stav nedokáže určovat vědomí k tomu, aby tento stav uchopilo jako negativitu nebo jako chybení. Ještě lépe řečeno: faktický stav nemůže přimět vědomí, aby vymezilo tento stav, neboť, jak jsme viděli, Spinozova formule *omnis determinatio est negatio* je hluboce pravdivá. Podmínkou každého jednání není jen odhalení určitého nedostatku stavu věcí jako negativity, nýbrž především – a předchůdně – i konstituování stavu věcí jako odděleného systému. Faktický stav – uspokojivý i neuspokojivý – existuje jen zásluhou nicující schopnosti bytí pro sebe. Tato schopnost nicovat se však nemůže omezovat pouze na uskutečnění *odstupu* od světa. Je-li totiž vědomí „obklopeno“ bytím, tedy jednoduše snáší to, čím je, musí ho pohltnout bytí: dělník musí překonat a popřít tu organizovanou formu, v níž shledává své utrpení jako něco přirozeného, a až pak se tato forma může stát předmětem odhalujícího zkoumání. To zjevně znamená, že dělník může chápat své utrpení jako nesnesitelné už jen tím, že se vytrhne ze sebe sama a světa, a tedy tím, že je učiní pohnutkou svého revolučního činu. Pro vědomí to implikuje setrvalou možnost rozejít se s vlastní minulostí, vytrhnout se z ní, aby ji mohlo posuzovat ve světle nebytí, a dát jí význam, který má, na základě projektu smyslu, který nemá. V žádném případě a žádným způsobem však minulost sama sebou nemůže stvořit čin, tj. klást cíl, který se k ní navrácí, aby ji osvětlil. Právě to postřehl Hegel, když napsal, že „duch je zápornost“, ačkoli si patrně tento postřeh nepřipomenul, když měl vyložit svou vlastní teorii činného jednání a svobody. Jakmile totiž přiznáme vědomí negativní schopnost vůči světu a vůči sobě samému, jakmile totiž ničování tvoří nedílnou součást *kladení* cíle, musíme uznat, že nevyhnutelnou a základní podmínkou každého činného jednání je svoboda jednající bytosti.

Můžeme tedy snadno postihnout slabinu nudných diskusí deterministů a stoupenců lhostejné svobody. Stoupenci lhostejné svobody vynaložili velké úsilí na to, aby objevili ty případy rozhodování, u nichž neexistuje žádný dřívější motiv, nebo u nichž se rozvažování týkalo dvou opačných činů, jejichž motivy mají úplně stejnou váhu, a přitom jde o činy, které jsou v obou případech stejně možné. Deterministé se snaží proti tomu argumentovat tak, že žádný čin není bez

motivu a že i ten nejjednodušší úkon (zvednutí pravé ruky, k němuž dochází častěji než ke zvednutí ruky levé) odkazuje na motivy a na pohnutky, které dodávají tomuto gestu příslušný význam. Jinak tomu totiž ani být nemůže, protože každá činnost je *intencionální*: každý čin musí mít určitý cíl, který zase poukazuje k určitému motivu. V tom spočívá i jednota tří časových ek-stasí: cíl neboli temporalizace mého budoucna obsahuje motiv (nebo pohnutku), a to znamená, že poukazuje k mé minulosti, a jednání se objevuje v přítomnosti. Mluvit o činu bez motivu znamená tedy hovořit o činu, jemuž schází intencionální struktura, takže zastánci svobody, hledající tuto intencionální strukturu v rovině vykonávaného činu, nutně docházejí k absurditě. Deterministé si však představují celou věc velmi jednoduše, když se spokojují s pouhým označením motivu a pohnutky. Jádrem celé otázky totiž překonává komplexní strukturu: „motiv – intence – činy – účel“. Musíme se totiž tázat, jak určitý motiv nebo určitá pohnutka může být konstituován jako motiv nebo pohnutka. Viděli jsme již, že není-li činu bez motivu, pak nikoli v tom smyslu, v němž by bylo možné říci, že není jevu bez příčiny. Aby se totiž dalo mluvit o motivu, je třeba, aby byl jako motiv *zakoušen*. Neznamená to ovšem, že bychom museli tento motiv učinit tématem zkoumání a objasňování, jak je tomu při rozvažování. Chceme tím jen říci, že bytí pro sebe musí pohnutce nebo motivu propůjčit hodnotu pohnutky nebo motivu. A rovněž tak jsme si už ukázali, že konstituce motivu jako takového nemůže poukazovat k nějakému jinému reálnému a pozitivnímu existujícímu, tedy na dřívější motiv. Jinak by se totiž rozplynula sama povaha činu jakožto intencionálně angažovaného v nebytí. Pohnutku můžeme pochopit jen na základě jeho cíle, tedy na základě něčeho neexistujícího: potud je o sobě negativitou. Přijmu-li žebráčkou mzdu, činím tak nepochybně ze strachu, který je tedy pohnutkou. *Je to však strach, že bych mohl zemřít hladu*; tento strach má smysl jedině z hlediska ideálně vytčeného cíle, jímž je zachování života, který považuji za ohrožený. Tento strach lze pochopit jedině z hlediska *hodnoty*, kterou implicitně přikládám tomuto životu, a to znamená, že tento strach poukazuje k hierarchii ideálních předmětů, jež představují hodnoty. A tedy pouze ona bytí, která „nejsou“, mohou pochopit pohnutku jako pohnutku, a to skrze ideální existence a skrze budoucnost. Obdobně jako se budoucnost vrací k přítomnosti a k minulosti, aby minulost osvětlila, i souhrn

mých projektů se vrací zpátky a pohnutce dává strukturu pohnutky. Jedině tím, že nicuji sebe sama a unikám bytí v sobě ke svým možnostem, může toto bytí v sobě nabýt hodnoty motivu nebo pohnutky. Motiv a pohnutky mají smysl jedině v rámci projektovaného celku, který je celkem non-existujících. A tímto celkem jsem nakonec já sám jakožto transcendence, já, pokud mám být vně sebe sama. Připomeneme-li si princip, k němuž jsme již dospěli, totiž že uchopení revoluce jako možnosti propůjčuje dělníkovu utrpení hodnotu pohnutky, můžeme nyní učinit závěr, že unikáme ze situace ke svým možnostem tuto situaci změnit, a tím ji organizujeme v soubor motivů a pohybů. Nicování, kterým zaujímáme přístup k dané situaci, spadá v jedno s ek-stasí, kterou se projektujeme k modifikaci této situace. Z toho vyplývá, že nelze nalézt čin bez pohnutky, ale současně z toho nesmíme vyvozovat, že pohnutka je příčinou činu: je integrující částí činu. Obdobně, jako se rozhodnutý projekt, zaměřený na změnu, neliší od činu samého, i v jediném vyvstání se konstituují pohnutka, čin a cíl. Každá z těchto tří struktur se vyznačuje tím, že se odvolává na zbývající dvě jako na svůj význam. Organizovanou celistvost uvedených tří struktur však nelze vysvětlit žádnou jednotlivou strukturou, přičemž vyvstání čistého temporalizujícího nicování bytí v sobě spadá v jedno se svobodou. Čin rozhoduje o cílech a pohnutkách, neboť je výrazem svobody.

Nemůžeme však zůstat u příliš povrchních úvah: je-li základní podmínkou činu svoboda, musíme se pokusit popsat svobodu přesněji. Zde ale nejdříve narážíme na velký problém: popisovat obvykle znamená objasňovat struktury určité zvláštní esence. Svoboda však žádnou esenci nemá. Není podrobena žádné logické nutnosti; platí o ní to, co Heidegger říká o *Dasein* obecně: „Existence v případě bytí předchází a má přednost před esencí.“ Svoboda se stává činem a my se jí obvykle zmocňujeme skrze činné jednání, které utváří spolu s motivy, pohnutkami a cíli, jež jsou v činu obsaženy. Poněvadž však tento čin má svou esenci, zdá se nám, že je *konstituován*: chceme-li proniknout až k nějaké konstituující mohutnosti, pak se musíme vzdát všech nadějí, že nalezneme nějakou její esenci. Ta by totiž vyžadovala novou konstitutivní mohutnost, a tak by to šlo až do nekonečna. Jak tedy popsat existenci, která se nepřetržitě vytváří a přitom se vzpouzí tomu, aby byla uzavřena do nějaké definice? Již samo pojmenování „svoboda“ je spojeno s nebezpečím, má-li nazna-

čovat, že toto slovo odkazuje na určitý pojem, jak je tomu obvykle u jiných slov. Je-li svoboda nedefinovatelná a nepojmenovatelná, není rovněž nepopsatelná?

S podobnými potížemi jsme se již setkali, když jsme chtěli popsat fenomén a nicotu. Tyto překážky nám však v ničem nezabránily. Jsou totiž možné popisy, které se netýkají esence, nýbrž existujícího samého v jeho jedinečnosti. Zajisté bych nedokázal popsat svobodu, která by byla společná druhému i mně samému; nemohu tedy zkoumat esenci svobody. Právě naopak, svoboda tvoří základ všech esencí, neboť člověk překonáváním světa ke svým vlastním možnostem odhaluje nitrosvětské esence. Jde ale o *mou* svobodu. Obdobně při popisu vědomí v žádném případě nešlo o osobitou kvalitu příslušející konkrétním lidem, nýbrž vždy jen o *mé* jedinečné vědomí, jež – jako moje svoboda – je nad esencí nebo, jak jsme již ukázali, pro které *být* znamená být byvším. Abych se tohoto vědomí mohl zmocnit právě v jeho existenci, k tomu disponuji zvláštní zkušeností: *cogito*. Husserl a Descartes požadují od *cogito*, aby – jak ukázal Gaston Berger⁶⁰ – jim vydalo *esenci pravdy*: u jednoho dospíváme ke svazku dvou jednoduchých přirozeností, u druhého se zmocňujeme eidetické struktury vědomí. Musí-li však vědomí předcházet své esenci jakožto existenci, pak se Descartes i Husserl dopustili omylu. Od *cogito* můžeme požadovat pouze to, aby nám odhalilo faktickou nutnost. Na *cogito* se obrátíme i my, abychom svobodu vymezili jako *svou* svobodu, jakou pouhou faktickou nutnost, tj. jako kontingentně existující, jež je však toho druhu, že je nemohu nezakoušet. Jsem totiž to existující, které *zakouší* svou svobodu prostřednictvím svých činů; ale jsem rovněž to existující, jehož individuální a jedinečná existence se temporalizuje jako svoboda. Mám tedy nevyhnutelně vědomí svobody, protože ve vědomí neexistuje nic kromě non-thetického vědomí existování. V mém bytí jde proto ustavičně o *mou* svobodu; svoboda není nějaká připojená kvalita nebo *vlastnost* mé přirozenosti; je, přísně vzato, látkou mého bytí; a protože v mém bytí jde o *mé* bytí, musím mít určité porozumění pro svobodu. Naším úmyslem nyní je právě toto porozumění objasnit.

⁶⁰ G. Berger, *Le Cogito chez Husserl et chez Descartes*, Paris 1940.

V proniknutí k samému jádru svobody by nám mohlo pomoci předchozí zjištění, která teď shrneme. Již v první kapitole jsme ukázali, že negace přichází na svět prostřednictvím lidské reality, která proto musí být tím bytím, jež dokáže realizovat nicující rozchod se světem a se sebou samým; řekli jsme, že setrvalá možnost tohoto rozchodu je totéž co svoboda. Ale na druhé straně jsme také konstatovali, že tato setrvalá možnost nicování toho, co jsem ve formě „byvšího“, implikuje zvláštní typ existence člověka. Na základě analýzy neupřímnosti jsme dospěli k názoru, že lidská realita je svou vlastní nicotou. Být, to pro bytí pro sebe znamená nicovat bytí v sobě, jímž je. Svoboda proto nemůže být nic jiného než toto nicování samo. Skrze ně bytí pro sebe uniká svému bytí i své esenci, a je proto stále něčím jiným než tím, co by se o něm dalo říci, a něčím jiným, než co by bylo možné pojmenovat. Je vždycky už za pojmenováním, které mu dáváme, a nad kvalitou, kterou bychom mu mohli přisoudit. Řekneme-li, že bytí pro sebe má být, čím je, že je, čím není, nejsouc tím, čím je, řekneme-li, že existence předchází a podmiňuje esenci, nebo obráceně – abychom použili Hegelovy formule –, že tedy „Wesen ist, was gewesen ist“, říkáme stále jedno a totéž, totiž to, že člověk je svobodný. Neboť už jen proto, že jsem si vědom motivů, které podněcují mou činnost, jsou tyto motivy transcendentními předměty pro mé vědomí, jsou vně; marně bych se pokoušel znovu se na ně uchytit: unikám jim samou svou existencí. Jsem navždycky odsouzen k existenci přesahující mou esenci a překonávající pohnutky a motivy mého činu: jsem odsouzen ke svobodě. To znamená, že moje svoboda nemá žádnou mez kromě sebe samé, anebo, chcete-li, že naše svoboda je omezena jen tím, že se svobody nemůžeme vzdát. Chce-li si bytí pro sebe zastřít svou vlastní nicotu a vtělit se do bytí v sobě jako svého pravého způsobu bytí, pak se rovněž pokouší zastřít svou svobodu. Hlubokým smyslem determinismu je právě snaha nalézt v nás kontinuální existenci v sobě bez jakékoli trhliny. Determinista spatřuje v pohnutce psychický fakt, tj. plnou a danou realitu, která se – bez narušení kontinuity – rozpadá na rozhodnutí a na čin, jež jsou rovněž považovány za psychické danosti. Všech těchto údajů se zmocnilo bytí v sobě, všechno je reálné a plné, takže pohnutka vyvolává čin právě tak, jako příčina vyvolává účinek. Odmítnout svobodu je proto možné jen tak, že se pokusíme chápat sebe jako bytí v sobě. Lidská realita je bytí, v němž jde o jeho svobo-

du, poněvadž se neustále snaží svobodu nebrat na vědomí. Psychologicky se to projevuje tím, že máme sklon nakládat se svými pohnutkami a motivy jako s *věcmi*. Snažíme se jim propůjčovat setrvalost, přitom si zastíráme, že jejich povaha i mohutnost v každém okamžiku závisí na smyslu, který jim přisuzují; považujeme je za konstanty: přihlížím jen ke smyslu, jenž jsem jim přikládal právě před chvílí nebo včera – a který je proto nezměnitelný, že je *minulý* –, a z něho extrapoluji až po dnešek nezměnitelný, ztuhlý charakteristický znak. Pokouším si namluvit, že motiv *je* takový, jaký *byl*. Přešel by bez narušení z minulého vědomí do přítomného a usídlil by se v něm. To by se rovnalo pokusu propůjčit bytí pro sebe nějakou esenci. Stejně se kladou cíle jako transcendence, což samo o sobě není omyl. Jenomže jsou to transcendence, jež klade a v jejich bytí udržuje pouze moje vlastní transcendence, a tedy si nelze představovat, že se s těmito transcendencemi setkávám v okamžiku, kdy se objevují ve světě, jako s transcendencemi pocházejícími od Boha, od přírody, od „mé“ přirozenosti, od společnosti. Tyto zcela hotové, pevné a předlidské cíle by měly definovat smysl mého činu již předtím, než ho pojmu, stejně jako motivy pojaté jakožto pouhé psychické danosti vyvolají můj čin, aniž si toho všimnu. Motiv, čin a cíl tvoří „kontinuum“, plnost. Udusit svobodu pod tíhou bytí je marné počínání, které se hroutí, kdykoli se vůči svobodě vynoří úzkost. A každý takový neúspěšný pokus je dalším svědectvím, že svoboda ve svém jádru splývá s nicotou, jež je v člověkově nitru. Lidská realita je svobodná, protože *není dosti plná*, protože je ustavičně odtrhována od sebe samé a poněvadž to, čím byla, je odděleno nicotou od toho, čím je a čím bude. A konečně proto, že její přítomné bytí samo je nicováním ve formě „odrážejícího a odraženého“. Člověk je svobodný, poněvadž není sám sebou, nýbrž přítomností u sebe. Bytí, které je tím, čím je, by nemohlo být svobodné. Svoboda je právě nicotou, která se v nitru člověka *stala minulostí* a která nutí lidskou realitu, aby se *vytvářela*, místo aby jen *byla*. Viděli jsme, že být znamená v případě lidské reality volit se: nic k ní nepřichází zvnějšku ani zevnitř, co by mohl jen *přijmout* nebo *převzít*. Je zcela opuštěna, bez jakékoli pomoci a vydána nesnesitelné nutnosti vytvářet se až do těch nejmenších podrobností. Svoboda není proto nějakým konkrétním bytím: je bytím člověka, tj. nicotou jeho bytí. Kdybychom od začátku považovali člověka za plnost, bylo by absurdní hledat v něm dodatečně kon-

krétní momenty nebo psychické oblasti, v nichž by byl svobodný: kdybychom nádrž naplnili až po okraj vodou, také bychom v ní marně hledali nějaké prázdno. Člověk nemůže být chvíli svobodný a chvíli otrokem: je zcela a neustále svobodný, nebo není.

Pokud dokážeme tyto poznámky použít, mohou nás přivést k novým objevům. Za prvé nám dovolují objasnit vztahy svobody k tomu, co se nazývá „vůlí“. Existuje dost obecný sklon, který svobodné činy připodobňuje volním činům a deterministický výklad rezervuje pro svět vášní. Toto stanovisko zastává v podstatě Descartes. Kartesiánská vůle je svobodná, avšak existují „vášně duše“. Descartes se navíc pokouší o fyziologický výklad těchto vášní. Později bude učiněn pokus zavést čistě psychologický determinismus. Za ilustraci tohoto pojetí „mechanismu“ vášní mohou sloužit intelektualistické analýzy, jimiž se Proust snažil vyložit žárlivost nebo snobismus. Na člověka bychom se proto museli dívat jako na bytost svobodnou a současně determinovanou; hlavní problém by pak spočíval v určení vztahů mezi nepodmíněnou svobodou a determinovanými procesy psychického života: jak svoboda ovládne vášně a jak jich využije ve svůj prospěch? Stará stoická moudrost radí přizpůsobit se vášním, abychom je mohli lépe ovládnout; rada, stručně řečeno, nabádá, abychom se k afektivitě chovali tak, jako si člověk počíná vzhledem k přírodě, když se jí řídí, aby jí mohl lépe vládnout. Lidská realita se tedy jeví jako schopnost svobody v obležení souborem determinovaných pochodů. Začnou se rozlišovat veskrze svobodné činy, dále determinované pochody, na něž má svobodná vůle jistý vliv, a konečně procesy, jež se zásadně vymykají lidské vůli.

Je očividné, že toto pojetí nemůžeme v žádném případě akceptovat. Zamysleme se však hlouběji nad důvody našeho odmítnutí. Existuje jedna námitka, která je srozumitelná sama od sebe a u níž nechceme ztrácet čas, abychom ji rozvíjeli, totiž ta, že tímto řezem uskutečněná dualita je nemyslitelná v nitru psychické jednoty. Jak si totiž představit takové bytí, které je jedno, a přesto se konstituuje jednak jako řada faktů determinovaných jedny druhými a v důsledku toho existujících ve vnějším světě, jednak jako spontaneita, která určuje sebe samu k bytí a závisí jen na sobě samé? Tato spontaneita by *a priori* nebyla schopna působit na *konstituovaný* již determinismus: nač by mohla působit? Na sám objekt (na daný psychický fakt)? Jak by ale tato spontaneita mohla modifikovat bytí v sobě, kte-

ré již na základě svého pojmového vymezení jest a může být jen tím, čím jest? Mohla by působit na zákonitost nějakého procesu? Avšak působit na přítomný psychický fakt, aby se v sobě změnil, a působit na něj, aby se změnil jeho důsledky, je jedno a totéž. V obou případech máme před sebou stejnou nemožnost, kterou jsme již výše naznačili. Ostatně, jakým prostředkem by tato spontaneita disponovala? Může-li ruka uchopit, pak jen proto, že sama může být uchopena. Poněvadž je spontaneita svým pojmovým vymezením *mimo dosah*, nedokáže sama zasáhnout: může jen produkovat sebe samu. Kdyby spontaneita měla disponovat zvláštním prostředkem, bylo by ji třeba pojmut jako prostředníka mezi svobodnou vůlí a determinovanými vášněmi, což je nepřijatelné. Obráceně by pak vášně pochopitelně neměly mít žádný účinek na vůli. Determinovaný pochod totiž nemůže ovlivňovat spontaneitu, stejně jako objekty nedokážou působit na vědomí. Jakákoli syntéza obou druhů existujících je proto nemožná: nejsou homogenní a každé zůstane ve své neshodné samotě. Nicující spontaneita by mohla být s mechanickými pochody spjata jediným poutem, a to tím, že by se vytvořila sama skrze vnitřní negaci na základě těchto existujících. Ale potom by byla jen potud, pokud by sama sebou popřela, že jest těmito vášněmi. Určitý celek $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ bude tedy spontaneitou nutně uchopen jako čisté transcendentno, to jest jako to, co je nutně vně, jako to, co není spontaneita. Tato vnitřní negace by měla za následek jen to, že by sloučila $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ se světem, takže pro svobodnou spontaneitu, jež je vůlí i vědomím, by $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ byl konkrétním objektem uprostřed světa. Náš rozbor ukazuje, že jsou možné dvě – a pouze dvě – řešení: buď je člověk zcela determinován (což je nepřijatelné, zejména z toho důvodu, že determinované vědomí, tj. vědomí motivované zvnějšku, by se samo stalo pouhou exterioritou, kusem vnějšího světa, takže by přestalo být vědomím), nebo je zcela svobodný.

Tyto úvahy však ještě nejsou tím, co je pro nás zejména důležité. Mají jen negativní dosah. Zkoumání vůle nám má naopak dovolit, abychom dosáhli hlubšího porozumění svobodě. Proto nás hned na začátku zarazí tento fakt: má-li být vůle autonomní, pak je nemožné považovat ji za *daný* psychický fakt, tedy za bytí v sobě. Nemůže náležet ke kategorii „stavů vědomí“, jak je definuje psycholog. Tady, stejně jako v jiných souvislostech, zjišťujeme, že stav vědomí je čistou modlou pozitivistické psychologie. Má-li být vůle svobodou,

musí být nutně negativitou a schopností nicovat. Pak už ale není patrné, proč jí vyhrazovat autonomii. Těžko pak chápat ony škvíry nicování, jimiž by byly volní činy a jež by se objevovaly v jiném nutném a plném tkanivu vášní a $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ vůbec. Je-li vůle nicováním, pak obdobně nicováním musí být i psychično jako celek. Ostatně – a k tomu se ještě vrátíme –, odkud se bere přesvědčení, že „fakt“ vášně anebo čistá a jednoduchá touha nejsou nicující? Což není vašeň zpočátku projektem a výkonem, což nepovažuje daný stav za nesnesitelný, takže je nucena zaujmout k němu odstup a nicovat ho tím, že ho odděluje a posuzuje ve světle určitého cíle, tj. určitého ne-bytí? A nemá vašeň své vlastní cíle, jež jsou uznány právě v tom okamžiku, kdy je klade jako cíle neexistující? Tvoří-li však nicování bytí svobody, jak odmítnout autonomii vášním a přiznat ji vůli?

Nejde však jen o to: vůle není ani zdaleka jediným nebo alespoň privilegovaným projevem svobody, nýbrž naopak spíše předpokládá (obdobně jako každá událost bytí-pro-sebe) základ původní svobody, aby se mohla konstituovat jako vůle. Vůle totiž vystupuje jako reflektované rozhodnutí ve vztahu k určitým cílům. Tyto cíle však nevytváří. Je spíše určitým způsobem bytí vůči nim: nařizuje, aby sledování těchto cílů bylo reflektované a uvážené. Vášně může vytyčit tytéž cíle. Objeví-li se hrozba, může se mě například zmocnit takový strach ze smrti, že ze všech sil pádím pryč. I tento afektivní fakt klade implicitně hodnotu života za nejvyšší cíl. Někdo jiný však naopak bude toho názoru, že je třeba zůstat na místě, jakkoli se odpor zprvu jeví nebezpečnější než útěk: „vydrž!“ Jeho cíl, i když je lépe pochopen a výslovně vytyčen, zůstává však stejným cílem jako v případě emociální reakce. Pouze jsou mnohem jasněji zvaženy prostředky k jeho dosažení, některé z nich jsou odmítnuty jako pochybné či neúčinné, jiné jsou uspořádány do pevnější struktury. Rozdíl se zde týká volby prostředků a stupně reflexe a explikace, ne cíle samého. Přesto o prchajícím muži říkáme, že je „stržen vášní“, a o tom, kdo se postaví na odpor, že je „odhodlaný“. Jde zde o rozdíl subjektivního postoje k transcendentnímu cíli. Nechceme-li se však dopustit omylu, na který jsme již před chvílí poukázali, nesmíme tyto transcendentní cíle považovat za cíle před-lidské nebo za *apriorní* mez naší transcendence, nýbrž je třeba uznat, že jsou temporalizující projekcí naší svobody. Lidská realita nemůže přijímat své cíle zvnějšku ani z domnělé „vnitřní přirozenosti“. Volí je, a touto volbou

jím propůjčuje transcendentní existenci jako vnější mez svých projektů. Z tohoto hlediska – a rozumíme-li dobře tomu, že v případě *Dasein* existence předchází a podmiňuje esenci – lidská realita již při svém objevení a skrze ně rozhoduje o tom, že své vlastní bytí bude definovat svými cíli. Kladení mých posledních cílů charakterizuje tedy mé bytí a je totožné s původním výtryskem svobody, jež je mou svobodou. Toto tryskání je *existencí* a neobsahuje nic z esence nebo nějaké kvality toho bytí, jež by bylo stvořeno v souladu s určitou ideou. Svoboda, již mohu postavit na roveň své existenci, je tedy základem cílů, kterých se budu snažit dosáhnout ať už svou vůlí nebo vypětím afektivních sil. Nemůžeme proto svobodu omezovat na volní činy. Naopak, chtění stejně jako vášně nejsou nic jiného než určité subjektivní postoje, jimiž se snažíme dosáhnout těch cílů, které vytyčila původní svoboda. *Původní svobodou* ovšem nesmíme rozumět tu svobodu, která *předchází* volní nebo afektivní čin, nýbrž základ vůle i afektu, který *manifestuje* jinak vůle a jinak vášně. Právě tak nelze klást svobodu proti vůli nebo proti vášni, jako Bergson klade „hluboké já“ proti povrchovému: bytí pro sebe je cele ipseitou a nemůže mít žádné „hluboké já“, ledaže bychom jím chtěli naznačit určité transcendentní struktury psyché. Svoboda není nic jiného než *existence* naší vůle nebo našich vášní, pokud tato existence je nicováním fakticity, tj. nicováním toho bytí, které je svým bytím tak, že jím být má. K tomu se ještě vrátíme. Zapamatujme si ale, že vůle se určuje v rámci pohnutek a cílů, jež vytyčilo již bytí pro sebe transcendentním projektem sebe sama ke svým vlastním možnostem. Kdyby tomu tak nebylo, jak bychom si vysvětlili soud, který posuzuje prostředky ve vztahu k již existujícím cílům?

Jsou-li již tyto cíle stanoveny, je třeba v každém okamžiku už jen rozhodnout, jak se k nim zachovám. Bude mé jednání založeno na vůli, nebo na afektech? Kdo kromě mne o tom může rozhodnout? Kdybychom totiž připustili, že okolnosti o tom rozhodnou za mne (mohl bych se například při menším nebezpečí chovat rozvázně, avšak při rostoucí hrozbě bych mohl propadnout afektům), potlačili bychom tím veškerou svobodu: bylo by absurdní prohlašovat, že jakmile se vůle objeví, je autonomní, že však vnější okolnosti exaktně určují okamžik, kdy se objeví. Jak bychom potom mohli vysvětlit, že neexistující ještě vůle se může najednou rozhodnout, že přeruší zřetězení afektů a náhle se vynoří na troskách tohoto řetězce? Toto po-

jetí by vedlo k tomu, že bychom vůli považovali za *schopnost*, jež by se někdy ukazovala vědomí a jindy by mu zůstala skryta, avšak neustále by si v obou případech zachovávala svou setrvalost a existenci kvality nějakého bytí v sobě. Právě to je nepřijatelné: běžné mínění považuje morální život za zápas mezi vůlí–věcí a vášněmi–substancemi. To je absolutně neudržitelný psychologický manicheismus. Ve skutečnosti totiž nestačí chtít, nýbrž je třeba mít vůli ke chtění. Předpokládejme určitou situaci: mohu na ni reagovat emocionálně. Emoce však není – jak jsme ukázali v jiné souvislosti⁶¹ – fyziologická bouře, nýbrž je to odpověď přizpůsobená situaci; je způsobem chování, jehož smysl a forma jsou předmětem intence vědomí, která směřuje k dosažení určitého cíle konkrétními prostředky. Mdloba a katelepsie při strachu usilují odvrátit nebezpečí potlačením vědomí o nebezpečí. Existuje *intence* ztratit vědomí, aby se zrušil děsivý svět, do něhož je vědomí angažováno a který má své bytí skrze vědomí bytí. To jsou magické způsoby chování, jež vyvolávají symbolické ukojení našich tužeb a zároveň odkrývají magickou vrstvu světa. V protikladu k těmto chováním volní a racionální chování posuzuje situaci z technického hlediska, odmítá magično a snaží se uchopit určité řady a soubory prostředků, jež umožní problémy řešit. Volní a racionální chování bude organizovat soustavu prostředků na základě prostředněného determinismu. Odhalí tak současně technický svět, v němž každá prostředněná souvislost odkazuje k jiné širší souvislosti atd. Kdo mě však přiměje k tomu, abych si zvolil magický nebo technický aspekt světa? Svět sám mě k tomu přimět nemůže, protože teprve čeká na své odhalení, aby se mohl vyjevit. Je proto třeba, aby se bytí pro sebe svým projektem rozhodlo být tím, prostřednictvím čeho se svět odhaluje jako magický nebo racionální, a to znamená, že jakožto svobodný projekt sebe sama si musí dát magickou nebo racionální existenci. Za první i druhou je *odpovědné*, protože může být jen tak, že se zvolí. Vědomí je tedy svobodným základem svých emocí i svých volních činů. Můj strach je svobodný a projevuje mou svobodu, již jsem celou vložil do strachu, neboť jsem se v té či oné situaci zvolil bázlivost; za jiných okolností budu existovat jako člověk silné vůle a odvahy, protože veškerou svou

⁶¹ J. P. Sartre, *Nástin fenomenologické teorie emocí* (1939).

svobodu jsem vložil do statečnosti. Ve vztahu ke svobodě neexistuje žádný privilegovaný psychický jev. Proto všechny mé „způsoby bytí“ manifestují svobodu stejně, neboť všechny jsou způsoby, jak jsem svou vlastní nicotou.

Ještě lépe to vynikne při popisu toho, co nazýváme „motivy a pohnutkami“ jednání. To jsme ukázali v předchozích úvahách, k nimž se teď musíme vrátit a zpřesnit je. Neříká se snad, že vášeň je *pohnutkou* činu, nebo že afektivní čin je ten, jehož pohnutkou je vášeň? A nejví se vůle jako rozhodnutí, k němuž dojde teprve po rozvážení všech pohnutek a motivů? Co je tedy motiv a co pohnutka?

Za *motiv* se obvykle považuje důvod činného jednání, tedy soubor racionálních úvah, které jednání ospravedlňují. Rozhodne-li se vláda provést konverzi státních půjček, uvede své *motivy*: snížení státního dluhu, ozdravení státní pokladny apod. Historici pomocí *motivů* vysvětlují jednání ministrů nebo monarchů. Hledají se motivy pro vypovězení války: naskytla se vhodná příležitost, přepadená země se v důsledku vnitřních nepokojů ocitla v rozkladu, uzrál čas skoncovat s hospodářským konfliktem, který se protahuje do nekonečna. Chlodvík přestupuje na katolickou víru v době, kdy mnoho barbarických králů vyznává ariánskou víru. Učinil tak proto, že v tom spatřoval vhodnou příležitost, jak získat přízeň episkopátu, jehož moc v tehdejší Galii byla obrovská. Motivem jeho konverze je tedy objektivní zhodnocení situace. Motivem Chlodvíkova přestupu ke katolické víře je politická a náboženská situace Galie, poměr sil mezi episkopátem, velkostatkáři a prostým lidem; motivem konverze státních půjček byl zase stav státního dluhu. Objektivní zhodnocení lze ovšem provést jedině z hlediska předpokládaného cíle a v rámci projektu určitého bytí pro sebe, tedy z hlediska projektu vědomí zaměřeného na tento cíl. Aby se velká moc episkopátu odhalila Chlodvíkovi jako motiv přestupu ke katolicismu, tj. aby si uvědomil možné objektivní důsledky své konverze, musel si nejprve vytknout za cíl dobýt Galii. Předpokládáme-li, že Chlodvík měl ještě jiné cíle, pak lze říci, že mohl v situaci episkopátu nalézt motivy přestoupit k ariánství nebo zůstat pohanem. Možná, že neměl vůbec žádný motiv k tomu, aby jednal tak či onak z hlediska situace tehdejší církve: potom neodkryl nic a ponechává situaci episkopátu v „neodhaleném“ stavu, v naprosté temnotě. *Motivem* tedy nazýváme objektivní ucho-

pení určité situace, která se ve světle určitého cíle jeví způsobilá sloužit jako možný prostředek k dosažení tohoto cíle.

Pohnutka se oproti tomu obvykle považuje za subjektivní fakt. Je to soubor přání, emocí a vášní, jež mě pudí k provedení určitého činu. Historik nevyhledává pohnutky a zmiňuje se o nich jen v krajním případě, když uvedené motivy nedokážou samy o sobě vysvětlit zkoumaný skutek. Ferdinand Lot například dokázal, že obvykle uváděné důvody Konstantinovy konverze jsou nedostatečné nebo mylné, a proto zanechává explikace pomocí motivů, jež se mu zdají neprůkazné, a dává přednost výkladu pomocí pohnutek: „Poněvadž je dokázáno, že Konstantin přijetím křesťanství mohl všechno ztratit, a jak se zdálo nic získat, zbývá jediný možný závěr, že podlehl náhlému impulsu, ať už šlo o impuls patologický nebo božský.“⁶² Vysvětlení je tedy třeba hledat v psychickém stavu – ba dokonce v mentálním stavu – dějinného aktéra. Přirozený důsledek toho je, že tato událost se stává zcela nahodilou, protože jiný člověk s jinými vášněmi a jinými touhami by mohl jednat zcela odlišně. Psycholog na rozdíl od historika zase s oblibou pohnutky vyhledává: obvykle předpokládá, že jsou „obsaženy“ v tom stavu vědomí, který vyvolal jednání. Ideální racionální čin by byl ten, u něhož by prakticky neexistovaly žádné pohnutky, takže by byl inspirován jedině objektivním zhodnocením situace. Iracionální nebo afektivní (vášnivý) čin by byl charakterizován právě obráceným poměrem obou složek. Zbývá vysvětlit vztah motivů a pohnutek v banálním případě, kdy existuje jedno i druhé. Mohu se například stát stoupencem socialistické strany, protože si myslím, že tato strana prosazuje zájmy spravedlnosti a lidskosti, nebo protože věřím, že tato strana se stane hlavní dějinnou silou v letech po mém vstupu do ní: to jsou motivy. Současně však mohu mít také pohnutky: soucit a láska k bližnímu, zvláště k určitým kategoriím utlačovaných, stud, že jsem na „lepší straně barikády“, jak řekl Gide, nebo komplex méněcennosti, snaha skandalizovat mé bližní apod. Co se chce říci, tvrdí-li se, že jsem vstoupil do socialistické strany z těchto motivů a z těchto pohnutek? Jde zjevně o dvě radikálně odlišné významové vrstvy. Jak je můžeme porovnat a zjistit podíl každé z nich při zkoumaném rozhodnutí? Ješ-

62 F. Lot, *La fin du monde antique et le début du moyen âge*, Paris 1974.

tě nikdy nebyla vyřešena tato potíž, která je mnohem závažnější než těžkosti, s nimiž se setkáváme při běžném rozlišování mezi motivy a pohnutkami. Ba málokdo vůbec zahlédl tento problém, který se vrací v jiné formě, a to při konfliktu vůle a vášní. Nedokáže-li však klasická teorie přiznat motivu a pohnutce jejich přiměřený vliv v jednoduchém případě, kdy vzájemně podporují jeden druhého k dosažení stejného rozhodnutí, potom tím spíše nedokáže vysvětlit, nebo dokonce si i jen *představit* konflikt motivů a pohnutek, v nichž každá skupina by mohla požadovat speciální rozhodnutí. Je proto třeba všechno začít od samého začátku.

Motiv je přirozeně objektivní: je to současný stav věcí, jak ho odhaluje vědomí. Je *objektivní* fakt, že plebejci i aristokracie v Římě byli v Konstantinově době zkorumpovaní, stejně jako je fakt, že katolická církev favorizovala v Chlodvíkově době panovníka, který jí pomůže potlačit ariánství. Tento stav věcí se však může ukázat jen určitému bytí pro sebe, neboť bytí pro sebe je bytím, jehož zásluhou „existuje“ svět. Měli bychom vlastně dodat, že se v tomto stavu věcí ukazuje pouze tomu bytí pro sebe, které se volí tím či oním způsobem, tedy tomu bytí pro sebe, které se učinilo individualitou. Je třeba se tak či onak projektovat, abychom odhalili prostředně implikace věcí–prostředků. Objektivně vzato, je nůž prostředek, který se skládá z čepele a rukojeti. Objektivně ho mohu uchopit jako prostředek k řezání nebo krájení; nemám-li však kladivo, mohu ho ale použít i jako náhrady kladiva: pomocí jeho držadla mohu zatlouci hřebík a toto jeho uchopení je rovněž *objektivní*. Když se Chlodvík zamýšlí nad tím, jakou pomoc může očekávat od církve, neví nic o tom, že skupina prelátů, a dokonce jeden biskup mu učinili návrhy, ba ani neví o tom, že jeden člen duchovenstva pomýšlel na spojenectví s katolickým panovníkem. Bytí pro sebe může konstatovat jen přísně objektivní fakta, mezi něž je třeba počítat velkou moc církve nad obyvatelstvem Galie a znepokojení církve vyvolané ariánským kacířstvím. Aby se na základě těchto zjištění mohl vytvořit motiv konverze, je třeba je oddělit z celkového souboru – a tedy je nicovat – a pak je překonat k jejich vlastní možnosti; Chlodvík pojímá potencialitu církve objektivně v tom smyslu, že může podpořit krále, který konvertoval. Tato možnost se však může ukázat, až když je situace překonána k tomu stavu věcí, který zde zatím není, tedy k nicotě. Stručně řečeno svět nám poskytuje rady, jen když se ho dotazuje-

me, a světa se můžeme dotázat jen z hlediska určitého cíle. Z toho plyne, že motiv neurčuje jednání a objevuje se až v projektu určitého jednání a na jeho základě. Postavení západní církve se Chlodvíkovi jeví objektivně jako motiv konverze až při projektu ovládnutí celé Galie. Lze to říci také tak, že vědomí, které vytrhne určitý motiv z celku světa, má již vlastní strukturu, již si vytklo své cíle a projektovalo se ke svým možnostem, na nichž lpí svým vlastním způsobem: tento zvláštní způsob přidržování se vlastních možností je afektivita. Vnitřní organizace, kterou si vědomí dalo ve formě non-thetického vědomí sebe, je v přísné shodě s výběrem motivů ze světa. Reflektujeme-li, zjistíme, že vnitřní struktura bytí pro sebe, na jejímž základě se ve světě vynořují motivy konání, je „iracionální“ fakt z hlediska historického smyslu tohoto pojmu. Zajisté můžeme racionálně pochopit technickou výhodu spojenou s Chlodvíkovou konverzí, pokud hypoteticky předpokládáme, že měl v úmyslu dobýt Galii. Projekt dobytí Galie však už racionálně pochopit nedokážeme. Nemůžeme ho „vysvětlit“. Měli bychom ho vyložit jako důsledek Chlodvíkovy *ctižádosti*? Co však znamená ambice jiného než dobovačné záměry? Čím by se Chlodvíkova ambice lišila právě od projektu dobytí Galie? Nemá proto smysl si představovat, že by byl původní projekt výboje vyvolán předem danou *pohnutkou* a že touto pohnutkou byla *ctižádost*. Nelze pochybovat o tom, že *ctižádost* je pohnutkou, poněvadž je cele subjektivitou. Poněvadž se ale *ctižádost* v tomto případě neodlišuje od projektu dobývání, říkáme, že tento původní projev Chlodvíkových možností, na jejichž základě odhaluje motiv přestoupení ke katolicismu, je právě *pohnutkou*. Nyní se nám všechno osvětluje a můžeme také pochopit vztahy mezi těmito třemi pojmy: motivy, pohnutkami a cíli. Jde zde o zvláštní případ bytí ve světě: stejně jako vynoření bytí pro sebe způsobuje, že existuje svět, podobně i zde samo jeho bytí jako čistý projekt k určitému cíli způsobuje, že existuje určitá objektivní struktura světa, kterou z hlediska tohoto cíle nazýváme motivem. Bytí pro sebe je tedy vědomím tohoto motivu. Toto thetické vědomí motivu je však v zásadě non-thetickým vědomím o sobě jako projekt k určitému cíli. V tomto smyslu je pohnutkou, to jest, zakouší se non-theticky jako různě obtížný a vášnivý projekt k určitému cíli, a to právě když se konstituuje jako vědomí odhalující uspořádání světa ve formě motivů.

Motiv a pohnutka jsou stejně korelativní, jako je non-thetické vědomí sebe sama ontologickým korelatem thetického vědomí o předmětu. Jako je vědomí o nějaké věci vědomím sebe sama, tak pohnutka není nic jiného než uchopení motivu, pokud je si toto uchopení vědomo sebe. Motiv, pohnutka a cíl jsou tři nerozlučně spjaté výrazy pro vynoření živoucího a svobodného vědomí, jež se projektuje ke svým možnostem a nechává se určovat těmito možnostmi.

Proč se tedy pohnutka jeví psychologům jako afektivní obsah faktu vědomí, jestliže tento obsah určuje druhý fakt vědomí nebo rozhodnutí? Proto, že pohnutka, jež není nic jiného než non-thetické vědomí sebe sama, sklouzává s tímto vědomím do minulosti a současně s tím ztrácí životnost. Stalo-li se vědomí minulým, je tím, čím mám být ve formě „byl jsem“. Vráťm-li se ke svému včerejšímu vědomí, ponechávám si svůj intencionální význam i svůj smysl subjektivity, avšak toto vědomí je znehybněné, ztuhlé, vně jako věc, protože minulost je bytí v sobě. Pohnutka se pak stává tím, o čem máme vědomí. Může se objevit ve formě „vědění“: už jsme totiž viděli, že mrtvá minulost doprovází přítomnost jakožto *vědění*; je možné, že se k této minulosti obrátím, abych ji vysvětlil a formuloval, přičemž se řídím věděním, které právě mám k dispozici. V tom případě se stává předmětem vědomí, je tím vědomím, jehož mám vědomí. Jeví se – stejně jako všechny vzpomínky – jako *moje*, ale současně i jako transcendentní. Obvykle jsme obklopeni těmi pohnutkami, mezi něž již „nikdy nevstoupíme“, neboť máme konkrétně rozhodnout nejenom o vykonání toho i onoho činu, ale i o uskutečnění těch jednání, o nichž jsme se rozhodli již v předvečer, nebo máme pokračovat v činnostech, do nichž jsme se již zapojili; obecně lze říci, že vědomí pojímá sebe samo jako angažované vědomí, přičemž toto sebeuchopení samo obsahuje vědomost o pohnutkách angažování nebo dokonce tematickou a pozicionální explikaci těchto motivů nezávisle na tom, ve kterém okamžiku si vědomí sebe samo uvědomuje. Je přirozené, že uchopení pohnutky ihned poukazuje k motivu i jejímu korelátu, neboť pohnutka – i tehdy je-li už minulou a zvěčněnou pohnutkou – si uchovává význam, že byla vědomím určitého motivu a odhalila určitou objektivní strukturu světa. Vzhledem k tomu, že pohnutka je bytím v sobě a motiv má objektivní povahu, však vystupují jako dvojice bez ontologického rozlišení; víme už totiž, že naše minulost se ztrácí uprostřed světa. Proto s pohnutkou a motivem na-

kládáme stejně a ze stejného důvodu můžeme mluvit o motivech a o pohnutkách určitého jednání, jako by mohly být v konfliktu anebo se vzájemně podporovat během konkrétního rozhodovacího procesu.

Pohnutka sama o sobě nemá vůbec žádnou moc a může vyvolat účinek, jen když je opakována tehdy, jestliže jde o pohnutku transcendentní, jde-li nevyhnutelně o něco, čím máme být na způsob „něčeho minulého“, a tedy jestliže je – jako každá naše minulost – od nás oddělena tloušťkou nicoty. Dřívější pohnutky a motivy nabývají určité hodnoty a váhy až s vynořením angažovaného vědomí. Existence pohnutek a motivů v minulosti je závislá právě na tomto vědomí. Chtěl jsem to či ono: proti tomu už nelze nic dělat, a to je i náplní mé esence, protože tu utváří to, čím jsem byl. Jedině já sám však mohu nyní rozhodnout o smyslu, jaký může mít tato touha, tento strach nebo tyto objektivní názory na svět z mého hlediska, právě nyní, když se projektují ke své budoucnosti. O tom všem rozhoduji já sám právě tím jednáním, jímž se projektují ke svým cílům. Opětovné uchopení starých pohnutek, nebo jejich zamítnutí, jejich nové zhodnocení se vůbec neliší od projektu, kterým si stanovím nové cíle a v jehož světle odkrývám ve světě nějaký podpůrný motiv pro uskutečnění těchto cílů. Minulé pohnutky, minulé motivy, přítomné motivy a pohnutky, jakož i budoucí cíl se organizují v nerozlučnou jednotu na základě vynoření se svobody, která sama je mimo všechny motivy, pohnutky a cíle.

Rozvažování jako čin vůle je proto vždycky klamně. Jak totiž zhodnotit motivy a pohnutky, jimž právě já sám propůjčuji jejich hodnotu před každým rozvažováním a volbou, kterou činím o sobě samém? Iluze vzniká proto, že se s motivy a pohnutkami snažíme nakládat jako se zcela transcendentními věcmi, které lze dovažovat, jako když vážíme náklad, a které si uchovávají svou váhu jako stálou kvalitu. Někteří lidé v nich ovšem spatřují obsahy vědomí: to je rozpor. Motivы a pohnutky mají ve skutečnosti jen tu váhu, kterou jim propůjčuje můj projekt, tj. svobodné stanovení cíle a jednání, které má být uskutečněno. Rozvažuji-li, kostky již jsou vrženy. Pokud přistoupím k rozvažování, pak prostě proto, že do svého původního projektu zahrnuji na základě *rozvážení* úvahu o pohnutkách, a ne proto, že bych tyto pohnutky nějak odkrýval (třeba skrze vášně anebo skrze jednání, které ukazuje organizovaný celek motivů a cílů tak, jako řeč

mě učí mému myšlení). Volím tedy rozvažování jako postup, kterým si dávám na vědomí to, co je mým projektem, a tedy to, co jsem. *Volba* rozvažování se skrze svobodnou spontaneitu slévá s celkem pohnutek–motivů a cílů. V okamžiku, kdy zasahuje vůle, je rozhodnutí již učiněno a vůle je pouze dává na vědomí.

Volní čin se liší od mimovolné spontaneity tím, že spontaneita je čistě nereflektovaným vědomím o motivech prostřednictvím pouhého projektu chystaného činu. Pohnutka v nereflektovaném činu není předmět sám pro sebe, nýbrž je to prosté non-thetické vědomí sebe. Naopak struktura volního činu vyžaduje, aby se zjevilo reflexivní vědomí, které uchopuje pohnutku jako kvazi-objekt anebo ji intencionálně míní skrze reflektované vědomí jako určitý psychický předmět. Pohnutka jakožto uchopená prostřednictvím reflektovaného vědomí je pro toto vědomí jakoby od něho oddělená; použijeme-li známé Husserlovy formulace: jednoduchá volní reflexe na základě své reflexivní struktury uskutečňuje *ἐποχή* ve vztahu k motivu, vyřazuje jej a dává jej do závorek. Takto se může rozvinout zdánlivé hodnotící uvažování na základě faktu, že hlubší nicování odlučuje reflexivní svědomí od reflektovaného vědomí nebo pohnutky, a v důsledku toho, že motiv sám je nerozhodnut a jako by suspendován. Víme však, že ačkoli *výsledkem* reflexe je rozšíření trhliny, která dělí bytí pro sebe od něho samého, není to nikterak *cílem* reflexe. Cílem reflexivního štěpení je navrátit reflektované tak, aby bylo možné konstituovat neuskutečnitelnou celistvost „bytí v sobě pro sebe“, což je základní hodnota, kterou si vědomí klade v okamžiku, kdy se vynořuje ze svého bytí. Vůle je tedy svou podstatou reflexivní, avšak jejím cílem není rozhodovat, jakého účelu by se mělo dosáhnout, neboť kostky jsou již v každém případě vrženy, takže vůle svou nejhlubší intencí míří spíše k tomu, *jak* stanoveného cíle dosáhnout. Bytí pro sebe, jež existuje volně, chce znovu uchopit sebe samo tím, že rozhoduje a jedná. Nechce být jen neseno ke stanovenému cíli, ani nechce být tím bytím, které se samo rozhodne být neseno k tomuto cíli, nýbrž se chce samo uchopit jako spontánní projekt k tomu či onomu cíli. Ideálem vůle je být „bytím v sobě pro sebe“ jakožto projekt k určitému cíli; zjevně jde o reflexivní ideál a to je smysl uspokojení, který doprovází soud „dělal jsem, co jsem chtěl“. Je však zřejmé, že reflexivní štěpení má obecně základ v mnohem hlubším projektu, než je toto štěpení samo v sobě, co jsme pro nedo-

statek vhodnějšího pojmenování ve 3. kapitole druhé části nazvali „motivace“. Nyní, když jsme definovali motiv a pohnutku, musíme tento projekt, na němž spočívá reflexe, nazvat *intencí*. Pokud je tedy vůle případem reflexe, potom fakt, že reflexe musí přejít na volní rovinu, aby mohla jednat, vyžaduje založení v hlubší intenci. Psychologům nestačí popsat určitý subjekt jako uskutečňující svůj projekt na způsob volní reflexe; psycholog musí být schopen ukázat *hloubkovou intenci*, díky níž subjekt uskutečňuje svůj záměr spíše na způsob chtění než na jiný, přičemž jsme si zajedno v tom, že každý jiný způsob vědomí by vedl ke stejné realizaci, jakmile cíle stanovil původní projekt. Takto jsme dospěli k hlubší svobodě, než je vůle, a dosáhli jsme toho tak, že jsme *požadovali víc* než psychologové, neboť jsme položili otázku, *proč* tam, kde se psychologové omezují na konstatování, že vědomí má volní povahu.

Účelem tohoto krátkého zamyšlení nebylo vyčerpat otázku vůle: spíše by naopak bylo nezbytné pokusit se o fenomenologický popis vůle jako takové. To však nemáme v úmyslu: pouze doufáme, že se nám podařilo ukázat, že vůle není privilegovaným projevem svobody, nýbrž psychická událost s vlastní strukturou, která se konstituuje na stejné úrovni jako jiné a kterou stejně jako jiné nese ontologická svoboda.

Zároveň se nám však svoboda jeví jako nedělitelná totalita: motivy, pohnutky a cíle, jakož i způsob jejich uchopení, jsou jednotně organizovány v rámci této svobody a musí být pochopeny na jejím základě. Znamená to, že svobodu je třeba si představit jako řadu svévolných diskontinuálních pohybů srovnatelných s *clinamen* epikurejců? Mám takovou svobodu, že mohu kdykoli a cokoli učinit předmětem svého chtění? Narazím vždycky na iracionálně svobodné a kontingentní volby, kdykoli chci vysvětlit teď či onen projekt? Dokud se zdálo, že s uznáním svobody jsou spojena nebezpečná pojetí zcela protiřečící zkušenosti, odvracelo se mnoho rozumných duchů od víry ve svobodu: tvrdilo se dokonce, že determinismus – pokud jej nesměšujeme s fatalismem – je „lidštější“ než teorie svobodné volby; jestliže totiž zdůrazňuje přísnou podmíněnost našich činů, propůjčuje alespoň každému činu *důvod*, a omezuje-li se přísně na psychično a zřiká se toho, aby hledal podmíněnost v celém vesmíru, ukazuje, že důvod našich činů tkví v nás samých: jednáme tak, jací jsme, a naše činy přispívají k našemu utváření.

Zamysleme se nyní nad některými nespornými výsledky, k nimž nás naše zkoumání přivedlo. Ukázali jsme, že svoboda spadá v jedno s bytím pro sebe: lidská realita je svobodná právě potud, pokud má být svou vlastní nicotou. A touto nicotou má být v několika směrech: především tím, že se temporalizuje, tj. že je ustavičně v odstupu od sebe samé, z čehož plyne, že se nemůže nikdy nechat určovat svou minulostí k tomu či jinému jednání; dále tím, že se vystupuje jako vědomí o něčem a o sobě samé, takže je přítomností u sebe sama, a nejen jednoduše sebou, z čehož plyne, že ve vědomí neexistuje nic, co by nebylo vědomím o existování, a že v důsledku toho nemůže vědomí zvnějšku nic motivovat; a konečně tím, že lidská realita je transcendentí, tedy ne něčím, nějakou věcí, která by *napřed* musela být, aby se *potom* vztáhla k tomu či onomu cíli, nýbrž naopak je tím bytím, které je původně roz-vrhem, projektem, bytím, které se určuje svým cílem.

Zde tedy nechceme hovořit o libovůli a rozmarech: svobodným existujícím nazýváme totiž tu existenci, která je jako vědomí nutně oddělena od všech ostatních existencí, protože ty jsou s ním spjaty jen potud, pokud jsou *pro ně*; to existující, které rozhoduje o své minulosti – ve formě tradice – ve světle svého budoucna, místo aby touto minulostí jednoduše určovala svou přítomnost; to existující, které si dává na vědomí to, co je, *něčím jiným, než je ono samo*, tj. cílem, kterým není a který promítá z druhé strany světa. Vůbec to neznamená, že bych byl svobodný vstát nebo si sednout, vstoupit nebo odejít, uprchnout nebo čelit nebezpečí, míníme-li totiž svobodou čistě rozmarnou, ilegální, libovolnou a nepochopitelnou kontingenci. Zajisté je každý z mých činů, i ten sebenepatrnější, zcela svobodný v tom smyslu, který jsme právě uvedli, to ale vůbec neznamená, že by mohl být *jakýkoli* a že by byl nepředvídatelný. Nicméně lze namítnout: není-li ho možné pochopit *ani* na základě stavu celého světa, *ani* na základě celé mé minulosti pojaté jakožto nezměnitelné, jak by pak mohl nebýt zcela libovolný? Podívejme se na tuto otázku lépe.

Podle běžného názoru být svobodný znamená pouze volit sebe. Volba platí za svobodnou, pokud je taková, že mohla být jiná, než je. Vyrazil jsem s přáteli na výlet. Po několikahodinovém pochodu vzroste únava a stane se pro mne velmi nepříjemnou. Zprvu vzdoruji, ale pak najednou povolím, všeho nechám, vzdám se, odhodím batoh na kraj cesty a ulehnu vedle něho. Ostatní kárají mé jednání,

a přitom si všichni myslí, že jsem svobodný, to jest, že nic a nikdo neurčil moje jednání, nýbrž že jsem mohl ještě chvíli vzdorovat své únavě, pokračovat v chůzi jako ostatní a vyčkat, až dorazíme na stanovené místo, kde bych si mohl odpočinout. Hájím se tvrzením, že jsem byl *příliš* unaven. Kdo má pravdu? Neprobíhá debata na mylných základech? Nelze pochybovat o tom, že jsem se mohl zachovat jinak, avšak problém tkví jinde. Bylo by třeba celou otázku formulovat spíš takto: mohl jsem jednat jinak, aniž bych citelně modifikoval organický celek projektů, jímž jsem, anebo se fakt, že se únavě vzepřu, může realizovat nejen jako lokální a nahodilá modifikace mého chování, ale i jako radikální proměna mého bytí na světě – a jako proměna, která je veskrze *možná*? Jinak řečeno: mohl jsem konat jinak, budiž, ale za jakou cenu?

Na tuto otázku odpovíme napřed *teoretickým* popisem, který nám umožní osvětlit principy naší teze, a pak přihlédneme k tomu, zda konkrétní realita není složitější a zda pomocí ní nemůžeme výsledky teoretického zkoumání obohatit a dát jim větší pružnost, aniž bychom toto zkoumání popřeli.

Předně poznamenejme, že únava sama o sobě nemůže vyvolat mé rozhodnutí. Je to pouze – jak jsme již viděli v souvislosti s fyzickou bolestí – způsob, jímž zakouším své tělo. Není zpočátku předmětem thetického vědomí, nýbrž samou fakticitou mého vědomí. Jdu-li krajem, odhaluje se mi okolní svět, který je předmětem mého vědomí; tento svět transcenduji k možnostem, jež jsou mými vlastními možnostmi – například k možnosti, že večer dorazím do místa, které jsem si předem stanovil. Když však krajinu uchopuji svými očima, které odhalují vzdálenosti, svými nohama, které vystupují po svahu a vedou k novým výhledům a novým překážkám, rameny, která nesou batoh, mám non-thetické vědomí tohoto těla – které reguluje moje vztahy ke světu a označuje mou angažovanost ve světě – jakožto únavy. Objektivně a korelativně k tomuto non-thetickému vědomí se silnice ukazují jako nekonečné, svahy jako *příliš strmé*, slunce jako palčivější atd. *Nemyslím* ještě na únavu, nepožívám ji ještě jako kvazi-předmět mé reflexe. Najednou však v určitém okamžiku na ni začnu myslet a připomínat si ji: a právě tuto intenci musíme vysvětlit. Vezměme ji takovou, jaká jest. Není to kontemplativní uchopování mé únavy, protože – jak jsme již viděli v souvislosti s bolestí – svou bolest snáším. Reflexivní vědomí se zaměřuje na mou únavu,

aby ji prožívalo a propůjčovalo jí hodnotu i praktický vztah ke mně samému. A teprve v této rovině se mi únava bude jevit jako snesitelná nebo nesnesitelná. Sama o sobě nikdy taková nebude, protože únavu jako nesnesitelnou bude snášet teprve vynořující se reflexivní vědomí. Zde se již klade podstatná otázka: moji společníci se těší dobrému zdraví stejně jako já: jsou trénovaní zhruba stejně jako já, takže – jakkoli je nemožné porovnávat psychické procesy, odehrávající se v různých subjektivitách – běžně dospívám k závěru – a svědkové ze své strany usuzují obdobně na základě objektivního pozorování našeho těla pro druhého –, že jsou přibližně „stejně unaveni jako já“. Jak je to možné, že svou únavu snášejí odlišně? Lze namítnout, že rozdíl spočívá v tom, že já „jsem změkčilý“, a oni ne. Toto zhodnocení má bezesporu praktickou cenu, která sehraje svou roli, až půjde o to, zda mě pozvou na příští výlet nebo nepozvou, avšak v našem případě nepostačuje. Už jsme totiž zjistili, že být ctižádostivý znamená projektovat: chci se zmocnit trůnu anebo získat pocty; k tomu nás ale netlačí žádná danost, nýbrž toto dobývání samo. Podobně „změkčilost“ není faktická danost, nýbrž pojmenování způsobu, jímž snáším svou únavu. Chci-li tedy pochopit, za jakých podmínek mohu snášet únavu jako nesnesitelnou, nesmím se obracet k údajným faktickým danostem, které, jak se ukazuje, jsou ve skutečnosti volbou, nýbrž je třeba zkoumat tuto volbu samu a zjišťovat, zda ji nevysvětluje nějaká širší perspektiva, do které by byla zahrnuta jako druhotná struktura. Zeptám-li se některého ze svých společníků, odpoví sice, že je unaven, avšak že únavu *miluje*: odevzdává se jí jako lázni, neboť se mu zdá privilegovaným prostředkem k odhalování okolního světa, k odkrývání „horské“ hodnoty svahů, k přizpůsobování se drsným kamenitým cestám, právě ono lehké osamostatnění jeho šíje a slabé hučení v uších mu umožňují přímý dotek se sluncem. Pocit úsilí je pro něho pocitem překonané únavy. Protože však jeho únava není nic jiného než vášeň, v níž vytrvává, aby v nejvyšší míře vnímal existenci prachu cest, žáru slunce a hrbolatosť silnic, jeho úsilí, to jest tato blízká obeznámenost s únavou, kterou miluje a které se oddává, a přitom ji sám určitým směrem vede, představuje způsob, jak si osvojovat horu, vytrpět ji a přemoci ji. V následující kapitole ještě uvidíme, jaký je smysl slova „mít“, a do jaké míry je konání prostředkem přivlastňování. Únava mého společníka je tedy prožívána v rámci mnohem širšího projektu důvěřivého

oddání se přírodě, vášně, která chce co nejsilnější vnímání její existence a současně ji obemknout a osvojit si ji. Ona únava mého společníka je pochopitelná jen v rámci tohoto projektu a skrze něj a pouze takto bude mít pro něho nějaký význam. Tento význam a tento mnohem širší a hlubší projekt však jsou samy o sobě *unselbständig*. Nedostačují si. Předpokládají totiž zvláštní vztah mého společníka k jeho tělu i k věcem. Snadno chápeme, že je právě tolik způsobů tělesného existování, kolik je různých bytí pro sebe, třebaže určité původní struktury jsou invariantní a v každém konstituují jeho lidskou realitu: na jiném místě se zabýváme tím, co se nepřesně označuje jako vztah člověka k druhu, a rovněž i podmínkami universální pravdy. Po bezpočtu signifikantních událostí teď dokážeme nahlédnout, že existuje určitý typ útěku před fakticitou, který spočívá v tom, že se člověk této fakticitě oddá, to jest – stručně řečeno –, že ji s důvěrou převezme a zamiluje si ji ve snaze získat ji zpátky pro sebe. Tento původní projekt znovuzískání je tedy určitá volba sebe sama, kterou uskutečňuje bytí pro sebe, jakmile čelí problému bytí. Jeho projekt je i v tomto případě znicováním, avšak toto znicování se obrací k bytí v sobě, které nicuje, a jeho výrazem je jedinečné zhodnocení fakticity. A právě to vyjadřuje bezpočet chování, která se označují jako vzdání se. Odevzdat se únavě, horku, hladu nebo žízni, klesnout na židli, na lůžko, rozkošnický se natáhnout a nechat se pohltit svým tělem – ne však před očima druhého jako v masochismu, nýbrž v původní samotě bytí-pro-sebe –, to vše jsou chování, která nejsou omezena pouze sama na sebe a v nichž se cítíme dobře, třebaže někoho jiného odpuzují anebo lákají: jejich podmínkou je původní projekt navrátit si tělo, tedy pokus řešit problém absolutna (bytí v sobě pro sebe). Tato počáteční forma se může omezovat na hluboké tolerování fakticity: projekt „učinit se tělem“ pak bude znamenat, že se člověk oddává tisíci přechodným choutkám, drobným rozkoším a slabůstkám. Vzpomeňte si, s jakou zálibou Joyceův Bloom v *Odysseovi* „vdechuje důvěrně známý zápach vystupující zpod něho“ poté, co uspokojil svou přirozenou potřebu. Může se však stát – a to je případ mého společníka –, že bytí pro sebe se snaží pomocí těla a tělesných zálib zmocnit se celistvosti ne-vědoma, tj. celého universa jakožto souboru materiálních věcí. Zamýšlená syntéza bytí v sobě s bytím pro sebe by byla kvazi pantheistickou syntézou bytí v sobě s bytím pro sebe, které se ho zmocňuje. Tělo je zde prostředkem syn-

tézy: například se ztrácí v únavě, aby co nejintenzivněji existovalo jako bytí v sobě.

A protože to, co bytí pro sebe žije jakožto své, je tělo, je tato vašeň těla pro bytí pro sebe vlastně totéž co projekt „dopřát existenci“ bytí v sobě. Vcelku se tento postoj, který je postojem mého společníka, může vyjadřovat nejasným pocitem zvláštního poslání: podniká tento výlet, protože hora, na kterou vyšplhá, a hvozdy, kterými projde, existují, je povolán k tomu, aby se stal tím, kdo vyjeví jejich smysl. A tedy chce být tím, kdo bude základem jejich existence. V další kapitole se ještě k tomuto přivlastňujícímu vztahu bytí pro sebe ke světu vrátíme, avšak v dané chvíli nemáme ještě pohromadě momenty nezbytné k tomu, abychom jej plně osvětlili. Po naší analýze je však přinejmenším jasné toto: způsob, jímž můj společník snáší svou únavu, vyžaduje ke svému pochopení regresivní analýzu, která nás vede až k původnímu projektu. Je ale tento projekt, jak jsme jej popsali, skutečně již *selbständig*? Zajisté – a můžeme se o tom snadno přesvědčit: při postupu nazpět jsme v rozboru nakonec dospěli až k původnímu vztahu k fakticitě a světu, který toto bytí pro sebe zvolilo. Tento původní vztah však není nic jiného než bytí na světě samo určitého bytí pro sebe, poněvadž toto bytí na světě je volba; dospěli jsme tedy až k původnímu typu nicování, skrze které má být bytí pro sebe svou vlastní nicotou? Zde se již nelze pokoušet o interpretaci, protože ta by implicitně předpokládala bytí na světě bytí pro sebe – stejně jako všechny snahy dokázat Eukleidův postulát implicitně předpokládají přijetí tohoto postulátu.

Jestliže teď aplikuji tuto metodu, abych vyložil způsob, jak snáším svou únavu, uchopím v sobě nejprve jistou nedůvěru k mému tělu – například to, jak s ním nechci „spolupracovat“, jak s ním nepočítám, což je jeden z mnoho možných způsobů toho, jak existuji své tělo. Snadno odhalím obdobnou nedůvěru vůči bytí v sobě a – například – původní projekt navrátit si ono bytí v sobě, které jsem znicoval, prostřednictvím druhých, a to mě přivádí k jednomu z původních projektů, které jsme uvedli v předchozí části. Místo toho, abych „poddajně“ snášel svou únavu, uchopím ji jakožto „strmost“, tedy obtížný fenomén, jehož se chci zbavit – a to prostě proto, že tato úrava je inkarnací mého těla a mé naprosté nahodilosti uprostřed světa, zatímco mým projektem je zachránit mé tělo a mou přítomnost na světě skrze pohledy druhého. I já jsem tedy odkazován ke svému pů-

vodnímu projektu, to jest k mému bytí na světě, pokud je toto bytí volbou.

Neskrýváme, do jaké míry je metoda této analýzy stále ještě nedostatečná. V této oblasti je třeba vše teprve vykonat: je třeba odkrýt významy implikované činem – každým činem –, a odtud postoupit k významům širším a hlubším, abychom pronikli až k tomu významu, který již žádný další význam neimplikuje a poukazuje pouze k sobě samému. Mnoho lidí zcela spontánně provádí tuto sestupnou dialektiku, a lze dokonce říci, že v poznávání sebe sama i druhého existuje spontánní porozumění pro hierarchii výkladů. Určité gesto poukazuje k nějaké *Weltanschauung* a my to cítíme. Až dosud se však nikdo nepokusil systematicky odhalovat tyto významy, které implikuje čin. Pouze jediná škola vychází z této původní evidence jako my: škola Freudova. Pro Freuda stejně jako pro nás není žádný čin izolovaný: bezprostředně poukazuje k hlubším strukturám. Psychoanalýza je metoda, která vyjasňuje tyto struktury. Freud se stejně jako my: za jakých podmínek mohl určitý člověk vykonat tento konkrétní čin? A Freud shodně s námi odmítá horizontální psychický determinismus, který se pokouší vyložit dané jednání pomocí předcházejícího momentu. Čin se mu jeví *symbolický* v tom smyslu, že podle něho vyjadřuje hlubší touhu, kterou lze vyložit jedině na základě původní determinace subjektu libidem. Jenomže Freud chce takto ustavit vertikální determinismus. Jeho koncepce vede nutně touto oklikou k minulosti zkoumaného subjektu. Freud učinil z afektivity základ činu, a to ve formě psycho-fyziologických sklonů. Tato afektivita je však u každého z nás původně nepopsaným papírem: teprve vnější okolnosti, a tedy *dějiny* subjektu, rozhodnou o tom, zda ten či onen sklon se upne na ten či onen předmět. Je to situace dítěte uprostřed rodiny, která v něm vyvolá Oidipův komplex. Ve společnostech založených na zcela jiném principu nemůže tento komplex vzniknout, jak o tom svědčí výzkumy primitivů na Korálových ostrovech v Pacifiku. Vnější okolnosti rozhodnou také o tom, zda se tento komplex v pubertě „rozplyne“, nebo se naopak vyhraní a stane pólem sexuálního života. Freudův vertikální determinismus je tedy prostřednictvím dějin vybudován na determinismu horizontálním. Symbolický čin sice vyjadřuje v hloubce skrytou a současnou touhu, která je zase projevem ještě hlubšího komplexu, ačkoli toto vše tvoří jeden a tentýž jednotný psychický proces, avšak komplex není dříve

než jeho symbolická manifestace, a jakým je, ho konstituovala minulost podle klasických souvislostí (přenos, zhutňování apod.), o nichž se mluví nejen v psychoanalýze, ale i ve všech pokusech deterministické rekonstrukce psychického života. Pro psychoanalýzu proto neexistuje rozměr budoucna, čímž lidská realita ztrácí jednu ze svých ek-stasí, a proto musí být interpretována jedinečně regreseem k minulosti na základě přítomnosti. Základní struktury subjektu, jak je označují jeho činy, nejsou totiž označovány *pro něho*, nýbrž pro objektivního svědka, který k osvětlení těchto významů používá diskursivních metod. Subjektu není přiznáno žádné předontologické pochopení smyslu jeho vlastních činů. Lze to snadno vysvětlit tím, že činy jsou – všemu navzdory – jen účinkem minulosti, která je zásadně mimo dosah, takže nepřenášejí svůj cíl do budoucna.

Proto se musíme inspirovat pouze psychoanalytickou *metodou*, to jest, musíme se pokusit odhalovat významy činů ve smyslu naší vůdčí zásady: každý i ten nejméně významný čin není prostým účinkem předchozího psychického stavu ani součástí lineárního determinismu, nýbrž naopak se začleňuje jako druhotná struktura do globálních struktur a nakonec do té celistvosti, jíž jsem. Kdyby tomu tak nebylo, musel bych se považovat za horizontální proud jevů, z nichž každý je podmíněn zvnějšku jevem předcházejícím, nebo je jako substance, která nese tok svých proměnlivých *způsobů* zbavených veškerého smyslu. Tato dvě pojetí by nás přivedla k tomu, že bychom opět směšovali bytí pro sebe s bytím v sobě. Přijmeme-li však psychoanalytickou metodu, a k tomu se ještě vrátím v další kapitole, musíme ji aplikovat v *obráceném smyslu*. Každý čin považujeme za *pochopitelný* jev a nepřijímáme deterministickou „náhodu“, jako ji nepřijímal ani Freud. Na rozdíl od Freuda však se nesnažíme pochopit zkoumaný fenomén na základě minulosti, nýbrž chápeme pochopitelný čin jako návrat budoucna do přítomna. Způsob, jak snáším svou únavu, není vůbec závislý na nahodile příkrém svahu, po němž vystupuji, nebo na nahodile neklidné noci, kterou jsem právě prožil: tyto faktory mohou přispět k vyvolání mé únavy, avšak nemají vliv na způsob, jak ji snáším. Odmítáme v ní však – stejně jako jeden Adlerův žák – spatřovat výraz komplexu méněcennosti, například v tom smyslu, že by tento komplex byl už dřívější formací. Nepopíráme, že se lze proti únavě vzpoutet určitým zběsilým a urputným způsobem, který je výrazem toho, co se nazývá komplex méněcennosti. Kom-

plex méněcennosti však je projektem mého vlastního bytí-pro-sebe ve světě v přítomnosti druhého. Je proto vždycky transcendencí a způsobem volby sebe sama. Onu méněcennost, proti níž bojuji, a kterou přesto nějak beru na vědomí, jsem si sám od samého počátku *zvolil*. Zajisté jí propůjčuji význam svými nejrůznějšími nezdary, avšak tato moje méněcennost není nic jiného než uspořádaná celistvost mých nezdarů jako rozvržený projekt a jako obecná směrnice mého bytí; každý nezdar je sám transcendencí, protože pokaždé překonávám realitu ke svým možnostem: povolit únavě znamená transcendovat cestu, kterou mám projít, tím, že jí propůjčím smysl „přilíš namáhavé cesty“. Nelze s plnou vážností zkoumat pocit méněcennosti, aniž ho posuzuji z hlediska budoucna a mých vlastních možností. I ta zjištění jako např. „jsem ošklivý“, „jsem hloupý“ apod. jsou svou povahou anticipacemi. Nejde o pouhé zjištění mé ošklivosti, nýbrž o postižení koeficientu odporu, který budou klást ženy nebo společnost mému usilování. Stupeň tohoto odporu však zjistím až při volbě aktivit a jejich prostřednictvím. Komplex méněcennosti je tedy svobodný a globální projekt mne samého jako toho, kdo se druhému nevyrovná, je to tudíž způsob, který jsem si zvolil, když jsem převzal své bytí-pro-druhé, je to svobodně zvolené řešení, jež jsem učinil o existenci druhého, o tomto nepřekonatelném skandálu. Moje reakce nesoucí pečeť méněcennosti a mé nezdary je proto třeba posuzovat na základě svobodného rozvrhu mé inferiority jakožto volby mne samého ve světě. Shodujeme se s psychoanalytiky, že každá lidská reakce je *a priori* pochopitelná. Vytýkáme jim však, že jim unikla právě tato primární „pochopitelnost“, když se pokoušejí vysvětlit zkoumanou reakci reakcí dřívější, takže znovu končí u kauzálního mechanismu: pochopení je třeba definovat jinak. Každé jednání je srozumitelné jako projekt sebe sama k určité možnosti. Za prvé je srozumitelné potud, pokud nabízí bezprostředně uchopitelný racionální obsah – odložím batoh na silnici, *abych* si na chvíli odpočinul –, totiž pokud bezprostředně chápeme možnost, kterou rozvrhuje, i cíl, který sleduje. A za druhé je srozumitelné proto, že příslušná možnost poukazuje k dalším možnostem, ty zase poukazují k jiným a ty k dalším, až k nejzazší možnosti, jímž jsem já sám. Chápání pak postupuje dvěma opačnými směry: skrze regresivní psychoanalýzu postupujeme od zkoumaného jednání až k mé nejzazší možnosti – a syntetickým progresivním postupem směřujeme od této nejzazší

možnosti až ke zkoumanému jednání a chceme pochopit jeho začlenění do absolutní formy.

Ona forma, kterou nazýváme nejzazší možností, není *jakákoli* možnost mezi jinými možnostmi, byť by i byla, jak míní Heidegger, možnost zemřít, nebo „neuskutečnitelnost další přítomnosti ve světě“. Každá zvláštní možnost tvoří totiž článek v určitém souboru. Tuto nejzazší možnost je naopak třeba chápat jako jednotnou syntézu všech našich aktuálních možností; každá z těchto možností spočívá nerozlišeně v možnosti nejzazší, vydělí se teprve ve zvláštních okolnostech, aniž se tím ale potlačí její příslušnost k totalitě. Ve druhé části této knihy⁶³ jsme již poznamenali, že vněmové uchopení jakéhokoli předmětu se odehrává na pozadí světa. Chceme tím říci, že to, co psychologové obvykle nazývají „vněmem“, nelze omezovat na předměty ve vlastním smyslu „viděné“, či „slyšené“ atd. v určitém okamžiku, nýbrž že příslušné předměty svými implikacemi a různými významy poukazují k totalitě toho, co existuje v sobě, a na základě této totality jsou také uchopovány. Není to tedy tak, že bych postupně procházel od tohoto stolu v pokoji, v němž jsem, k předsíni, schodišti a ulici, takže bych nakonec jako výsledek postupu k poslední mezi chápal svět jako sumu všeho existujícího, protože naopak platí, že libovolnou věc – prostředek mohu vnímat pouze na základě absolutní totality všeho existujícího, poněvadž primárně je mé bytí bytím na světě. Ve věcech, pokud zde věci „jsou“ pro člověka, tedy objevujeme setrvalou výzvu k absolutní a bezprostředně uskutečněné integraci, takže i zcela konkrétní struktura je interpretovatelná jen ve vztahu k této totalitě. Na druhé straně však svět jest jen potud, pokud se ve světě vynořujeme naráz a v totalitě. V kapitole věnované transcenci jsme již totiž ukázali, že bytí v sobě není schopno žádné světské jednoty pro sebe sama. Naše vynoření je *passio* v tom smyslu, že se musíme ztratit v nicování, aby mohl existovat svět. Proto je původním fenoménem bytí na světě vztah mezi totalitou bytí v sobě neboli světem a mou vlastní detotalizovanou totalitou: volím se celý ve světě jako celku. A stejně jako od světa přistupuji k určitému konkrétnímu *toto*, přistupuji rovněž od sebe jako detotalizované totality k rozvrhování jedné z mých zvláštních mož-

63 Tamt., III. kap., 2. část.

ností, protože konkrétní *toto* mohu uchopit na pozadí světa jen v souvislosti s určitým projektem sebe sama. Stejně jako v tomto případě však mohu uchopit konkrétní *toto* pouze na pozadí světa tím, že je překonávám k té či oné možnosti, tak mohu projektovat sebe sama za určité *toto* k té či oné možnosti pouze na základě mé absolutní a nejzazší možnosti. A to znamená, že moje nejzazší a absolutní možnost jakožto původní integrace všech mých zvláštních možností a svět jako totalita, kterou se stává všechno existující, jakmile se objevím v bytí, jsou přísně korelativní pojmy. Vnímat kladivo (totiž projektovat úder kladivem) mohu jen na pozadí světa; a obráceně mohu projektovat čin zatloukání jen na pozadí totality mne samého a jedině na jejím základě.

Nalezli jsme tak základní čin svobody; právě on dává smysl konkrétnímu jednání, které mohu studovat, tento čin, který je neustále obnovován, se neliší od mého bytí; je volbou mne samého ve světě a současně objevením světa. Takto se můžeme vyhnout úskalí nevědomí, na něž narazila psychoanalýza na samém začátku. Není-li ve vědomí nic, co by nebylo vědomím o bytí – jak by se nám mohlo namítnout –, pak tato základní volba musí být *vědomou* volbou. Můžete však tvrdit, podvolíte-li se únavě, že si uvědomujete všechny následky s tímto činem spojené? Odpovídáme, že jsme si zcela dokonale vědomi všech důsledků. Toto vědomí však má svou mez v obecné struktuře vědomí a ve struktuře volby, již činíme.

Pokud jde o volbu, pak je třeba zdůraznit, že v žádném případě nejde o volbu uváženou. Ne ale proto, že by byla *méně* vědomá anebo *méně* explicitní než úvaha, nýbrž naopak proto, že je základem každého rozvažování a že, jak jsme již také ukázali, rozvažování vyžaduje výklad na základě původní volby. Je tedy třeba bránit se iluzi, jako by původní svoboda byla *kladením* motivů a pohnutek jakožto *předmětů*, a poté *rozhodováním* na základě těchto motivů a pohnutek. Platí totiž opak: jakmile je zde již nějaký motiv a nějaká pohnutka, to jest určité ohodnocení věcí ve světě a struktur světa, pak jsou již kladeny cíle, a tedy je zde volba. To ale neznamená, že hluboká volba by proto měla být nevědomá. Je vjedno s vědomím nás samých. Toto vědomí, jak již víme, nemůže ale být *thetické*: je to vědomí nás samých, protože se neliší od našeho bytí. A protože naše bytí je právě naše původní volba, vědomí volby je identické s vědomím, jež máme sami o sobě. Musíme být vědomí, abychom volili, a volit,

abychom byli vědomí. Volba a vědomí jsou jedno a totéž. Mnoho psychologů tento fakt pochopilo, když řekli, že vědomí „je selekci“. Poněvadž však nepřevodili tuto selekci na její ontologický základ, zastavili se na úrovni, kde se jim výběr jevil jako nezdůvodněná funkce – substanciálního – vědomí. Tato výtka by se měla učinit zejména Bergsonovi. Jestliže jsme ale zjistili, že vědomí je nicování, pak chápeme, že mít vědomí o sobě samém a volit sebe sama je jedno a totéž. Osvětluji se tím i potíže, s nimiž se setkávali moralisté jako Gide, když chtěli definovat čistotu citů. Jaký je rozdíl mezi chtěným a *zakoušeným* citem? ptá se Gide.⁶⁴ Vlastně žádný: „chtít milovat“ a milovat jsou jedno a totéž, protože milovat znamená volit sebe jako milujícího a uvědomovat si, že milujeme. Je-li *πάθος* svobodný, je volbou. Naznačili jsme již – zvláště v kapitole o časovosti –, že kartesiánské *cogito* je třeba rozšířit. Viděli jsme totiž, že nabývat vědomí sebe neznamená uvědomovat si okamžik, protože okamžik je pouze hledisko ducha a vědomí, které by se uchopovalo v okamžiku – i kdyby tento okamžik existoval –, by neuchopovalo *nic*. Sebe si mohu uvědomovat jen jako určitého *konkrétního* člověka angažovaného v tom či onom jednání, očekávajícího ten či onen úspěch a obávajícího se toho kterého výsledku a na základě všech těchto anticipací načrtávajícího svou celistvou *podobu*. Právě takto si uvědomuji sebe sama, když nyní píši tyto řádky; nejsem jen vnímajícím vědomím své ruky, která píše slova na papír, nýbrž předbívám svou ruku a v myšlenkách jsem už u dokončené knihy, u jejího významu i smyslu filosofické aktivity pro můj život; do rámce tohoto projektu, tj. do rámce toho, co jsem, se začleňují některé projekty k užším možnostem, k jistému výkladu některých otázek: mohu přestat psát, prolistovat některá díla, kde si ověřuji citace apod. Byl by však omyl se domnívat, že této globální volbě odpovídá nějaké analytické a diferencované vědomí. Můj poslední i původní projekt – neboť je obojím současně – je vždycky rozvrhem řešení problému bytí. Toto řešení však není napřed koncipováno a pak realizováno: my *jsme* tímto řešením, svým angažováním umožňujeme, že existuje, takže se ho můžeme zmocnit jen tím, že ho žijeme. Jsme proto vždycky zcela přítomni u sebe samých, ale právě proto, že jsme zce-

64 A. Gide, *Penězokazi*, přel. J. Hejduk, Praha 1968.

la přítomní, nemůžeme mít analytické a detailní vědomí o tom, co jsme. Toto vědomí může ostatně být jen non-thetické. Na druhé straně nám však svět, a to právě svým učleněním, podává obraz toho, co jsme. Ne ovšem tak, že – jak jsme již viděli – bychom mohli tento obraz dešifrovat, tj. detailně rozebrat a podrobit analýze, ale tak, že svět se nám jeví tak, jak jsme; tím, že ho překonáváme k nám samým, umožňujeme, aby se jevil takový, jaký jest. Volíme svět – ne v jeho struktuře bytí v sobě, nýbrž v jeho významu – tím, že volíme sami sebe. Neboť vnitřní negace, skrze kterou nicujeme to, že jsme svět, a tím dáváme světu jevit se jako svět, můžeme existovat jenom potud, pokud je současně projektováním k nějaké možnosti. Způsob, jímž se odevzdávám neživému světu anebo svému tělu – či naopak způsob, jímž se jednomu i druhému vzpírám –, umožňuje, aby se mé tělo anebo neživý svět jevilo spolu se svou vlastní hodnotou. I zde jsem si plně vědom sebe sama a svých základních projektů, ale v tomto případě jde o vědomí pozicionální, kladoucí. Protože je to však vědomí kladoucí, podává mi transcendentní obraz toho, co jsem. Hodnota věcí, jejich prostřeďečná úloha, jejich reálná blízkost a odlehlost (které nemají žádný vztah k jejich prostorové blízkosti a odlehlosti) mi pouze naznačují můj obraz, to jest mou volbu. Moje ošacení (uniforma anebo oblek), které je nedbalé anebo úpravné, hledané anebo všední, můj nábytek, ulice, v níž bydlím, město, v němž žiji, knihy, jimiž se obklopuji, zábavy, jímž se oddávám, všechno, co je moje, to jest vposled můj svět, jehož jsem si setrvale vědom – přinejmenším jako významu implikovaného předmětem, na který se dívám anebo který používám –, to vše mi dává najevo mou volbu, a tedy mé bytí. Ale struktura pozicionálního vědomí je taková, že toto poznání nemohu proměnit na subjektivní uchopení sebe sama; poukazuje mě k jiným předmětům, které vytvářím anebo které užívám v řadě předchozích, aniž jsem přitom schopen postřehnout, že rýsuji svou podobu ve světě. Máme tedy plné vědomí volby, kterou jsme. A pokud někdo bude namítat, že v souladu s tímto konstatováním by bylo třeba mít nikoli vědomí nás samých jako *zvolených*, nýbrž vědomí toho, že se *volíme*, pak odpovíme, že toto vědomí se vyjadřuje dvojím „pocitem“ úzkosti a odpovědnosti. Neboť úzkost, opuštěnost, odpovědnost (ať v podobě tlumené či plné) tvoří *kvalitu* našeho vědomí, pokud je čistou a jednoduchou svobodou.

Před okamžikem jsme si položili otázku: poddal jsem se únavě, řekli jsme, ale nepochybně jsem *mohl* jednat i jinak – ale *za jakou cenu*? Nyní na tuto otázku můžeme odpovědět. Provedená analýza ukázala, že náš čin nebyl *bezdůvodný*. Nelze ho zajisté vysvětlit pohnutkou nebo motivem pojatými jako obsah „stavu“ dřívějšího vědomí, nýbrž je třeba ho vyložit na základě původního projektu, jehož byl integrující částí. Je proto zcela evidentní, že nešlo změnit tento čin, aniž zároveň byla uskutečněna hluboká modifikace mé původní volby sebe sama. Tento způsob, jímž se podvoluji únavě, a usedám na kraj cesty, vyjadřuje jisté primární vzepření proti mému tělu a jeho neživému bytí v sobě. Zapadá do rámce toho nazírání světa, v němž se obtíže mohou jevit jako to, co „nestojí za to snášet“, a v němž pohnutka jakožto čisté non-thetické vědomí a prvotní rozvrh sebe sama k absolutnímu cíli (jistý aspekt bytí v sobě bytí pro sebe) je uchopením světa (horko, vzdálenost od města, marné snažení atd.) jakožto *motiv*u pro to, abych cestu ukončil. Tato *možnost*, totiž zastavit se, nabývá – *teoreticky vzato* – svého smyslu pouze v hierarchii oněch možností, jimiž jsem na základě poslední a první možnosti. To ovšem neimplikuje, že jsem se *nutně měl* zastavit, nýbrž pouze to, že abych se zastavit odmítl, musel bych provést radikální konverzi svého bytí na světě, to jest, musela by nastat zásadní proměna mého původního projektu, a tedy i jiná volba mne samého a mých cílů. Tato modifikace je vždycky možná. Svědectví o neustálé modifikovatelnosti původního projektu podává úzkost, která, je-li odhalena, vyjevuje našemu vědomí naši svobodu. V úzkosti si uvědomujeme nejenom fakt, že naše projektované možnosti jsou neustále nahlodávány naší budoucí svobodou, nýbrž zakoušíme kromě toho svou volbu – tj. sebe sama – jako *neospravedlnitou*, protože ji uchopujeme jako to, co nelze odvodit z žádné dřívější reality, a naopak jako něco, co by mělo sloužit jako základ pro soubor všech významů tvořících realitu. Neospravedlnitost není jen subjektivním uznáním absolutní kontingence našeho bytí, ale i uznáním její interiorizace a jejího převzetí na náš účet. Neboť volba uskutečněná na základě kontingence bytí v sobě (jež nicuje), přenáší kontingenci na rovinu bezdůvodného určování vědomí sebou samým. Proto jsme ustavičně angažováni ve své volbě a nepřetržitě jsme si vědomi toho, že můžeme kdykoli postavit svou volbu na hlavu a obrátit směr, neboť projektujeme budoucnost svým vlastním bytím, které setrvale rozrušuje-

me existenciální svobodou: skrze budoucnost si dáváme na vědomí, co jsme, avšak nedokážeme se tohoto budoucna zmocnit, neboť to zůstává stále jen *možností*, aniž se stane *realitou*. Jsme proto stále *ohroženi* nicováním své aktuální volby a setrvale nám hrozí, že sami sebe zvolíme, a tedy se také staneme jinými, než jsme. Z faktu, že naše volba je absolutní, plyne, že je *křehká*: klademe-li prostřednictvím ní svou svobodu, klademe zároveň i neustálou možnost, že se stane minulou věcí vzhledem k tomu, čím jednou budu.

Samozřejmě: naše aktuální volba je taková, že nám neposkytuje žádný *motiv* k tomu, abychom ji volbou následující učinili minulou. Neboť právě tato volba původně stvořila všechny motivy a pohnutky, jež nás mohou vést ke konkrétním jednáním, a tato volba také dala světu jeho významy, proměnila ho v souvislost prostředků a dala mu i jeho koeficient odporu. Ona absolutní proměna, která nám hrozí od narození do smrti, je setrvale nepředvídatelná a nepochopitelná. I kdybychom se vztahovali k jiným základním postojům jako *možným*, vždy bychom je chápali zvnějšku jakožto chování někoho jiného. A jestliže bychom se snažili přizpůsobit jim naše chování, ani tehdy by neztratily svou vnějškovost a svůj ráz transcendovaných transcendencí. Abychom jim „rozuměli“, museli bychom je zvolit. K tomu se ještě vrátíme. Původní volbu si však nesmíme představovat tak, že „se uskutečňuje v každém okamžiku“. Vrátili bychom se tak k okamžikové koncepci vědomí, kterou Husserl nedokázal opustit. Poněvadž je tomu právě naopak: vědomí se temporalizuje a musíme pochopit, že původní volba rozvíjí čas a splývá v jednotu se třemi ek-stasemi. Volíme-li se, nicujeme se, a to znamená, že budoucnost nám dá na vědomí, co jsme, tím, že propůjčí smysl naší minulosti. Neexistuje zde tedy sled okamžiků oddělených nicotou jako u Descarta a té povahy, že by moje volba v okamžiku *t* nemohla ovlivnit mou volbu v okamžiku *t₁*. Volit znamená způsobit, aby se současně s mým angažováním vynořila určitá konečná extenze konkrétního a setrvalého trvání, jež mě právě dělí od uskutečnění mých původních možností. Svoboda, volba, nicování a temporalizace jsou tedy jedno a totéž.

Přesto nelze říci, že *okamžik* je zbytečným výmyslem filosofů. Nelze totiž mluvit o nějakém subjektivním okamžiku, jakmile jsem angažován nějakým úkolem; například v této chvíli, kdy píšu a snažím se uchopit a uspořádat své myšlenky, pro mne žádný okamžik

neexistuje, nýbrž jsem ve stavu, o němž setrvalým hledáním sleduji ze sebe na cestě k účelům, které mě definují (výklad těch myšlenek, jež mají tvořit základ tohoto díla); a přesto nás *okamžik* setrvale *ohrožuje*. Jsme totiž tak, že samou volbu své svobody můžeme kdykoli přivodit příchod okamžiku, který rozbije naši ek-statickou jednotu. Co je tedy okamžik? Okamžik nelze vydělit z temporalizace určitého konkrétního projektu: to ještě ukážeme. Nesmíme ho však ani ztotožňovat s počátečním nebo závěrečným bodem tohoto procesu (pokud existuje). Neboť oba tyto body jsou zvnitřku spojeny s celým procesem a jsou jeho nedílnou součástí. Mají proto pouze jeden charakteristický znak okamžiku: výchozí bod je sloučen s procesem, jehož je východiskem potud, pokud je *jeho* počátkem. Na druhé straně je však předchozí nicotou ohraničen právě jakožto začátek. Závěrečný bod je *sloučen* s procesem, který uzavírá, pokud je *jeho* koncem: poslední tón patří k melodii. Za ním však následuje nicota, která ho omezuje jako konec. Kdyby měl existovat okamžik, musel by být ohraničen dvojí nicotou. To však není myslitelné, má-li existovat jako danost již předtím, než začne temporalizace. V průběhu naší temporalizace však můžeme produkovat okamžiky, jestliže se určité procesy vynoří na troskách dřívějších procesů. Okamžik se zde stane začátkem i koncem. Jestliže konec určitého projektu spadá v jedno se začátkem jiného projektu, objeví se dvojnásobná časová realita ohraničená předchozí nicotou jako začátkem a následnou nicotou jako koncem. Tato časová struktura získá konkrétnost, jen když začátek vystupuje sám jako konec procesu, který mění v minulost. Okamžik musí být začátkem, který se nabízí jako konec dřívějšího projektu. Okamžik proto může existovat, jen když jsme sami pro sebe počátkem i koncem v jednotě téhož činu. Tak tomu právě je při radikální modifikaci našeho základního projektu. Svobodnou volbou této modifikace totiž temporalizujeme ten projekt, jímž jsme, a sami sobě dáváme na vědomí skrze budoucnost to bytí, které jsme zvolili; čistá přítomnost proto patří k nové temporalizaci jako její začátek, jemuž propůjčí jeho vlastní charakter až budoucnost, která přijde. Pouze budoucnost se totiž může obrátit k přítomnosti, aby ji kvalifikovala jako počátek, protože jinak by tato přítomnost byla jen jednou z mnoha přítomností. Přítomnost volby tedy jakožto zahrnutá struktura patří již do nově započaté totality. Na druhé straně ale není možné, aby tato volba nebyla určena v *sepětí* s minulostí, kterou jí

jest být. Z principu je volba rozhodnutí uchopit jakožto minulost onu volbu, kterou nahrazuje. Konvertující ateista není pouhým věřícím: je to ten věřící, který sám od sebe popřel ateismus a který svůj projekt ateistického bytí změnil v minulost. Nová volba proto vstupuje jako začátek, pokud je koncem, a jako konec, pokud je začátkem; je ohraničena svojí nicotou a způsobuje trhlinu v ek-statické jednotě našeho bytí. Okamžik sám o sobě je však jen nicotou, neboť všude, kam pohlédneme, pozorujeme jen neustálou temporalizaci, která se podle směru našeho pohledu jeví buď jako dokonaná a uzavřená řada, která minula a strhla s sebou i svůj konec, nebo jako začínající živoucí temporalizace, jejíž počátek je zachycen a unášen budoucí možností.

Z toho je vidět, že základní volba určuje směr sledovaného zaměření současně se svou temporalizací. To ovšem neznamená, že dává nějaký *výchozí vzmach*, ani to, že by existovalo něco jako získaná zkušenost, které bych mohl použít, pokud se udržuji v hranicích své volby. Nicování pokračuje bez přestání, takže je třeba právě počítat s opakovanou svobodnou a setrvalou volbou, která je nepostradatelná. Jenomže tato repríza volby neprobíhá *od okamžiku k okamžiku*, pokud se k ní vracím svobodně: proto zde není žádný okamžik; přejímání volby je tak těsně sloučeno s celým procesem, že nemá žádný okamžikový význam a ani ho nemůže mít. Vzhledem k tomu, že jde o svobodnou volbu, která je nepřetržitě opakována svobodou samou, hranicí mé volby je však svoboda sama, to znamená, že ji stále pronásleduje přízrak okamžiku. Pokud *prejímám* svou volbu, probíhá proměna procesu v něco minulého v naprosté ontologické kontinuitě s přítomností. Proces změněný v něco minulého zůstává složkou přítomného nicování formou určitého *vědění*, to jest formou prožívaného a zvnitřněného významu, aniž se kdy stane *předmětem* pro vědomí, které se rozvrhuje ke svým vlastním cílům. Poněvadž jsem svoboden, mám vždycky možnost svou bezprostřední minulost klást jako předmět. Zatímco tedy mé předchozí vědomí bylo čistým non-thetickým vědomím (o) minulostí, pokud se samo konstituovalo jako vnitřní negace současně přítomného reálna a dávalo si na vědomí svůj smysl znovu cíli, kladenými jakožto „*znovu* přejímanými“, pak při nové volbě klade svou vlastní minulost jako předmět, a to znamená, že tuto minulost určitým způsobem *hodnotí* a opírá se o ni. Tento čin zpředmětnění bezprostřední minulosti spadá v jedno s no-

vou volbou jiných cílů: přispívá k tomu, že se vynořuje nový okamžik jako nicující trhliny temporalizace.

Pochopení výsledků této analýzy bude snazší, jestliže je srovnáme s jinou teorií svobody, například s Leibnizovým pojetím. Leibniz – stejně jako my – je přesvědčen, že Adam, požívající jablko, měl *možnost* ho neutrhout. Leibniz i my jsme však toho názoru, že důsledky tohoto činu jsou tak četné a různorodé, že tvrzení, jako by Adam nemusel utrhnout jablko, se nakonec rovná tomu, řekneme-li, že by byl možný jiný Adam. Adamova kontingence tedy splývá s jeho svobodou, poněvadž tato kontingence znamená, že náš *reálný* Adam je obklopen nekonečným množstvím možných Adamů, z nichž každý ve vztahu k reálnému Adamovi je charakterizován neznatelnou nebo hlubokou změnou jeho atributů, tedy nakonec změnou jeho substance. Svoboda, jak ji požaduje lidská realita, se pro Leibnize skládá ze tří odlišných pojmů: svoboden je ten, 1. kdo se rozumově rozhodne vykonat určitý skutek, 2. kdo je tak ustrojen, že jedině seznáním jeho podstaty lze pochopit čin, který provedl, 3. a je kontingentní neboli existuje tak, že by byli možní jiní jednotlivci uskutečňující jiné skutky v obdobné situaci. Vzhledem k nutnému sepětí možností by však byl jiný Adamův skutek možný jen pro a skrze jiného Adama, jehož existence by předpokládala existenci jiného světa. Uznáváme s Leibnizem, že Adamovo gesto angažuje osobu celého Adama a že jiný čin by byl pochopitelný jen ve světle a v rámci zcela jiné Adamovy osobnosti. Leibniz však upadá do teorie nevyhnutelnosti zcela odporující ideji svobody, když formulí Adamovy substance klade na samý počátek jako premisu, která přivodí Adamův skutek jako jeden z dílčích závěrů, čímž chronologický pořádek redukuje jen na symbolické vyjádření logického pořádku. Z toho plyne, že Adamův skutek je nutně podmíněn Adamovou esencí a že kontingence, která umožňuje svobodu, je podle Leibnize již plně obsažena v Adamově esenci. Tato esence však nebyla zvolena Adamem samým, nýbrž Bohem. Proto je pravda, že Adamův čin nutně vyplývá z jeho esence a že je závislý na Adamovi a na nikom jiném, což je ostatně podmínkou svobody. Adamova esence je však i pro Adama samého *daností*, kterou nezvolil: nemohl zvolit být Adamem. Adam tedy nenese odpovědnost za své bytí. Málo záleží na tom, že mu lze přisoudit relativní odpovědnost za jeho čin. Podle našeho názoru však Adam vůbec není definován esencí, protože esence v případě lidské reality

následuje za existencí. Adam se definuje volbou svých cílů, tj. vyjevováním ek-statické temporalizace, která nemá vůbec nic společného s logickým pořádkem. Adamova kontingence vyjadřuje tedy konečnou volbu, kterou učinil o sobě samém. Jeho osobu mu tedy dává na vědomí budoucnost, ne minulost: chce se dozvědět, jaký je, prostřednictvím cílů, k nimž se projektuje, tj. prostřednictvím celistvosti svých zálib, náklonností, nenávistí apod., pokud tento celek má tematické členění a vlastní *smysl*. Musíme se vyhnout námitce, kterou jsme sami adresovali Leibnizovi, když jsme řekli: „Adam se sice rozhodl utrhnout jablko, ale nezvolil, aby byl Adamem.“ Problém volby se podle našeho názoru objevuje na rovině, na níž Adam volí sám sebe, a existence tedy určuje esenci. Uznáváme dále spolu s Leibnizem, že jiný Adamův čin by předpokládal jiného Adama i jiný svět, avšak nechápeme pod „jiným světem“ to uspořádání komposibilit, v nichž by bylo místo pro jiného Adama: pouze by se jinému Adamovi bytí ve světě odhalila jiná tvář světa. U Leibnize posléze možné gesto druhého Adama, k němuž by mohlo dojít v jiném světě, předchází věčnost, pokud je tato věčnost možná, a předchází tak jeho realizaci kontingentním a reálným Adamem. I zde esence předchází u Leibnize existenci a chronologický pořádek závisí na věčném pořádku logickém. My jsme oproti tomu přesvědčeni, že sféra možného je jen čistou a beztvarou možností být jiným, není-li existencí *žita* jako sféra možného novým Adamovým projektem k jeho novým možnostem. Prakticky z toho plyne, že Leibnizova sféra možného zůstává věčně abstraktní možností, zatímco podle našeho názoru se možné objevuje až při svém umožňování, tj. jakmile dává Adamovi na vědomí, jaký je. Leibnizův psychologický výklad postupuje proto od minulosti k přítomnosti, jak to odpovídá posloupnosti ve věčném řádu esencí; ve věčné říši logična je vše definitivně fixováno, a jedinou kontingencí je tak principiální kontingence, a to znamená, že Adam je postulátem božského rozumu. Náš výklad je oproti tomu přísně *chronologický* a vůbec se nepokouší *redukovat* čas na čisté logické zřetězení (*důvod*) nebo na logicko-chronologický sled (*příčinu*, determinismus). Naše interpretace vychází z budoucnosti.

Musíme však důrazně upozornit na to, že naše předchozí analýza je ryze *teoretická*. Jiný Adamův čin je možný jen při naprosté proměně cílů, kdy se Adam volí jako Adam, a je uskutečnitelný *jen v teorii*.

Chtěli jsme vyložit věci, pokud možno jednoduše, a proto jsme někdy mohli vypadat jako Leibniz, avšak realita je mnohem složitější. Výklad totiž musí zachovávat chronologický, a ne logický pořádek: pochopit čin na základě původních cílů, jež stanovila svoboda vědomí, není čistě rozumový názor. Sestupná hierarchie možností, a to od poslední nejzazší a od původní možnosti až po možnost odvozenou, kterou chceme pochopit, nemá nic společného s deduktivní řadou, která vede od principu k důsledkům. Především je třeba říci, že spojení odvozené možnosti (vzdorovat únavě nebo se jí podvolit) a základní možnosti není vztahem dedukovatelnosti: je to spojení celku s dílčí strukturou. Hledisko celkového projektu umožňuje „pochopit“ příslušnou zvláštní strukturu. Tvarová psychologie ukázala, že pregnance dokonalých absolutních forem nevyklučuje variabilitu některých druhotných struktur. Existují jisté linie, které mohou připojit nebo odstranit z určitého tvaru, aniž se tím změní jeho specifický charakter. Oproti tomu existují jiné linie, jejichž připojení má za následek, že zmizí okamžitě dosavadní tvar a objeví se zcela nový. Stejně se to má se vztahem druhotných možností k základní možnosti nebo k formální celistvosti mých možností. Význam příslušné druhotné možnosti poukazuje sice vždycky k absolutnímu významu, jímž jsem, avšak jiné možnosti by ji mohly nahradit, aniž by se absolutní význam pozměnil, aniž by byl narušen absolutní význam, takže by vždycky a stejně dobře mohly představovat tuto celistvost jakožto formu, která umožňuje jejich pochopení, nebo v ontologickém pořadí realizace by mohly být rovněž úspěšně projektovány jako prostředky k dosažení sledovaného celku a ve světle tohoto celku. Pochopení je totiž výkladem faktického sepětí, a ne uchopením nějaké nutnosti. Psychologický výklad našich činů se proto často nedokáže obejít bez stoických „lhostejných věcí“ (*adiaphora*). Ke zmírnění únavy je lhostejné, usednu-li na okraj cesty nebo postoupím-li ještě o sto kroků dál a zastavím se až v hostinci, který vidím v dálce před sebou. Z toho vyplývá, že uchopení komplexní a globální formy, kterou jsem zvolil jako svou poslední možnost, nestačí k vysvětlení toho, že jsem si vybral právě tuto možnost spíše než jinou. Nejde zde o čin, který by postrádal jakýchkoli pohnutek a motivů, nýbrž o spontánní nalézání pohnutek a motivů, které sice spadají do rámce mého základního výběru, ale nějak mou volbu obohacují. Stejně tak se i každé konkrétní *toto* musí objevit na pozadí světa a v perspektivě mé

fakticity, avšak ani moje fakticita, ani svět nedovolují pochopit, proč nyní beru do ruky spíše právě tuto než tamten kalamář, jako formu která se odráží na pozadí. Vzhledem k těmto lhostejným věcem je naše svoboda naprosto celá a nepodmíněná. Fakt, že volím některou lhostejnou možnost, a pak ji opustím v důsledku toho, že jsem zvolil jinou možnost, však nemá za následek vynoření se *okamžiku*, který by přefal *trvání*: tyto svobodné volby se právě naopak integrují do jednoty mého základního projektu, i když následují po sobě a jsou v protikladu. Vůbec to však neznamená, že bychom je měli pojímat jako nezdůvodněné: ať už jsou jakékoli, lze je vždycky vyložit na základě původní volby a vždycky s sebou přináší její svou pohnutku, pokud tuto původní volbu obohacují a konkretizují, a to znamená, že s sebou přináší její vědomí svého motivu, nebo chcete-li, uchopení situace jakožto tak či onak artikulované.

Přísné posouzení vztahu vedlejší možnosti k základní možnosti je dále neobyčejně obtížné z toho důvodu, že neexistují žádné *a priori* sestavené tabulky, na základě kterých bychom mohli toto spojení posuzovat. Neboť kterou z druhotných možností bude chápat jako významnou z hlediska základní možnosti, o tom naopak rozhoduje bytí pro sebe samo. Všude tam, kde máme dojem, že svobodný subjekt se obrací zády ke svému základnímu cíli, tam často zavádíme koeficient omylu pozorovatele, tj. užíváme své vlastní nejistoty a našich měřítek při posuzování vztahu zamýšleného činu ke sledovaným posledním cílům. Bytí pro sebe ve své svobodě však nevynechá jen své původní a vedlejší cíle, nýbrž i celý interpretační systém, který umožňuje oba tyto cíle propojit. Nepřichází proto vůbec v úvahu vytvářet obecný systém k pochopení vedlejších možností na základě původních možností, protože prubířské kameny a osobní kritéria musí vždy poskytovat subjekt sám.

A konečně je třeba říci, že bytí pro sebe může učinit volní rozhodnutí v rozporu se základními cíli, které si zvolilo. Tato rozhodnutí mohou být jen produktem vůle, tj. reflexivní. Mohou totiž vzejít jen z omylu, k němuž dojde z upřímného nebo neupřímného posuzování cílů, které sleduji, takže tohoto omylu se mohu dopustit, jen když soubor pohnutek, jimiž jsem, reflexivní vědomí odhalí jako objekt. Nereflektované vědomí, které je spontánní projekcí sebe sama ke svým možnostem, se nikdy nemůže mýlit o sobě samém: musíme se mít na pozoru, abychom sebeklam nenazývali omylem při posuzová-

ní objektivní situace, omylem, který může mít ve světě docela protichůdné důsledky, než jsou ty, jichž jsme chtěli dosáhnout, aniž jsme však přitom zapomněli na stanovené cíle. Reflexivní postoj oproti tomu s sebou přináší četné možnosti omylu, a to ne proto, že čistou pohnutku – tj. reflektované vědomí – považuje za kvazi-předmět, nýbrž proto, že pomocí tohoto reflektovaného vědomí chce konstituovat opravdové psychické objekty, které jsou jen objekty pravděpodobnými, jak jsme viděli ve třetí kapitole druhé části, a jež mohou být i zcela falešnými objekty. V důsledku sebeklamu je proto možné, že si reflexivně, tzn. na volní úrovni, mohu vytknout projekty, které jsou v rozporu s mým původním projektem, aniž přitom tento svůj výchozí záměr od základu změním. Je-li například můj původní projekt zaměřen k tomu, že sebe sama zvolím jako méněcenného mezi druhými lidmi (říká se tomu komplex méněcennosti), a je-li např. koktání způsobem chování, které pochopíme a můžeme si vyložit na základě původního projektu, pak mohu ze sociálních důvodů a na základě zneuznání mé vlastní volby méněcennosti rozhodnout, že se svého koktání zbavím. Mohu se z koktání dokonce *vyléčit*, aniž přitom ztratím pocit, že jsem a že chci být méněcenným. Stačí mi k tomu totiž použít technických prostředků, abych dosáhl tohoto výsledku. V této souvislosti se obvykle mluví o nápravě dosažené silou vůle. Dosažené výsledky však pouze *přesunou* chorobu, kterou trpím: místo dosavadního nedostatku se vynoří jiný, který svým způsobem bude vyjadřovat celkový cíl, který sleduji. Poněvadž tato hluboká neúčinnost volního činu, zaměřeného na sebe sama, může překvapit, provedeme hlubší rozbor zvoleného příkladu.

Především musíme poznamenat, že volba absolutních cílů nemusí být ani nutně, ani často uskutečněna s radostí, ačkoli je vždycky zcela svobodná. Nesmíme totiž nutnost, se kterou musíme volit sebe sama, zaměňovat s vůlí k moci. Volba může být provedena v rezignaci nebo v obtížné situaci, může být únikem nebo může být uskutečněna neupřímně. Mohu volit sebe sama jako uhýbajícího, neuchopitelného, váhajícího apod., anebo mohu dokonce volit, že nezvolím, v těchto různých případech jsou cíle voleny mimo faktickou situaci a odpovědnost za ně neseme my: ať je naše bytí jakékoli, vždy je volbou; v každém případě je však naše bytí výsledkem naší volby, na niž odpovídáme, záleží na mně samém, zda se zvolím „velkým“, „vznešeným“, „malým“, „nízkým“ nebo „pokorným“. Zvolil-li jsem

pokoru za látku svého bytí, budu se realizovat jako pokorný, pokořený, méněcenný apod. To nejsou žádné *danosti* zbavené významu. Zvolená pokora proměněná v prostředek, jak se zbavit existence pro sebe, může být prostředkem, jímž se zbavujeme své úzkostné svobody ve prospěch druhých, jak je tomu např. v masochismu; náš projekt může vyznít v tom smyslu, že chceme své bytí-pro-sebe nechat zcela pohltit svým bytím-pro-druhé. Komplex méněcennosti se může vynořit, až když je zakotven ve svobodném uchopení mého bytí-pro-druhé. Toto bytí-pro-druhé jako *situace* bude působit jako *motiv*, avšak napřed musí být odhaleno nějakou *pohnutkou*, jež není nic jiného než náš svobodný projekt. Moje pocíťovaná a prožívaná méněcennost je zvoleným prostředkem, díky němuž se mohu podobat *věci*, tj. existovat jako čistý vnějšek uprostřed světa. Ale je přirozené, že ji musím prožívat ve shodě s *přirozeností*, kterou jsem jí touto volbou dal, tedy v hanbě, vzteku či hořkosti. *Zvolit* méněcennost vůbec neznamená spokojit se pokorně s tím, co nazýváme *aurea mediocritas*, nýbrž vyvolávat a přijímat revolty i zoufalství spjaté s odhalením mé méněcennosti. Například se mohu úporně snažit vyniknout v určitém řádu prací a děl, protože zde jsem inferiorní, třebaže v nějaké jiné oblasti bych snadno mohl dosáhnout průměru. Tuto neplodnou snahu jsem zvolil právě proto, že je neplodná: buď proto, že chci být raději poslední, než abych se ztratil v davu, anebo proto, že jsem zvolil malomyslnost a stud jako nejlepší prostředek, jak *být*. Samozřejmě mohu jako pole svého konání zvolit oblast, v níž nevynikám, jenom tehdy, pokud tato volba implikuje reflektovanou vůli dosáhnout v ní na vrchol. Zvolit bytí podřadného umělce znamená nutně volbu *chtít* být velkým umělcem, protože jinak by méněcennost nebyla ani snášena, ani rozpoznána: zvolit, že budu průměrným řemeslníkem, totiž rozhodně neimplikuje méněcennost, je to jen jednoduchý příklad volby konečnosti. Naopak volba méněcennosti implikuje, že neustále zachováváme určitý *odstup* mezi cílem, o který usiluje naše vůle, a cílem dosaženým. Umělec, který chce být velký, ale zvolí si méněcennost, udržuje intencionálně tento odstup, takže ho lze přirovnat k Penelopě, která v noci zničí to, co upletla ve dne. Jakmile umělecky pracuje, setrvává v tomto smyslu v rovině *volní*, a vynakládá proto zoufalou energii. Ale jeho vůle je *neupřímností*, to jest: utíká před rozpoznáním pravých cílů zvolených spontánním vědomím a vytváří nepravé psychické objekty jakožto *po-*

hnutky, aby o těchto pohnutkách mohla uvažovat a na jejich základě se rozhodovat (láska ke slávě, kráse atd.). Vůle zde není protikladem základní volby, nýbrž naopak rozumí ve svém usilování a ve své špatné víře právě jen z perspektivy základní volby méněcennosti. Řečeno ještě přesněji: jestliže jakožto reflexivní vědomí vytváří v neupřímnosti falešné psychické objekty jako pohnutky, pak naopak jako nereflektované a non-thetické vědomí sebe je vědomím své neupřímnosti, a tedy i vědomím základního projektu, které bytí pro sebe sleduje. Rozluka mezi spontánním vědomím a vůlí není tedy jen čistě konstatovaná faktická danost. Naopak: tuto dualitu původně projektuje a uskutečňuje naše základní svoboda; je pochopitelná jen skrze hlubokou jednotu našeho původního projektu, jímž je volba sebe sama jako méněcenného. Právě tato rozluka ale implikuje, že volní úvaha se v neupřímnosti rozhoduje kompenzovat či maskovat naši méněcennost díly, jejichž hlubším cílem je, aby nám tuto méněcennost dovolily *změřit*. Jak je patrné, naše analýza nám tedy umožňuje přijmout obě roviny, na něž Adler situuje komplex méněcennosti: Adler i my uznáváme základní rozpoznání této méněcennosti a připouštíme, že tento hluboký pocit je kompenzován nebo zastírán nepřehledným a nevyváženým rozvíjením činů, děl a tvrzení. Na rozdíl od Adlera však tvrdíme, že 1. toto hlubší rozpoznání není nevědomé. A nejenže není nevědomé, ono dokonce konstituuje neupřímnost vůle. Mezi oběma rovinami proto neexistuje rozdíl nevědomého a vědomého, nýbrž ten rozdíl, jaký je mezi nereflektovaným a základním vědomím na jedné a reflektovaným vědomím (jež je na prvním závislé) na druhé straně. 2. Zdá se nám, že koncept neupřímnosti, jak jsme již řekli v první části, musí nahradit pojmy cenzury, potlačení a nevědomí, jichž používá Adler. 3. Jednota vědomí, jak se odhaluje našemu *cogito*, je zakotvena příliš hluboko, než abychom mohli připustit její rozlomení na dvě roviny, ledaže by je sjednotila ještě hlubší syntetická intence. Proto v komplexu méněcennosti spatřujeme ještě další význam: je nejen rozpoznán, ale toto rozpoznání je *volbou*; vůle se nejen snaží maskovat lhostejnost nestálými a chabými ujištěními, ale prostupuje jí hluboká intence, která právě *vidí* slabost a nestálost těchto afirmací ke zvýraznění méněcennosti, před níž chceme uniknout a již zakoušíme při studu a při pocitu nezdaru. Kdo trpí pocitem *Minderwertigkeit*, zvolil si být katem sebe

sama. Zvolil si stud i utrpení, což ovšem neznamená, že by musel pocítit radost (právě naopak), jakmile je stud a utrpení nejsilnější.

Jsou-li tyto nové možnosti zvoleny vůlí neupřímné v mezích našeho původního projektu, dochází přesto k jejich uskutečňování částečně *proti* původnímu projektu. Chceme-li si zastít svou méněcennost právě proto, abychom ji *vytvořili*, můžeme chtít potlačit svou bázlivost a své koktání, které na úrovni spontaneity vyjevují náš průvodní projekt lhostejnosti. Podnikáme proto systematické a reflektované úsilí, abychom se těchto projevů zbavili. Činíme tento pokus v tom duševním rozpoložení, v němž nemocní vyhledávají psychoanalytika. To znamená, že z jedné strany se snažíme uskutečnit svůj původní projekt, který z druhé strany odmítáme: nemocný se o své vůli rozhodne vyhledat psychoanalytika, aby byl vyléčen z některých potíží, jež už si nemůže déle zakrývat; ale právě tím, že se svěří do rukou lékaře, vydává se v nebezpečí, že bude vyléčen. Podstupuje-li však toto riziko, chce se na druhé straně sám přesvědčit, že vykonal, ale marně, všechno možné, co bylo v jeho silách, aby se vyléčil, ale že je vlastně nevléčitelný. Přistupuje tedy k psychoanalytické léčbě neupřímně a s neupřímnou vůlí. Veškerá jeho úsilí jsou zaměřena na to, aby se léčba setkala s nezdařením, ačkoli se mu i nadále záměrně podrobuje. Psychoastenikové, které zkoumal Janet, *trpí* obdobně obsesí, kterou záměrně udržují, ačkoli se z ní *chtějí* vyléčit. Jejich vůle, zaměřená na to, aby se vyléčili, však má za cíl upevnit obsesi jako *utrpení*, a v důsledku toho ji uskutečnit v celé její prudkosti. Je obecně známo, jak to všechno končí: nemocný nemůže přiznat své obsese, válí se po zemi, vzlyká, ale nedokáže se rozhodnout k tomu, aby učinil požadovanou zpověď. Marně bychom zde mluvili o zápasu vůle proti nemoci: tyto procesy probíhají v ek-statické jednotě neupřímnosti u toho bytí, které je tím, čím není, a není tím, čím je. Je-li psychoanalytik již blízko možnosti uchopit původní projekt nemocného, nemocný zanechá léčení, nebo začne lhát. Nemělo by žádný smysl chtít tento jeho odpor vysvětlovat vzpourou proti lékaři nebo neuvědomělým neklidem: vždyť, jak by nevědomí mohlo být informováno o pokroku psychoanalytického vyšetřování jinak než právě tím, že je vědomím? Hraje-li však nemocný svou hru až do konce, musí snést částečné uzdravení, to jest, musí se postarat o odstranění chorobných projevů, které ho přiměly k tomu, aby vyhledal pomoc lékaře. V tomto případě by si vybral menší zlo: navští-

vil lékaře proto, aby se přesvědčil, že je nevyлéčitelny, a nyní musil od něho odejít a předstírat uzdravení, aby nemusel uchopit svůj projekt v plném světle, tento projekt nicovat a svobodně se stát jiným. Obdobně mohu neupřímně zkoušet i metody, jichž chci použít, abych se vyléčil z koktání a z bázlivosti. I v tomto případě mohu být přinucen uznat jejich účinek. Bázlivost a koktání zmizí: je to menší zlo. Jejich místo zaujme umělá a nestálá jistota. S těmito uzdraveními se to má jako s uzdravením hysterie pomocí elektrické léčby. Víme, že tento léčebny postup může odstranit hysterickou křeč v noze, ale po určité době se křeč objeví v paži. Je tomu tak proto, že hysterii lze vyléčit vcelku, neboť hysterie je celkový projekt bytí pro sebe. Dílčí léčebny postupy dokážou pouze přesunout projevy této choroby. K vyléčení bázlivosti nebo koktání proto dochází na základě souhlasu a volby v rámci projektu zaměřeného na uskutečnění jiných potíží, například liché a rozkolísané jistoty. Vzhledem k tomu, že *volní* rozhodnutí nalézá svou pohnutku ve svobodné základní volbě mých cílů, může napadat tyto cíle samy pouze zdánlivě; vůle může být proto účinná jedině v rámci mého základního projektu; nemohu se proto „zbavit“ svého „komplexu méněcennosti“ jinak než radikální změnou svého projektu, který nemůže v žádném případě hledat své motivy a pohnutky v dřívějším projektu ani v utrpení nebo ve studu, který zakouším, protože jejich výslovným cílem je *realizovat* můj projekt méněcennosti. Dokud jsem „v“ komplexu méněcennosti, nemohu proto ani pomyslet na to, že bych se z něho mohl dostat, neboť i kdybych snil o tom, že tento komplex opustím, bylo by funkcí tohoto snu, abych ještě víc zakoušel odpornost svého stavu, takže toto přání lze interpretovat jen v rámci a na základě lhotejné intence. Přesto však v každém okamžiku chápu tuto původní volbu jako kontingentní a neospravedlnitelnou, takže v každém okamžiku jsem připraven najednou ji *objektivně* posuzovat, a tedy ji překonat a učinit ji něčím minulým tím, že mým přičiněním se vynoří osvobozující *okamžik*. Odtud plyne moje úzkost a strach, že jsem se stal někým zcela jiným, jako by ze mne byl vyhnán zlý duch; to je ovšem i zdroj častých konverzí, na jejichž základě radikálně pozměňuji svůj původní projekt. Filosofové se těmito konverzemi nezabývali, ale často inspirovaly spisovatele. Připomeňme jen okamžik, kdy se Gideův Filoktét s nenávisí vzdává svého původního projektu, svého *raison d'être* a svého bytí; vzpomeňme si na *okamžik*, kdy se Raskol-

nikov rozhodne sám sebe udat. Tyto neobyčejné a obdivuhodné okamžiky, kdy se dřívější projekt hroulí do minulosti ve světle nového projektu, který se vynořuje na troskách starého a ještě je nezřetelný, kdy pokoření, úzkost, radost a naděje se vzájemně proplétají, kdy povolujeme, abychom uchopili, a uchopujeme, abychom povolili, se často pokládaly za nejjasnější a nejdojímavější obraz naší svobody. Nejsou však ničím jiným než jen jedním z jejích projevů.

„Paradox“ neúčinnosti našich volních rozhodnutí se v tomto světle jeví méně paradoxní: vlastně znamená jen tolik, že se pomocí vůle dokážeme cele *utvářet*, ale vůle, jež rozhoduje o tomto utváření, je sama zakotvena svým smyslem v původním projektu, který může zdánlivě popírat; důsledkem toho je, že toto naše utváření sleduje zcela jinou funkci, než jakou ohlašuje; a konečně to znamená, že vůle může zasáhnout pouze dílčí struktury, avšak nikdy nezmění původní projekt, z něhož vzešla, a že ani důsledky určité teorie se nemohou obrátit proti tomuto původnímu projektu a změnit ho.

Na konci tohoto dlouhého rozboru jsme tedy dospěli k určitému zpřesnění našeho ontologického chápání svobody. A je tedy na místě shrnout všechny různé výsledky, které jsme získali.

1. Již první pohled na lidskou realitu nám říká, že se pro ni bytí redukuje na konání. Psychologové 19. století, kteří ukázali na hybné struktury tendence, pozornosti, vnímání apod., měli pravdu. Jenomže pohyb sám je čin. V lidské realitě proto nenalézáme žádnou *danost* v tom smyslu, že by temperament, charakter, vášně a principy rozumu byly získanými nebo vrozenými *daty* existujícími na způsob věcí. I empirická úvaha o lidské bytosti ukazuje, že je uspořádanou jednotou různých způsobů chování. Ctižádost, zbabělost nebo hněv jsou jen konkrétní způsoby chování v takové a takové situaci. Behavioristé zastávali správný názor, když tvrdili, že pozitivní psychologické zkoumání se může týkat jen chování v přísně vymezených konkrétních situacích. Práce Janetovy a tvarových psychologů nás přivedly k odkrytí emocionálních způsobů chování, ale podobně lze mluvit o perceptivních způsobech chování, protože vnímání lze pochopit jen v rámci určitého postoje vůči světu. Heidegger prokázal, že i bezzájmový postoj vědce je zaujetím bezzájmového postoje vůči předmětu, a tedy jedním způsobem chování mezi jinými. Lidská realita zde není především k tomu, aby jednala, avšak pro lidskou realitu být znamená jednat, a ustat v jednání znamená přestat být.

2. Je-li lidská realita jednání, znamená to, že jednání se určuje zase jednáním. Odmítneme-li tento princip a připustíme, že lidská realita může být podnícena k jednání předchozím stavem světa anebo sebe samé, pak by to znamenalo, že na začátek řady klademe *danost*. Jednání by jakožto jednání zmizela a uvolnila by místo řadě *po-hybů*. U Janeta se tedy pojem chování sám od sebe ruší stejně jako u behavioristů. Existence jednání implikuje jeho autonomii.

3. Není-li jednání *pohybem*, musí být možné jej definovat *intencí*. Ať už tuto intenci posuzujeme jakkoli, vždy musí znamenat překonávání danosti k výsledku, který chceme dosáhnout. Je-li totiž tato danost čistou přítomností, nemůže vyjít ze sebe. Právě proto, že jest, je plně a jedine tím, čím jest. Nemůže tedy vysvětlovat fenomén, který veškerý svůj smysl čerpá z výsledku, jehož má být dosaženo, tedy z něčeho neexistujícího. Pochopí-li například psychologové tendenci jako faktický stav, přehlížejí, že jí tím berou apetenci. Liší-li se sexuální touha například od spánku, pak jen svým cílem, avšak tento cíl neexistuje. Psychologové by se měli tázat, jaká může být ontologická struktura tohoto fenoménu, který se dává na vědomí jako to, co je, něčím, co ještě není. Intenci, jež je základní strukturou lidské reality, nelze proto v žádném případě vysvětlit nějakou daností, i kdybychom tvrdili, že z tohoto faktu vyvěrá. Vykládáme-li ji však jejím cílem, nesmíme mu přisuzovat faktickou existenci, jako by to byla danost. Kdybychom totiž připustili, že cíl je dán dříve než dosažitelný výsledek, museli bychom tomuto cíli přiznat zvláštní druh bytí v sobě v hloubce jeho nicoty, jakož i přímo magicky přitažlivou sílu. Ostatně by se nám nepodařilo pochopit svazek dané lidské reality a daného cíle, stejně jako nedokážeme pochopit vztah substanciálního vědomí a substanciální reality, jak s nimi pracují realisté. Je-li třeba tendenci nebo čin vysvětlovat jejich cílem, pak proto, že intence je strukturována tak, že *klade* svůj cíl vně sebe sama. Intence se tedy stává intencí tím, že si zvolí cíl, který jí dává na vědomí.

4. Poněvadž intence je volbou cíle a poněvadž svět se nám odhaluje prostřednictvím našich chování, lze říci, že intencionální volba cíle odhaluje svět a svět se odhaluje tak a tak (v takovém a takovém uspořádání) podle zvoleného cíle. Cíl osvětluje svět v tom stavu, v jakém ještě neexistuje a kterého je třeba teprve dosáhnout. Intence je thetické vědomí konkrétního cíle. Může se jí však stát, až když ze sebe vytvoří non-thetické vědomí vlastní možnosti. Mým cí-

lem může být dobré jídlo, mám-li hlad. Toto jídlo projektované za prašnou cestou, po které kráčím, jakožto *smysl* této cesty (směřuje k hotelu, kde je prostřený stůl, připravené talíře, a kde jsem očekáván), však může být uchopeno pouze korelativně k mému non-thetickému projektu směrem k mé vlastní možnosti jíst tento pokrm. Dvojí, a přesto jednotnou manifestací tak intence osvětluje svět na základě dosud neexistujícího cíle a definuje se volbou své možnosti. Můj cíl je určitým objektivním stavem světa a moje možnost je určitá struktura mé subjektivity; cíl se odhaluje thetickému vědomí, kdežto sféra možného zaplavuje non-thetické vědomí a charakterizuje ho.

5. Danost nemůže nikdy osvětlit intenci. Vynoří-li se proto intence, nastává roztržka s danými fakty. Kdyby tomu tak nebylo, měli bychom zde přítomnou plnost, kterou vystřídá jiná plnost, existovala by kontinuita a my bychom si předem nedokázali zobrazit budoucno. Uvedená roztržka je nevyhnutelná i při *hodnocení* daností. Žádná danost by se nemohla stát motivem určité akce, kdyby nebyla zhodnocena. Hodnotit ji však můžeme jedine tehdy, zaujmeme-li k ní odstup, dáme-li danost do závorek, a to předpokládá, že se v kontinuitě objevil zlom. Nemá-li být hodnocení bezdůvodné, musí se uskutečňovat ve světle něčeho. A to, vzhledem k čemu se posuzuje danost, nemůže být nic jiného než právě cíl. Objeví-li se intence, pak současně klade cíl, volí sebe samu a posuzuje danost tímto cílem. Danost se tedy posuzuje s ohledem na něco, co ještě neexistuje: bytí v sobě se tedy vyjasňuje světlem nebytí. Plyne z toho dvojí nicující zbarvení daností: danost je nicována za první tak, že rozchod s ní jí bere jakékoli působení na intenci; za druhé prochází novým nicováním tím, že toto působení se vrací z nicoty, zhodnocováním. Poněvadž lidská realita je činem, lze ji chápat v jejím bytí jen jako rozchod s daností. Je to bytí, které způsobuje, že danost *jest* tím, že se od ní odděluje a osvětluje ji světlem toho, co ještě neexistuje.

6. Jestliže se danost jeví jen skrze nicování, které ji odhaluje, je to nutnost, která spadá vjedno s *vnitřní negací*, již jsme popsali v druhé části. Těžko si můžeme představovat, že by vědomí mohlo existovat bez danosti: bylo by jen vědomím sebe sama, tj. vědomím ničeho, absolutní nicota. Existuje-li však vědomí skrze danost, vůbec to neznamená, že vědomí je daností podmíněno: vědomí je čistou jedno-

duchou negací danosti, existuje jako vymanění se z určité existující danosti a jako angažování k určitému ještě neexistujícímu cíli. Tato vnitřní negace je však možná jen u bytí, které je vůči sobě samému v setrvalém odstupu. Kdyby toto bytí nebylo svou vlastní negací, bylo by tím, čím je, tj. čistou a jednoduchou daností; tedy by nemělo vztah k jiným danostem, protože danost již svou povahou je jen tím, čím je. Byla by tedy vyloučena každá možnost, že se bude jevit svět. Aby bytí pro sebe *nebylo* daností, musí se setrvale konstituovat v odstupu k sobě samému a nechávat za sebou to, čím bylo, jako určitý *údaj*, jímž už není. Tato charakteristika bytí pro sebe znamená, že je to bytí, které nemá *žádnou oporu a žádnou pomoc* v tom, čím bylo. Svoboda bytí pro sebe se tedy jeví jako jeho *bytí*. Protože však tato svoboda není nic daného ani nějaká kvalita, může být jen tak, že se sama zvolí. Svoboda je vždycky *angažována*; nejde zde vůbec o nějakou neurčenou svobodu jako schopnost, která by existovala dříve, než došlo k její volbě. Chápeme sebe sama jen jako volbu, jež se právě uskutečňuje. Svoboda je prostě fakt, že každá tato volba je vždycky nepodmíněná.

7. Volba, která se uskutečňuje bez opory a jež sama sobě předpisuje své motivy, se může zdát *absurdní* a opravdu i je. Svoboda je totiž *volbou* svého bytí, ne však *základem* svého bytí. Ke vztahu svobody a fakticity se ještě vrátíme v příští kapitole, zde stačí říci, že lidská realita může volit sebe samu, jak si přeje, avšak nemůže sebe nevolit, ba nemůže odmítnout být: sebevražda je totiž volbou a stvrzením „bytí“. Bytím, jež je lidské realitě *dáno*, participuje na universální kontingenci bytí, a tedy na tom, co nazýváme absurditou. Tato volba není absurdní proto, že je bezdůvodná, nýbrž proto, že zde nebyla možnost nevolit. Ať jde o jakoukoli volbu, je vždycky zakotvena a převzata bytím, vždyť jde vždycky o volbu, která jest. Je však třeba poznamenat, že tato volba není absurdní v tom smyslu, že by se v racionálním vesmíru najednou objevil fenomén, který by nebyl s jinými spjat žádnými *důvody*: je absurdní v tom smyslu, že je tím, prostřednictvím čeho všechny základy a důvody nabývají bytí, že je tím, čehož zásluhou i sám pojem absurda dostává určitý smysl. Je absurdní proto, že překonává všechny důvody. Svoboda není čistě a jednoduše kontingencí potud, pokud se obrací k svému bytí, aby je osvětlila ve světle svého cíle, je setrvalým unikáním před kontingen-

ci, je interiorizací, nicováním a subjektivizací kontingence, jež – takto modifikovaná – cele přechází do bezdůvodné volby.

8. Svobodný projekt je základní, protože je mým bytím. Za základní projekt nemůže být považována ani ctižádost, ani vášeň být milován, ani komplex méněcennosti. Ty lze naopak pochopit jen na základě původního projektu, který poznáme podle toho, že je absolutní a že ho nelze vyvozovat a vysvětlovat pomocí nějakého jiného. K vyjasnění tohoto původního projektu budeme potřebovat zvláštní fenomenologickou metodu. Nazýváme ji existenciální psychoanalýzou. Budeme o ní mluvit v příští kapitole. Zatím lze říci pouze tolik, že základní projekt, jímž jsem, se netýká mých vztahů k tomu či onomu konkrétnímu objektu světa, nýbrž celého mého bytí-ve-světě, a protože svět sám se odhaluje jen ve světle určitého cíle, základní projekt klade jako cíl určitý typ vztahu k bytí, který bytí pro sebe chce uskutečňovat. Tento projekt nemůže být věcí okamžiku, protože nemůže být „v“ čase. Není však ani bezčasový, aby si poté „dal čas“. Z toho důvodu odmítáme Kantovu „volbu inteligibilního charakteru“. Struktura volby nutně implikuje, že je volbou ve světě. Volba, jež by byla volbou *z ničeho a proti ničemu*, by byla volbou ničeho a znicovala by samu sebe jako volbu. Existuje jen fenomenální volba, víme-li ovšem, že fenomén je zde absolutní. Ale jakmile se objeví, temporalizuje se, protože skrze ni bude budoucnost osvětlovat přítomnost a konstituovat ji jako přítomnost tím, že „danostem“ bytí v sobě vtiskne *minulostní* význam. Tím ale nemá být řečeno, že základní projekt je koextenzivní s celým „životem“ vědomí, bytí-pro-sebe. Poněvadž svoboda je bytím bez opory a odrazového bodu, musí být projekt neustále obnovován, má-li být. Volím sebe sama nepřetržitě, a přesto nikdy nemohu být něčím, co má kvalitu „již jednou zvoleného bytí“, neboť bych se navrátil do roviny čistého a jednoduchého bytí v sobě. Je-li nutné, abych se setrvale volil, jsem pronásledujícím pronásledováním. Ale právě proto, že zde jde o *volbu*, pak pokud se tato volba uskutečňuje, obecně označuje jiné volby jakožto možné. Možnost těchto jiných voleb není ani explicitní, ani není kladena, nýbrž je prožívána v pocitu neospravedlnitelnosti, který se pak vyjadřuje faktem *absurdity* mé volby, a tedy i mého bytí. Moje svoboda tedy nahlodává mou svobodu. Jelikož jsem svobodný, projektuji celou svou možnost, avšak stvrzuji tím, že jsem svobodný, a že tedy mohu kdykoli nicovat tento svůj původní projekt a promě-

nit ho v minulost. Má-li proto bytí pro sebe v úmyslu uchopit sebe sama a skrze roz-vrženou nicotu si dát na vědomí, čím *jest*, uniká sobě samému, protože právě tím klade, že může být jiné, než *jest*. Stačí, aby si ujasnilo svou neospravedlnitelnost, a vynoří se *okamžik*, to *jest*, na troskách starého projektu se objeví nový. Vynoření nového projektu výslovně předpokládá, že byl znicován starý projekt, bytí pro sebe si nemůže zjednat novou existenci; jakmile odvrhlo překonaný projekt do „minulosti“, stává se překonaný projekt napříště součástí situace a bytí pro sebe má být tímto projektem ve formě „byvšího“ projektu. Žádný zákon bytí nedokáže *a priori* stanovit počet různých projektů, jimiž jsem; existence bytí pro sebe podmiňuje totiž jeho esenci. Chceme-li si učinit zvláštní představu o jednotlivých bytích pro sebe, je třeba zkoumat dějiny každého z nich. Naše jednotlivé projekty týkající se uskutečnění specifického cíle ve světě se integrují do globálního projektu, jímž jsme. Poněvadž jsme ale cele volbou a činem, nejsou tyto dílčí projekty určovány globálním projektem, nýbrž samy musí být volbou a musí ponechat určitý prostor pro kontingenci, nepředvídatelnost a absurditu, jakkoli každý zvláštní projekt, pokud se rozvrhuje, je specifikací globálního projektu a lze ho pochopit jen ve vztahu k mému bytí-ve-světě jako celku.

Soudíme, že tato zjištění postačují k popisu svobody bytí pro sebe v jeho původní existenci. Čtenář si zajisté povšiml, že tato svoboda vyžaduje určitou danost; ne jako svou podmínku, nýbrž v mnoha jiných ohledech: za prvé svobodu lze pochopit jen jako nicování určité danosti (§ 5), a pokud je vnitřní negací a vědomím, podílí se (§ 6) na nutnosti, která předpisuje vědomí, aby bylo vědomím *něčeho*. Dále je svoboda svobodou volit, ne však svobodou nevolit. Nevolit totiž znamená volit, že nebudu volit. Z toho plyne, že volba je základem zvoleného bytí, avšak není základem volení. Odtud absurdnost svobody (§ 7). I tady odkazuje k danosti, jež není nic jiného než sama fakticita bytí pro sebe. A konečně: jakkoli globální projekt osvětluje svět v jeho totalitě, je vždycky konkrétně specifikován s ohledem na ten či onen prvek situace, a tedy i s ohledem na kontingenci světa. Proto nás všechna tato zjištění přivádějí k obtížnému problému, jímž je vztah svobody k fakticitě. Nepochybně se v této souvislosti ozvou konkrétní námitky: mohu se zvolit, abych byl vysoký, jsem-li malý?... abych měl obě ruce, jsem-li jednoruký? apod., tedy námit-

ky, které se týkají „mezí“, jak je svobodné volbě sebe sama vytyčuje moje faktická situace. Musíme tedy zkoumat i druhý aspekt svobody, její „rub“: její vztah k fakticitě.

II

Svoboda a fakticita: situace

Zdravý lidský rozum uvádí naši bezmoc jako hlavní argument proti svobodě. Nejenže nemůžeme modifikovat situaci podle své libosti, zdá se dokonce, že nedokážeme změnit ani sami sebe. Nejsem „svobodný“ ani v tom smyslu, abych unikl údělu své třídy, svého národa a své rodiny, ani nedokážu získat moc nebo bohatství, ani potlačit své sklony, jakkoli sebemenší, ani se zbavit svých návyků. Narodím se v dělnické rodině jako Francouz se zděděnou syfilidou nebo tuberkulózou. Dějiny jakéhokoli života jsou dějinami krachu. Součinitel odporu věcí je ten, že je třeba dlouhých let trpělivosti k získání i toho nejmenšího úspěchu. Navíc je třeba „přírodu poslouchat, abychom ji mohli ovládnout“, a to znamená, že musím své jednání včlenit do článků určené řady. Místo toho, aby se člověk sám utvářel, zdá se naopak, že už je „hotový“ a na jeho ustrojení se podílelo mnoho faktorů: podnebí, půda, národ a třída, jazyk, dějiny společnosti, v níž žije, dědičnost, individuální okolnosti jeho dětství, získané návyky a drobné i velké události v jeho životě.

Tento argument však nikdy nevyvedl z míry zastánce lidské svobody. Descartes jako první postřehl, že vůle je neomezená a že je třeba „se snažit zvítězit spíš nad sebou samými než nad štěstěnou“. Musíme zde proto velmi dobře rozlišovat: mnoho faktů uplatňovaných stoupenci determinismu nepřichází vůbec v úvahu. Součinitel odporu, který kladou věci, není totiž argumentem proti naší svobodě, protože tento součinitel odporu se objevuje až *skrze nás*, jakmile si stanovíme předběžný cíl. Tento balvan by kladl obrovský odpor, kdybych ho chtěl přemístit, avšak naopak je mi velmi užitečný, když na něj vylezu, abych si prohlédl krajinu kolem. Sám o sobě je neutrální (jestliže lze uvažovat o tom, že může být sám o sobě) a čeká, až bude osvětlen určitým cílem, aby se projevil jako protivník nebo pomocník. Tak či onak se však projeví jen v rámci určité souvislosti prostředků. Bez špičáků a cepínů, vyznačených stezek a horolezecké

techniky by nebylo ani snadné, ani nesnadné vylézt na skálu; problém by vůbec nenastal, protože by nebyl v žádném vztahu k horolezecké technice. Ačkoli přírodní věci (Heidegger mluví o „holých jsooucnech“) mohou od začátku omezovat naši svobodu jednání, je to sama naše svoboda, která musí napřed vytvořit rámec, techniku a cíle, vůči nimž se projeví jako meze. Ukáže-li se sama skála jako „příliš těžká ke slezení“ a musíme-li se vzdát úmyslu vylézt na ni, pak je zřejmé, že takovou se ukázala jenom proto, že jsme ji původně uchopili jako „zdolatelnou“: naše svoboda tedy konstituuje meze, na které pak narazí. I po těchto zpřesněních však zde zůstává nepojmenovatelné a těžko myslitelné *residuum*, příslušející k uvažovanému bytí v sobě, způsobující, že ve světě osvětleném naší svobodou se jedna skála bude zdát vhodnější k výstupu než jiná. Jakkoli toto *residuum* není původní hranicí svobody, přesto platí, že díky němu, tj. díky tomuto holému bytí v sobě jako takovému, se svoboda vynořuje jako svoboda. Zdravý lidský rozum nám dá za pravdu, že jako *svobodné* nazveme to bytí, které dokáže uskutečnit své projekty. Aby však bylo možné mluvit o uskutečnění nějakého činu, musí být projektování možného cíle *a priori* odlišné od jeho uskutečnění. Kdyby stačilo k uskutečnění cíle jen ho pojmout, byl bych ponořen do světa podobného snu, kde není rozdíl mezi možným a reálným. Jsem proto odsouzen k tomu, abych viděl svět, jak se modifikuje v souladu se změnami mého vědomí, takže nemohu vůči svému pojetí provádět „uzávorkování“ a zdržení se soudu, které odlišuje pouhou fikci od reálné volby. Předmět, který by se ukazoval, jakmile by byl uchopen duchem, by nebyl ani volbou, ani přáním. Protože zmizel rozdíl mezi pouhým přáním, představou, kterou bych mohl zvolit, a volbou, zmizela i svoboda. Jsme svobodni, jestliže onen poslední termín, jímž si dáváme na vědomí, co jsme, je *cíl*, to jest nikoli reálné existující, které by podle předchozího předpokladu mělo vyplnit naše přání, nýbrž předmět, který ještě neexistuje. Tento *cíl* může být tedy transcendentní, jen když je od nás oddělen, avšak současně je dosažitelný. Od cíle mě může dělit jen souhrn reálných existujících, ale na druhé straně tento *cíl* může být chápán pouze jako budoucí stav reálných existujících, která mě od něho dělí. *Cíl* není nic jiného než rozvrh určitého řádu existujících, tedy jako řada zásahů do existujících na základě jejich aktuálních vztahů. Bytí pro sebe svou vnitřní negací osvětluje existující jsoouca v jejich vzájemných vztazích cílem, kte-

rý klade, a projektuje tento *cíl* na základě těch určení, která chápe tím, že existuje jako tento *cíl*. Není zde, jak jsme viděli, uzavřený kruh, protože bytí pro sebe se objevuje naráz. Je-li tomu tak, pak sám řád existujících jsooucen je pro svobodu samu nezbytný. Jimi je oddělena a zase pak spjata ve vztahu k sledovanému cíli, který jí dává na vědomí, čím je. Proto odpory, které svoboda odhaluje v existujícím, pro ni nejen nejsou hrozbou, nýbrž naopak jí umožňují, aby se objevila jako svoboda. Svobodné bytí pro sebe může existovat jen jako vědomí angažované ve světě, který klade odpor. Vně této angažovanosti ztrácejí pojmy svoboda, determinismus a nutnost zcela svůj smysl.

Dále je třeba upřesnit, že formule „být svobodný“ – na rozdíl od zdravého lidského rozumu – neznamená „dosáhnout toho, co jsme chtěli“, nýbrž „určit sebe tak, abychom chtěli (tj. volili v nejširším slova smyslu) skrze sebe samé“. Jinak řečeno: úspěch není pro svobodu vůbec důležitý. Rozpor mezi běžným míněním a filosofickým názorem vznikl na základě nedorozumění: empirické pojetí „svobody“ vzniklo jako výsledek historických, politických a morálních okolností a rovná se „schopnosti dosáhnout zvolené cíle“. Technický a filosofický pojem svobody, který nás zde jediné zajímá, však pouze znamená autonomii volby. Poněvadž ale volba je totožná s *konáním*, předpokládá na rozdíl od snění nebo přání již počátek uskutečňování. Nemůžeme proto tvrdit, že zajatec má vždy svobodnou možnost uprchnout z vězení, což by bylo absurdní, ani to, že má vždy svobodu přát si propuštění, což by byla samozřejmost bez jakéhokoli významu, ale to, že má vždy svobodnou možnost snažit se uprchnout (anebo se osvobodit), a to znamená, že může za všech okolností rozvrhovat svůj únik a o hodnotě svého projektu se může sám přesvědčit tím, že začne jednat. Poněvadž při našem popisu svobody jsme nerozlišovali mezi volbou a *konáním*, musíme se v důsledku toho rovněž zřítí rozlišení intence a činu. Nelze oddělit intenci od činu, jako nemůžeme oddělit myšlenku od jazyka, který ji vyjadřuje, a jako nás slova poučují o našich myšlenkách, naše činy nás poučují o našich intencích, tj. umožňují nám vyčlenit je, schematizovat a učinit z nich objekt, místo abychom je jen prožívali, tedy získat o nich non-thetické vědomí. Tento bytostný rozdíl mezi svobodou volby a svobodou něčeho dosáhnout postřehl po stoicích i Descartes. Je to rozlišení, které ukončuje veškeré diskuse

vedené ještě dnes mezi zastánci a odpůrci svobody, kteří poukazují na rozdíl mezi „chtít“ a „moci“.

Neméně je pravda, že svoboda naráží – nebo se alespoň zdá, že naráží – na meze v důsledku *danosti*, kterou překonává nebo nicuje. Dokazovat, že součinitel odporu věcí a jejich charakter překážek (spjatý s tím, že mají povahu prostředků) je nepostradatelný pro existenci svobody, by znamenalo používat dvojsečného argumentu, protože tento argument sice umožňuje konstatovat, že svoboda není vyvrácena daností, avšak na druhé straně naznačuje cosi jako ontologické podmínění svobody. Neměli bychom potom po vzoru určitých současných filosofů tvrdit: svoboda není tam, kde není překážka? A poněvadž nelze připustit, že svoboda sama si vytváří překážky – což je absurdní pro každého, kdo pochopil, co je spontaneita –, pak se zdá, že je zde jakási ontologická přednost bytí v sobě před bytím pro sebe. Předchozí poznámky musíme tedy chápat jako pokus vyčistit terén, abychom se mohli znovu a od počátku vrátit k otázce fakticity.

Ukázali jsme, že bytí pro sebe je svobodné. To však neznamená, že je svým vlastním základem. Kdyby být svobodný znamenalo být svým vlastním základem, musela by svoboda rozhodovat o *existenci* svého bytí. Tuto nutnost lze chápat dvojím způsobem. Svoboda by musela rozhodovat o svém svobodném bytí, tj. nejen o tom, aby byla volbou určitého cíle, nýbrž aby byla volbou sebe sama jako svobody. To by tedy předpokládalo, že možnost být svobodný a možnost nebýt svobodný existují rovnocenně před svobodnou volbou jedné z těchto možností, tj. před svobodnou volbou svobody. A poněvadž by musela existovat předběžná svoboda volící svobodné bytí, tj. která by v podstatě volila být tím, čím už je, vedlo by to k nekonečnému regresi, neboť by potřebovala ještě jiné dřívější svobody, které by jí zvolily atd. Ve skutečnosti jsme svobodou, která volí, avšak nevolíme být svobodni: jsme odsouzeni ke svobodě, jsme vrženi do svobody, jsme, jak říká Heidegger, „opuštění“. Tato opuštěnost, jak patrně, nemá jiný zdroj než právě existenci svobody. Definujeme-li proto svobodu jako únik před daností, vskutku existuje *fakt* unikání před faktem, a to je fakticita svobody.

Skutečnost, že svoboda není svým základem, však lze chápat ještě v jiném smyslu, přičemž ovšem dojdeme k identickým závěrům. Kdyby totiž svoboda rozhodovala o existenci svého bytí, vyžadovalo

by to nejen, že ne-svobodné bytí je možné, ale i by to rovněž předpokládalo, že je možná moje absolutní neexistence. Viděli jsme, že v původním projektu svobody se cíl vracel k motivům, aby je konstituoval; ale má-li svoboda být svým vlastním základem, pak se musí cíl také vracet k existenci samé a způsobit, aby se objevila. Je zjevné, co by to znamenalo: bytí pro sebe by se samo vytrhávalo z nicoty, aby dosáhlo stanoveného cíle. Tato cílem legitimizovaná existence by byla existencí *de iure*, ne *de facto*. Je pravda, že mezi mnoha způsoby, jimiž se bytí pro sebe snaží vymanit ze své původní nahodilosti, je jeden, který spočívá v pokusu být uznán druhým jako existence *de iure*. Naše individuální práva podržujeme pouze v rámci širšího projektu, který nám dává existenci, na základě funkce, kterou bychom měli plnit. To je důvod, proč se člověk často snaží identifikovat se svou funkcí, a chce v sobě vidět pouze „prezidenta apelačního soudu“, „generálního pokladníka“ atd. Existence každé z těchto funkcí je vskutku ospravedlněna jejím cílem. Být identifikován s jednou z nich znamená chápat vlastní existenci, jako by byla uchráněna před kontingencí. Toto úsilí vynaložené na vytržení se z původní nahodilosti však ještě více prokazuje její existenci. Svoboda nemůže rozhodovat o své existenci skrze cíl, který kladla. Existuje sice jen volbou cíle, kterou činí, ale není pánem faktu, že existuje svoboda, která si dává na vědomí, čím jest, prostřednictvím svého cíle. Svoboda, která by se sama přivedla k existenci, by ztratila svůj smysl svobody. Svoboda totiž není pouhou neurčenou mocí. Kdyby něčím podobným byla, byla by buď nicotou anebo bytím v sobě: pouze na základě zavádějící syntézy bytí v sobě a nicoty mohlo vzniknout pojetí svobody jako nahé moci, která existuje již před svými volbami. Svým objevením se určuje jakožto „konání“. Konání však, jak jsme již ukázali, předpokládá nicování určité danosti. Děláme něco z něčeho. Svoboda je proto nedostatek bytí ve vztahu k danému bytí, a ne vynoření plného bytí. A je-li svoboda mezerou v bytí, nicotou bytí, předpokládá *celé bytí*, aby se vynořila v samém středu bytí jako mezera. Nemůže se proto určit k existenci na základě nicoty, protože každé tvoření na základě nicoty by mohlo být jen bytím-v-sobě. V první části tohoto díla jsme prokázali, že nicota se může objevit jedině v samém středu bytí. Zde se shodujeme s požadavky obecného chápání: z empirického hlediska je třeba říci, že můžeme být svobodní jen ve vztahu k určitému stavu věcí a jemu navzdory. Říkáme,

že jsme vůči tomuto stavu věcí svobodní, jestliže nás k ničemu nenuť. Empirické a praktické pojetí svobody je tedy zcela negativní, neboť vychází ze zkoumání určité situace a zjišťuje, že tato situace mi ponechává svobodu sledovat ten či onen cíl. Dalo by se dokonce říci, že tato situace podmiňuje mou svobodu v tom smyslu, že je zde proto, aby mě nenutila. Bude-li zrušen zákaz vycházet na ulice po policejní hodině, pak pro mne ztratí jakoukoli cenu svoboda vycházet v noci ven, kterou mi zaručuje zvláštní povolení.

Svoboda je proto menší bytí, které předpokládá bytí, z něhož by se vymanilo. Svoboda není svobodná ani k tomu, aby neexistovala, ani k tomu, aby nebyla svobodná. Ihned pochopíme spojitost obou těchto struktur; svoboda – jako únik od bytí – nemůže vzniknout vedle bytí, jaksi po jeho boku nebo jako projekt v nadhledu nad ním: nelze uprchnout z vězení, v němž jsme nebyli zavřeni. Projektování sebe na okraji bytí by se nemohlo nikdy konstituovat jako nicování tohoto bytí. Svoboda je únik před angažováním v bytí, je nicováním toho bytí, jímž je. To ale neznamená, že lidská realita napřed existuje, aby potom byla svobodná. Napřed a potom jsou totiž výrazy, které vytvořila sama svoboda. Vynošení svobody se uskutečňuje dvojím nicováním bytí, jímž je, a bytí, uprostřed něhož je. Není přirozené tímto bytím ve smyslu bytí v sobě. Působí však, že vůbec zde jest toto bytí, které je její a je za ní, protože osvětluje jeho nedostatky ve světle cíle, jež zvolila: za svými zády svoboda má být tímto bytím, které nezvolila; a právě pokud se k němu obrací, aby se osvětlila, právě potud se toto bytí, které je její, jeví ve vztahu k plnosti, plenum bytí, tedy existuje uprostřed světa. Řekli jsme, že svoboda nemá svobodu nebýt svobodou, že nemá svobodu neexistovat. To, že nemůže nebýt svobodná, je fakticita svobody, a to, že nemůže neexistovat, je její kontingence. Kontingence a fakticita jsou jedním: jest zde bytí, kterým má svoboda být tak, že jím není (formou nicování). Existovat jakožto fakt svobody a mít uloženo být bytím uprostřed světa je jedno a totéž, a to znamená, že svoboda je původně vztahem k danosti.

Jaký je však tento vztah k danosti? A máme tomu rozumět tak, že danost (bytí v sobě) podmiňuje svobodu? Podívejme se lépe: danost není ani příčinou svobody (protože produkuje zase jen danost), ani jejím důsledkem (vždyť jakýkoli důsledek přichází na svět prostřednictvím svobody). Danost není ani nutnou podmínkou svobody, neboť se pohybujeme v rovině čisté kontingence. Danost není ani ne-

zbytnou látkou, v níž se svoboda musí osvědčovat, neboť pak bychom museli předpokládat, že svoboda existuje jako aristotelská forma nebo *pneuma* stoiků, která je cele hotová, a jen hledá látku, v níž by mohla pracovat. Danost není konstitutivní složkou svobody, neboť svoboda se interiorizuje jako vnitřní negace danosti. Danost je čistá kontingence, kterou svoboda popírá tím, že ze sebe činí volbu, je plností bytí, které svoboda zabarvuje nedostatečností a negativitou tím, že je osvětluje světlem cíle, který neexistuje, je svobodou samou, pokud existuje a pokud – ať podniká cokoli – nemůže uniknout své existenci. Už je snad jasné, že tato danost není nic jiného než bytí v sobě znicované bytím pro sebe, jež jím má být, než tělo jakožto úhel pohledu na svět a než minulost jako *esence*, již bytí pro sebe bylo: všechna tato tři označení odhalují jednu a tutéž realitu. Svoboda svým nicujícím odstupem způsobuje, že se mezi bytími v sobě, mezi plností bytí, jež se odhaluje jako svět, a bytím, jímž má být uprostřed tohoto plenum a které se odhaluje jako určité bytí, jako nějaké *toto*, jímž má být, vytvářejí vztahy z hlediska cíle, který zvolila. Svou projekcí k cíli vytváří tedy svoboda uprostřed bytí v sobě světa zvláštní datum, jímž má být. Svoboda si toto datum nezvolila, neboť by tím volila svou vlastní existenci, avšak volbou cíle, kterou uskutečnila, způsobuje, že se tak či onak vyjevuje v takovém a takovém světle ve spojení s odkrytím světa samého. Sama kontingence svobody a světa, obklopujícího tuto kontingenci svou vlastní kontingencí, se jí vyjeví až ve světle zvoleného cíle, a to v jednotném osvětlení téhož nicování, a ne jako syrová přírodní existující. Svoboda nedokáže nikdy znovu uchopit tento celek jako čisté datum, protože by se tak muselo stát vně jakékoli volby, takže by svoboda přestala být svobodná. Situaci nazveme kontingencí svobody v plnosti bytí světa, pokud se toto datum, které je zde jen proto, aby nevyvíjelo žádný nátlak na svobodu, odhalí svobodě jen jako již osvětlený cílem, který si zvolila. Datum se nikdy nejeví bytí pro sebe jako holé existující a bytí v sobě; odkrývá se vždycky jako motiv, neboť se objevuje jedině ve světle určitého cíle, který ho osvětluje. Situace a motivace jsou jedno a totéž. Bytí pro sebe odkrývá, že je angažováno v bytí a je bytím obklíčeno a ohrožováno; odkrývá stav věcí, které obklopují, jako motiv obranné či útočné reakce. Bytí pro sebe však učiní tento objev, jedině když si svobodně stanoví cíl, k němuž je daný stav věcí hrozivý anebo příznivý. Uvedené poznámky nás pou-

čují o tom, že situace jako společný produkt kontingence bytí v sobě a svobody je dvojznačný fenomén, v němž bytí pro sebe nedokáže rozeznat přínos náležející svobodě holého existujícího. Jako je totiž svoboda únikem z kontingence (jíž musí být, aby jí unikla), tak situace je svobodnou koordinací a kvalifikací nějaké holé danosti, jež je zcela nekvalifikovatelná. Stojím na úpatí skály, která se mi jeví jako „nepřekonatelná“. To znamená, že se mi skála ukazuje ve světle projektovaného výstupu, a to je vedlejší projev, který má svůj smysl na základě původního projektu, jímž je moje bytí ve světě. Skála se takto odráží od pozadí světa účinkem původní volby, kterou učinila moje svoboda. Moje svoboda však na druhé straně nemůže rozhodnout o tom, zda lze či nelze na skálu „jež má být slezena“, vyšplhat. To je součástí syrového bytí skály. Skála však může projevit svůj odpor proti výstupu na ni, jedině když ji moje svoboda začlení do „situace“, jejímž obecným tématem je výstup po skále. Obyčejný chodec, který se prochází po cestě a jehož svobodným projektem je estetický prožitek harmonie krajiny, si nekladl otázku, zda skálu lze nebo nelze zdolat: skála se mu jeví jen jako hezká nebo ošklivá. Nelze proto v žádném jednotlivém případě určit, co připadá na svobodu a co na syrové bytí v sobě. Danost v sobě se projeví buď jako *odpor* nebo jako *příspění* až ve světle roz-vrhující svobody. Roz-vrhující svoboda však vytváří osvětlení, v němž je bytí v sobě odkryto tak, jak je, tj. jako kladoucí odpor anebo příspění, přičemž je ale zřejmé, že odpor danosti nemůžeme přímo vnímat jako vlastnost danosti o sobě, nýbrž jen jako náznak neuchopitelného *quid*, rýsující se skrze svobodné osvětlení a svobodný lom světla. A tedy pouze ve svobodném vynoření a skrze ně svět vyvíjí a ukazuje všemožný druh odporu, který dokáže způsobit neuskutečnitelnost projektovaného cíle. Člověk se setkává s překážkami pouze v rovině své svobody. Řečeno ještě lépe: nelze *a priori* rozhodnout, jaký podíl má syrové existující a jaký svoboda na tom, že se určité existující klade jako překážka. Co je totiž překážkou pro mne, nemusí být překážkou pro druhého. Neexistuje totiž žádná absolutní překážka, protože konkrétní překážka vyjevuje svůj součinitel odporu až skrze svobodně vymyšlené techniky, které jsme svobodně přijali; vyjevuje jej rovněž v závislosti na hodnotě cíle stanoveného naší svobodou. Tato skála nebude pro mne žádnou překážkou, jestliže se za každou cenu chci dostat na vrcholek hory; naopak mě odradí, jestliže jsem svobodně stanovil hranice své

touze uskutečnit zamýšlený výstup. Svět mi svými součiniteli odporu takto odhaluje, jak lpím na cílech, které jsem si stanovil; proto se nikdy nemohu dozvědět, zda mi něco říká o mně samém nebo o sobě. Kromě toho je třeba zdůraznit, že součinitel odporu danosti není nikdy jednoduchým vztahem k mé svobodě jakožto vynořujícímu nicování: je to vztah osvětlený svobodou mezi daností, kterou je skála, a daností, jíž má moje svoboda být, a to znamená, že jde o vztah mezi nahodilostí, kterou není, a její čistou fakticitou. Pro zkušeného trénovaného horolezce bude skála jednoduše schůdná, zatímco pro nováčka slabé tělesné konstrukce a bez zkušeností bude nadmíru obtížná, ačkoli oba mají stejnou touhu po výstupu. Zda je tělo dobře nebo špatně připravené, poznáme až ve vztahu ke svobodné volbě. Skála vykazuje určitý součinitel odporu k mému tělu jedině proto, že jsem zde a že jsem ze sebe učinil to, čím jsem. Pro advokáta, který bydlí ve městě, koná svou funkci obhájce a jehož tělo zahaluje talár, není slezení skály ani obtížné, ani snadné: splývá s celistvostí „světa“, a nijak se z tohoto celku nevynořuje. V jistém smyslu já volím své tělo jako neduživé tím, že ho nechávám čelit překážkám, které sám vyvolávám v život (horolezectví, cyklistika nebo jiný sport). Nerozhodnu-li se sportovat, žiji ve městech a zabývám se výlučně obchodem nebo duševní prací, moje tělo nebude z tohoto hlediska vůbec hodnoceno. Takto se již před námi pomalu vynořuje paradox svobody: existuje jen v *situaci*, avšak situace je zde jen díky svobodě. Lidská realita neustále naráží na překážky a odpory, které sama nevytvořila, ale tyto překážky a odpory mají smysl jedině z hlediska svobodné volby, kterou *jest* lidská realita. Abychom však lépe pochopili smysl těchto zjištění a dokázali ocenit veškerý zisk, který s sebou přinášejí, bude nyní třeba v jejich světle provést analýzu několika konkrétních příkladů. Co jsme nazvali fakticitou svobody, je danost, kterou *má být* a kterou osvětluje svým projektem. Tato danost se manifestuje různě, jakkoli v absolutní jednotě téhož osvětlení. Je to *moje místo*, *moje tělo*, *moje minulost*, *moje postavení*, jak je určeno poukazy druhých, a konečně můj *základní vztah k druhému*. Prozkoumáme postupně tyto různé struktury situace na konkrétních příkladech. Nesmíme však přitom nikdy ztratit ze zřetele, že žádná z nich není dána sama, takže zkoumáme-li některou z nich odděleně, pouze jí dáváme vystoupit proti syntetickému pozadí ostatních.

A) *Moje místo*

Moje místo je určeno prostorovým řádem a zvláštní povahou konkrétních *toto*, která odkrývám na pozadí světa. Je to přirozeně místo, které „obývám“ (moje „země“ s její půdou, klimatem, přírodními zdroji a s její hydrografickou a ortografickou konfigurací), ale je to rovněž i uspořádání a řád předmětů, které se mi v této chvíli jeví (stůl, za ním okno, vlevo od okna truhla, vpravo židle a za oknem ulice a moře) a které poukazují ke mně jako základu svého uspořádání. Není možné, abych neměl nějaké místo, protože pokud bych byl ve vztahu ke světu situován v nějakém nadhledu ptačí perspektivy, potom – jak jsme už viděli – by se mi svět nijak nemanifestoval. Jakkoli jsem si své aktuální místo mohl zvolit svobodně (přijel jsem sem), zaujímám je pouze ve vztahu k místu, které jsem obýval dříve, a tím, že jsem šel po cestách naznačených předměty samými. Mé dřívější místo mě zase poukazuje k jinému místu a to zase k jinému, a nakonec k čisté *nahodilosti mého místa*, tedy k místu, jež se vyznačuje mezi všemi ostatními tím, že poukazuje už jen na *mne samého*: to je místo, které mi bylo určeno narozením. Nebylo by totiž možné chtít vysvětlovat toto poslední místo místem, které obývala moje matka, když mě přivedla na svět: řetěz je přetržen a místa, svobodně zvolená mými rodiči, nemají žádnou váhu při vysvětlování *mých* míst; narození a místo, které mi bylo určeno, jsou zcela kontingentní povahy, jak to vyplývá z toho, pokusím-li se své původní místo uvádět do vztahu s některými z nich: řeknu-li například, že jsem se narodil v Bordeaux, protože můj otec tam byl jmenován funkcionářem, nebo že jsem se narodil v Tours, protože můj dědeček a babička zde měli statek a moje matka se tam odstěhovala, když se v průběhu těhotenství dozvěděla, že můj otec zemřel. Narodit se znamená – vedle jiných charakteristik – *zaujmout* nebo ještě lépe *přijmout své místo*. A poněvadž původní místo se stane východiskem, na jehož základě budu zaujímat nová místa podle určitých pravidel, zdá se, že je tím silně omezena moje svoboda. Otázka se komplikuje, jakmile na ni reflektujeme: stoupenci svobodné vůle totiž dokazují, že na základě každého místa, které nyní zaujímám, se mé volbě nabízí nekonečné množství jiných míst; odpůrci svobody zase zdůrazňují fakt, že právě proto nemám k dispozici neomezené množství míst a že předměty se obracejí ke mně tou tváří, kterou jsem si nevybral a která vylučuje

všechny ostatní; dodávají, že *moje místo* je velmi hluboce spjato s jinými podmínkami mé existence (způsob výživy, podnebí apod.), takže nutně přispívá k mému utváření. Zdá se, že spor mezi stoupenci a odpůrci svobody nelze rozhodnout. Toto zdání je vyvoláno tím, že spor neprobíhá na správné rovině.

Chceme-li totiž položit otázku správně, je třeba vyjít z této antinomie: lidská realita přijímá své místo uprostřed věcí – lidská realita je tím, čím věci dostávají něco jako místo. Bez lidské reality by nebylo ani prostoru, ani místa – avšak lidská realita, skrze kterou se věcem dostává umístění, sama přijímá své místo mezi věcmi, aniž má na to vůbec nějaký vliv. Vlastně v tom žádná záhada není: avšak náš popis musí vycházet z antinomie, která vyjeví správný vztah mezi svobodou a fakticitou.

Geometrický prostor, tj. čistá reciprocita prostorových vztahů, je čistá nicota, jak jsme již viděli. Jediné konkrétní umístění, které mohu odhalit, je absolutní rozloha, která je vymezena mým místem, který se chápe jako střed a vůči němuž se vzdálenosti předmětu počítají ke mně absolutně, bez jakékoli vzájemnosti. Jedinou absolutní rozlohou je rozloha, která se rozvíjí z určitého konkrétního místa, jímž *jsem* absolutně. Žádný jiný bod nelze zvolit jako absolutní vztahné ohnisko, nemá-li být tento bod vzápětí zahrnut do universální relativity. *Existuje-li* nějaká rozloha, v jejichž mezích se mohu chápat jako svobodný nebo nesvobodný a která se mi dává jako nápomocná nebo odporující (separátor), pak to lze jedině proto, že přede vším ostatním *existuji své místo*, které jsem si nezvolil, které ani není nutné a které představuje jen čistý absolutní fakt mého *bytí tady*. Jsem *tady*: nikoli zde, ale *tady*. Tento absolutní a nepochopitelný fakt je původem rozlohy, a tedy i *mých* původních vztahů k věcem (k věcem, jež jsou kolem mne, a ne k věcem, jež jsou tamhle). Jde o fakt čisté kontingence, o absurdní fakt.

Jenomže toto místo, kterým jsem, je vztahem. Jde nepochybně o jednostranný vztah, nicméně je to vztah. Pokud pouze *existuji* své místo, nemohu ani být současně jinde, abych vytvořil onen základní vztah, a nemohu mít ani nejasné pochopení předmětu, k němuž je moje místo definováno. Mohu existovat jen ona vnitřní určení, která ve mně mohou vyvolat neuchopitelné a nemyslitelné předměty, které mě obklopují, aniž jsem si toho vědom. Sama realita rozlohy v absolutním smyslu se ztrácí a já jsem vyproštěn ze všeho, co se podobá

místo. Ani svobodný, ani nesvobodný: čisté existující nejen bez nátlaku, ale i bez jakéhokoli prostředku, kterým bych mohl nátlak popírat. Aby se něco jako rozloha (původně definovaná jako moje místo) objevila na světě a zároveň definovala právě mě, pak musím nejen existovat své místo, *tedy být tady*; je rovněž nezbytné, abych mohl nebýt tady a abych mohl být i tam, u předmětu, který situuji 10 m od sebe a od něhož si dávám na vědomí své místo. Jednostranný vztah, který vymezuje mé místo, se totiž ukazuje jako vztah mezi nějakou věcí, jíž jsem, a nějakou věcí, kterou nejsem. Tento vztah musí být napřed ustaven, aby se mohl vyjevit. To předpokládá z mé strany následující úkony: 1. *uniknout tomu, co jsem, a nicovat* to tak, že to, co jsem a co je předmětem *existování*, se může vyjevit také jako moment vztahu. Tento vztah je dán bezprostředně, a ne při prosté kontemplaci předmětů; vyplývá z naší bezprostřední činnosti a obsahuje v sobě pochopení toho, co jsem jako bytí, které je tady. (Kdybychom se pokusili odvodit prostor z pouhé kontempace, mohlo by se nám namítnout, že předměty jsou dány svými absolutními *rozměry*, a ne absolutními *vzdálenostmi*; říká se: „přichází k nám“, „vyhněme se mu“ nebo „běžíme za ním“ apod.) Zároveň je však třeba vymezit, co jsem z hlediska bytí tady *jiných konkrétních toto*: jako bytí tady jsem tím, k němuž někdo přibíhá, tím, kdo má ještě hodinu výstupu před sebou, než dosáhne vrcholku hory apod. Jestliže například pozoruji vrcholek hory, unikám sobě, ale zase se k sobě vracím, a tento oblok vychází z vrcholku hory k mému bytí tady, a tím mě *situuje*. Musím proto být tím, čím „mám být“, abych mohl unikat. Mám-li se definovat svým místem, musím napřed uniknout sám sobě, abych stanovil souřadnice, na jejichž základě se budu definovat přesněji jako střed světa. Dodejme, že *mé bytí tady* nijak neurčuje překonání, které fixuje a situuje věci, protože je to *čistá danost*, která nemůže projektovat, a protože – aby se dalo přesněji vymezit jako to nebo ono *bytí tady* – je třeba, aby překonání a zpětný návrat již toto bytí určilo.

2. *Je třeba vnitřní negací uniknout konkrétním „toto“ uprostřed světa, jimiž nejsem a jimiž si dávám na vědomí, co jsem.* Viděli jsme, že odkrytí je a uniknout jim postupuje jedinou a touž negací. Vnitřní negace je zde první a spontánní vůči odkrytému „datum“. Nelze připustit, že by *podněcovalo* naše uchopení; naopak, aby *tady bylo* určité *toto*, které naznačuje své vzdálenosti onomu bytí tady, jímž jsem,

je právě třeba, abych od něho unikl čistou negací. Nicování, vnitřní negace a určující návrat k bytí tady, jímž jsem, jsou tři kroky, které spadají vjedno. Jsou to jen momenty původní transcendence, která se vrhá k určitému cíli tím, že mě nicuje, aby mi skrze budoucnost dala na vědomí, čím jsem. Moje svoboda mi udílí *mé* místo a vymezuje ho tím, že mě situuje; nemohu být *omezen* na *toto* bytí tady, jímž jsem, jinak než tím, že moje ontologická struktura je taková, že nejsem tím, čím jsem, a že jsem, čím nejsem.

Toto určení místa předpokládající celou transcendenci se může uskutečnit jedině ve vztahu k určitému cíli. Moje místo získává svůj význam jedině ve světle tohoto cíle. Nikdy totiž nemohu být *pouze tady*. Moje místo je uchopeno jako *exil* nebo naopak jako ono přirozené místo, které mám rád, které uklidňuje a které Mauriac nazval *querencia*, analogicky k místu, k němuž se raněný býk v aréně stále vrací: moje místo se mi jeví jako nápomocné nebo jako brzda ve vztahu ke světu jako k celku, a tedy ve vztahu k celému mému bytí ve světě. Být na místě znamená primárně být daleko nebo být blízko, takže místo je zbaveno jakéhokoli smyslu ve vztahu k určitému ještě neexistujícímu bytí, které chceme dosáhnout. Místo definuje dosažitelnost nebo nedosažitelnost tohoto cíle. Moji pozici lze aktuálně pochopit jen ve světle nebytí a budoucna: být tady znamená, že stačí učinit jen krok, abych uchopil konvici na čaj, abych vztažením paže namočil pero v inkoustu, abych se obrátil zády k oknu, chci-li číst, aniž unavuji své oči, nasednout na kolo a během dvou hodin snášet námahu v horkém odpoledni, abych spatřil svého přítele Petra, nasednout do vlaku a probdít noc, chci-li navštívit Anny. Pro člověka žijícího ve francouzských koloniích být tady znamená být 20 dnů cesty vzdálen od Francie, anebo v případě úředníka to znamená 6 měsíců a 7 dní od Bordeaux anebo od Etaples, jestliže chce mít svou cestu hrazenu. U profesora, který je ve vojenské službě, být tady představuje 110 nebo 120 dní nepřítomnosti ve škole: všude tady intervenue budoucnost, roz-vržená budoucnost: můj příští život v Bordeaux, v Etaples, propuštění vojáka v budoucnu, slovo budoucnost, které napíše perem namočeným v inkoustu, to vše mi označuje *mé* místo a vytváří jeho existenci, naplněnou pro mne nervozitou, netrpělivostí nebo steskem. Utíkám-li naopak před skupinou lidí nebo před veřejným míněním, moje místo vymezuje čas, který tito lidé budou potřebovat, aby mě objevili v zapadlé vesnici, kde se zdr-

žují, a aby do této vesnice došli. V tomto případě mi tato izolace dává mé místo na vědomí jako něco příznivého. Být na tomto místě zde pro mne znamená být v bezpečí.

Volba mého cíle se vsouvá i do čistě prostorových vztahů tak, že jim dává existenciální význam (vysoko a nízko, vpravo a vlevo apod.). Hora je svou výškou „hrozná“, pokud setrvávám na jejím úpatí, ale jsem-li již na jejím vrcholku, je zahrnuta samým projektem mé hrdosti a symbolizuje nadřazenost, kterou si připisuji ve vztahu k jiným lidem. Umístění řek, vzdálenost k moři apod. získávají symbolický význam: moje místo, konstituované ve světle mého cíle, mi symbolicky připomíná tento cíl ve všech jeho detailech i celkových souvislostech. Vrátime se k tomu, až se pokusíme lépe definovat předmět a metody existenciální psychoanalýzy. Pouhý vztah *vzdálenosti* k předmětům nelze nikdy uchopit nezávisle na významech a symbolech, které představují náš způsob, jak tento vztah konstituujeme. Tento prostý vztah sám nemá rovněž smysl jinak než z hlediska volby technik, které umožňují vzdálenosti měřit a procházet. Město položené 20 km od mé vesnice, ale spojené s ní tramvají, je pro mne mnohem blíže než skalnatý vrcholek, vzdálený jen 4 km, ale ve výšce 2800 m. Heidegger ukázal, jak každodenním obstaráváním věcí přisuzujeme prostředkům místa, jež nemají nic společného s čistou geometrickou vzdáleností: moje brýle na nose jsou ode mne mnohem dál než každý předmět, který jimi vidím.

Fakticita mého místa ve světě se mi tedy vyjevuje až prostřednictvím svobodné volby, kterou činím o svém cíli. Bez svobody bych nemohl odkrýt svou fakticitu. O této fakticitě vypovídají všechny body budoucnosti, kterou roz-vrhují; ve světle svobodně zvolené budoucnosti se mi jeví se všemi charakteristickými rysy nemohoucnosti, kontingence, slabosti a absurdity. Ve vztahu k mému snu spatřit New York je pro mne absurdní a bolestné žít ve vesnici Mont-de-Marsan. Na druhé straně fakticita je jedinou realitou, kterou svoboda může odkrýt a nicovat stanovením konkrétního cíle, jedinou realitou, na jejímž základě má vůbec smysl klást konkrétní cíl. Může-li totiž cíl osvětlit situaci, pak proto, že je konstituován jako projektovaná změna právě této situace. Místo se jeví skrze změny, které projektují. *Změnit* však mohou pouze něco, a toto něco je právě mé místo. *Svoboda je uchopení mé fakticity*. Bylo by ale zcela marné snažit se definovat nebo popsát *quid* této fakticity ještě *dříve*, než se k němu

obráti svoboda, aby ji uchopila jako určitý nedostatek. Dokud svoboda neohraničila mé místo jako nedostatek určitého druhu, do té doby moje místo *není* vlastně vůbec ničím, protože neexistuje rozloha, na základě které se každé místo chápe. Otázka sama je z druhé strany nepochopitelná, neboť obsahuje jakési „napřed“, které nemá smysl: svoboda sama se totiž temporalizuje ve shodě se směry, které probíhají od toho, co bylo napřed, a míří k tomu, co bylo potom. Přesto však toto prosté a nemyslitelné *quid* je právě tím, bez čeho by svoboda nebyla svobodou. Je právě fakticitou mé svobody.

Pouze na základě onoho činu, jímž svoboda odhalila fakticitu, a uchopila ji jako *místo*, se může takto definované místo vyjevovat jako *brzda* mé touhy, jako *překážka* atd. Neboť jak jinak by mohlo být překážkou? *Překážkou čeho?* *Nátlakem k čemu?* Jistý emigrant, který se po nezdaru své politické strany chystal opustit Francii a odjet do Argentiny, měl odpovědět, když kdosi poznamenal, že Argentina je „příliš daleko“, toto: „Daleko od čeho?“ Nelze pochybovat o tom, že Argentina se jeví daleko těm, kdo žijí ve Francii, jedině ve vztahu k určitému implicitnímu národnímu projektu, který určuje hodnotu jejich místa jakožto Francouzů. Pro mezinárodního revolucionáře je Argentina středem světa, stejně jako každá jiná země. Argentina se nám může jevit jako „velmi vzdálená“ a jako „země exilu“ jedině ve vztahu k původnímu projektu, kterým jsme z francouzské půdy vytvořili své absolutní místo, jež nyní v důsledku nějaké katastrofy musíme opustit. Pouze ve vztahu k tomuto projektu se budeme cítit jako vyhnanci. *Překážky*, jimiž trpíme, vytváří tedy svoboda sama. Když stanoví nějaký cíl – a volí jej jako nedosažitelný nebo těžce dosažitelný –, vytváří svoboda z našeho umístění nepřekonatelnou nebo jen těžce překonatelnou překážku našich projektů. Když ustavuje prostorové vazby mezi předměty jakž původní typ prostředního vztahu a když rozhoduje o metodách, které umožňují změnit a překonat vzdálenosti, konstituuje svoboda rovněž své *omezení*. Neomezená svoboda však je nemyslitelná, neboť svoboda je volba. Ještě uvidíme, že každá volba předpokládá eliminaci a výběr; každá volba je volbou konečnosti. Svoboda proto může být opravdu svobodná jedině tak, že konstituuje fakticitu jako své vlastní omezení. Nemá proto smysl hovořit o tom, že *nemám svobodu* odjet do New Yorku, protože jsem jen malým úředníčkem v Mont-de-Marsan. Pravda je naopak taková, že se *situuji* v Mont-de-Marsan vůči svému

projektu odjet do New Yorku. Moje umístění ve světě, vztah Mont-de-Marsan k New Yorku a k Číně apod. by měl zcela jinou podobu, kdybych si například zvolil projekt stát se bohatým zemědělcem v Mont-de-Marsan. V prvním případě se francouzská vesnice ukazuje na pozadí světa v uspořádaném spojení s New Yorkem, Melbournem a Šanghají, zatímco ve druhém vystupuje proti pozadí nerozlišitelného světa. Já sám rozhoduji o *reálném* významu svého projektu odjet do New Yorku: může to být právě jen výraz mé volby jakožto toho, kdo je z Mont-de-Marsan, a v tomto případě je všechno soustředěno kolem Mont-de-Marsan, a cítím nutnost neustále nicovat své místo, cítím nutnost žít v ustavičném odstupu vůči vesnici, kde bydlím – a může to být i projekt, v němž jsem cele angažován. V prvním případě považuji své místo za nepřekonatelnou překážku a používám jen výmluvy, abych je nepřímou definoval ve světě; ve druhém případě naopak žádné překážky neexistují, vesnice není pro mne místem, k němuž mě všechno poutá, a naopak je pro mne východiskem k odjezdu: neboť abych *dojel* do New Yorku, musím odněkud odjet. V každém okamžiku tedy zjišťuji, že jsem angažován ve světě, a to na svém kontingentním místě. Toto angažování dává smysl mému kontingentnímu místu a je mou svobodou. Při narození *zaujmu jisté místo*, avšak jsem odpovědný za místo, které jsem zaujal. Mezi svobodou a fakticitou je v situaci nerozpletné pouto, neboť bez fakticity by svoboda – jako schopnost nicování a volby – neexistovala, avšak bez svobody by fakticita zůstala neodhalena, a ani by neměla smysl.

B) *Moje minulost*

Máme minulost. Podařilo se nám prokázat, že minulost neurčuje naše jednání tak, jako předcházející jev určuje následující: ukázali jsme, že minulost nemůže konstituovat přítomnost a předznačit budoucnost. Svoboda, která uniká k budoucnosti, si však nedokáže dát minulost, jakou by chtěla, ani se nedokáže bez minulosti vytvářet. Má být svou vlastní minulostí, a ta je nezměnitelná; na první pohled se dokonce zdá, že ji ani nemůže modifikovat: minulost je mimo dosah, doprovází nás zdálky jako stín, aniž se jí můžeme podívat do tváře. Neurčuje-li tedy minulost naše činy, je alespoň taková, že nová rozhodnutí můžeme učinit jedině *na jejím základě*. Absolvoval-li jsem námořní akademii a stal se námořním důstojníkem, jsem anga-

žován, kdykoli se obrátím k sobě a uvažuji o sobě; i v okamžiku, kdy se zabývám sebou, mám hlídku na můstku lodi, na níž jsem druhým velitelem. Mohu se náhle vzepřít tomuto faktu, dát výpověď nebo se rozhodnout spáchat sebevraždu: tato krajní opatření činím v souvislosti s minulostí, která je mou minulostí; jestliže jsou zaměřena k tomu, aby tuto minulost zničila, je to důkazem toho, že existuje, a ani moje nejradikálnější rozhodnutí nemohou k mé minulosti zaujmout zcela negativní stanovisko. Jsou dokladem obrovského významu minulosti jako základny a perspektivy; každý čin, jímž se chci vytrhnout ze své minulosti, se musí opírat právě o *tuto minulost*, musí vzít na vědomí, že se rodí *na základě* této jedinečné minulosti, kterou chce zlikvidovat; přísloví říká, že naše činy nás následují. Minulost je přítomná a nepozorovaně se slévá s přítomností: je to oblek, který jsem si koupil před šesti měsíci, dům, který jsem si nechal postavit, kniha, kterou jsem začal psát minulou zimu, moje žena a sliby, jež jsem jí učinil, moje děti; vším, čím *jsem*, mám být na způsob „bylo“. Význam minulosti je nepominutelný, protože pro mne platí: *Wesen ist was gewesen ist*, a bytí znamená „byl jsem“. Znovu se však zde setkáváme s paradoxem, na který jsme již narazili: nedokážu chápat sebe sama bez minulosti, anebo řečeno ještě lépe: bez minulosti nedokážu v sobě nic *myslet*, neboť myslím v tom, *co jsem* a *co jsem byl* v minulosti, ale na druhé straně minulost přichází k sobě samé a na svět jediné prostřednictvím bytí, jímž jsem.

Prozkoumejme tento paradox: svoboda jako volba je změna. Definiuje se cílem, který roz-vrhuje, tedy budoucností, kterou být má. Ale právě proto, že budoucnost je *ještě nejsoucí stav toho, co je*, lze ji pojímat jen v těsném spojení s tím, co je. To, co je, však nemůže osvětlit to, co ještě není, protože to, co je, je *chybění*, které lze poznat jen s ohledem na to, čemu chybí. Cíl osvětluje to, co jest. Chceme-li však najít budoucí cíl, abychom si skrze něj dali na vědomí to, co jest, musíme již být mimo to, co jest, musíme být v nicujícím odstupu, který umožní jasně uvidět to, co je, jako určitý oddělený celek. To, co je, získává tedy svůj smysl, až když je *překonáno* k budoucnosti. Co je, je tedy minulé. Vidíme, že minulost je nepostradatelná při volbě budoucnosti, neboť něco „musí být změněno“ a žádné svobodné překonání nelze uskutečnit jinak než na základě určité minulosti, avšak zároveň minulost nabývá této své *povahy* již původní volbou budoucnosti. Minulost získává svou nezměnitelnost mou vol-

bou budoucnosti: jestliže minulost je tím, čím pojmám a projektuji nějaký nový určitý stav věci v budoucnosti, je minulost i tím, co je *ponecháno na místě* a co v důsledku toho zůstává mimo každou perspektivu změny: aby byla budoucnost uskutečnitelná, musí být minulost nezměnitelná.

Zajisté mohu neexistovat: existuji-li však, pak nemohu být bez minulosti. To je podoba, které teď nabývá „nutnost mé kontingence“. Na druhé straně jsme ale viděli, že *bytí pro sebe* charakterizují dva existenciální rysy:

1. ve vědomí není nic, co by nebylo vědomí bytí;
2. v mém bytí jde o mé bytí, a to znamená, že ke mně přistupuje jen to, co *bylo zvoleno*.

Víme již, že minulost, která by byla jen minulostí, by se zhroutila do jakési čestné existence, která by ztratila všechna pouta s přítomností. Abychom „měli“ minulost, musíme ji udržovat v existenci svým projektem budoucnosti: svou minulost nepřijímáme; nutnost naší kontingence však implikuje, že ji nemůžeme nevolit. To je smysl tvrzení, že „musíme být svou vlastní minulostí“ – je ale zřejmé, že tato nutnost, kterou teď zkoumáme z hlediska čistě časového, se v podstatě vůbec neliší od původní struktury svobody, která má být nicováním bytí, jímž jest, a která právě tímto nicováním způsobuje, že *jest* tím bytím, kterým je.

Je-li ale svoboda volbou cíle s ohledem minulost, pak obdobně minulost je tím, čím jest, jedině ve vztahu ke zvolenému cíli. Minulost obsahuje určitý nezměnitelný prvek – v pěti letech jsem měl černý kašel –, a rovněž tak prvek velmi proměnlivý: význam syrového faktu ve vztahu k celistvosti mého bytí. Poněvadž však význam minulého faktu všude prostupuje mým bytím (nemohu si „vzpomenout“ na svůj černý kašel z dětství jinak než v rámci určitého konkrétního projektu, který definoval jeho význam), důsledkem je, že nakonec nedokážu rozlišit syrovou nezměnitelnou existenci od variabilního smyslu, který obsahuje. Řeknu-li: „Ve čtyřech letech jsem měl černý kašel,“ předpokládá to bezpočet rozvrhů, především přijetí kalendáře jako vztažné soustavy mé individuální existence, tedy zaujetí primárního postoje vůči společnosti, dále pevnou důvěru ve vztahy, které třetí osoby vytvářejí z mého dětství, přičemž tato důvěra je v souladu s úctou a láskou k mým rodičům, jež formují její smysl. Sám syrový fakt však pouze *jest*: čím by také mohl *být* jiným,

nepřihlížíme-li ke svědectvím druhých lidí, k údajím, kdy se vyskytl, k technickému názvu nemoci, tedy nezávisle na souboru všech významů, které jsou závislé na mých projektech? Tato syrová existence, jakkoli *ve své existenci nutná a nezměnitelná*, představuje ideální a nedosažitelný cíl systematické explicitace všech významů obsažených v mé vzpomínce. Existuje „čistá“ látka vzpomínky v tom smyslu, jak o ní mluví Bergson, jakmile se však vzpomínka objeví, pak vždycky jen v projektu a prostřednictvím něho, neboť projekt obsahuje čistý jev této látky.

Význam minulosti je tedy úzce spjat s mým přítomným projektem. Nemohu sice podle svých nálad měnit smysl svých minulých činů, ale právě naopak: můj základní projekt, jímž jsem, absolutně rozhoduje o významu, jaký může mít minulost, jíž mám být, jak pro mne, tak i pro druhé. Já sám totiž mohu v každém okamžiku rozhodnout o *dosahu* minulosti: ne tím, že budu o minulých událostech diskutovat, uvažovat o nich a v každém konkrétním případě posuzovat význam té či oné předchozí události, nýbrž tím, že se roz-vrhnuji ke svým cílům, zachraňuji minulost a svým jednáním *rozhodnuji* o jejím významu. „Byla“ mystická krize, jíž jsem prošel ve svém patnáctém roce, pouhou pubertální příhodou, nebo naopak první známkou budoucí konverze? Rozhodnu o tom já sám ve dvaceti či třiceti letech při konverzi. Projekt konverze dává najednou oné krizi ve věku dospívání hodnotu výstrahy, kterou jsem nebral vážně. Kdo rozhodne, zda můj pobyt ve vězení, kam jsem se dostal pro krádež, mi prospěl, nebo uškodil? Rozhodnu o tom já sám svým zřeknutím se krádeží, nebo tím, že se zatvrdím. Kdo může rozhodnout o tom, co mi přineslo cestování, o upřímnosti přísahy lásky, o čistotě minulých úmyslů? Já a vždycky jen já, a to pomocí cílů, jimiž je osvětluji.

Celá minulost je zde, velitelská, naléhavá, vladařská, avšak její smysl a příkazy, které si dávám, volím já sám projektem svého cíle. Mé minulé závazky mě sice svazují – manželské pouto, loni pořízený a vybavený dům –, omezují mé možnosti a diktují mi mé chování, poněvadž však neprojektuji rozvázat manželský svazek a nečiním z něho „minulé, překonané a mrtvé manželské pouto“, nýbrž naopak, moje rozvrhy, zachovávající věrnost převzatým závazkům a počítající s „čestným životem“ manžela a otce, osvětlují minulou manželskou přísahu a propůjčují jí stále živou a aktuální hodnotu. Naléhavost minulosti spočívá v budoucnosti. Změním-li radikálně svůj

základní projekt, jako třeba Schlumbergerův hrdina,⁶⁵ a chci se vymanit z nepřetržitého štěstí, pak mé dřívější závazky ztratí veškerou naléhavost. Zůstanou zde už jen jako staré zdivo a středověké věže, které nelze popřít, avšak už jen připomínají starou civilizaci, politikou a ekonomickou fází dějin, která je dnes překonaná a zcela mrtvá. Zda je minulost ještě živá, nebo už je mrtvá, o tom rozhoduje budoucnost. Minulost je původní projekt, aktuální vynořování mého bytí. A jakožto projekt, je předjímáním: svůj smysl získává z budoucnosti, kterou již rýsuje. Minulost plně přechází do minulosti, a proto její absolutní hodnota závisí na potvrzení nebo na vyvrácení anticipací, jimiž byla. Závisí na mé aktuální svobodě, zda potvrdí smysl těchto anticipací tím, že je převezme, to jest, bude-li s ohledem na ně předjímat tu budoucnost, kterou předznamenávaly, anebo je vyvrátí předjímáním jiné budoucnosti. V tomto případě se minulost ztrácí jako bezbranné a zklamané očekávání; minulost „nemá sílu“. Neboť jediná síla, kterou může mít, přichází z budoucnosti: bez ohledu na to, jak žiji a hodnotím svou minulost, vždy žiji a hodnotím jen ve světle roz-vrhování sebe sama do budoucnosti. Uspořádání mých voleb budoucnosti bude určovat uspořádání mé minulosti, a toto uspořádání nebude mít nic společného s chronologií. Na prvním místě bude *stále živá* a stále potvrzovaná minulost: můj milostný závazek, obchodní dohody a určitý obraz o mně samém, jemuž zůstávám věrný. Pak následuje dvojznačná minulost, která se mi přestala líbit a kterou udržuji jen mimochodem: například šaty, které nyní nosím a které jsem si koupil v době, kdy jsem chtěl být oblečen podle módy, se mi nyní krajně nelíbí, takže minulost, kdy jsem si je „vybral“, je v důsledku toho opravdu mrtva. Můj aktuální projekt úspornosti mě však nutí, abych nosil spíše tyto staré šaty a nepožíval si nové. Patří tedy mrtvé a současně i živé minulosti, stejně jako ony sociální instituce, které byly zřízeny k určitému cíli, ale přežily režim, který je vybudoval, poněvadž začaly sloužit zcela jiným úkonům, často úplně protikladným. Živá minulost, minulost zpola mrtvá, přežívání, dvojznačnost a antinomie: souhrn všech těchto vrstev minulosti je organizován jednotou mého projektu. A na základě tohoto projektu se vytváří složitý systém poukazů,

⁶⁵ J. Schlumberger, *Un homme heureux*, Paris 1920.

který umožňuje, aby se každý fragment mé minulosti začlenil do hierarchizované a mnohovýznamové organizace, v níž jako v uměleckém díle každá dílčí struktura různým způsobem poukazuje k jiným dílčím strukturám i ke struktuře celku.

Rozhodnutí týkající se hodnoty, uspořádání a povahy naší minulosti je – jednoduše řečeno – obecná *dějinná volba*. Lidské společnosti jsou dějinné nejen proto, že mají svou minulost, ale i proto, že tuto minulost *předjímají* jakožto *monument*. Když se americký kapitalismus rozhodl vstoupit do evropské války v letech 1914–1918, poněvadž v tom viděl příležitost výnosných operací, není na tom nic *dějinného*: je to věc užitku. Jakmile však ve světle těchto utilitárních projektů obnoví dřívější styky Spojených států s Francií a dá jim *smysl* čestného dluhu, který Američané mají zaplatit Francouzům, nabývá tento čin dějinné povahy a jeho historický význam prosadí slavný výrok: „La Fayette jsme my!“ Kdyby odlišné posuzování amerických zájmů přivedlo Spojené státy během druhé světové války na stranu Německa, nechyběly by vhodné prvky z minulosti, které by bylo možné převzít do monumentální roviny: bylo by například možné představit si propagandu využívající hesla o „bratrství krve“, která by především počítala s poměrem Němců, kteří v 19. století emigrovali do Spojených států. Podobné odkazy na minulost nesmíme považovat za pouhou propagandu; podstatné je totiž to, že jsou zcela *nezbytné* k získání širokých mas, tedy, že široké lidové vrstvy vyžadují konkrétní politický roz-vrh, který osvětluje a ospravedlňuje jejich minulost; je ostatně samozřejmé, že minulost se *vytvořila* právě takto: konstituovala se společná francouzsko-americká minulost, která označovala velké ekonomické zájmy Američanů a současně aktuální blízkost obou demokratických kapitalismů. Obdobně jsme byli svědky toho, jak nové generace kolem roku 1938, jež s obavami sledovaly připravující se mezinárodní události, najednou osvětlily období let 1918–1938 novým pohledem a pojmenovaly toto období dobou „mezi dvěma válkami“ ještě dříve, než druhá světová válka v roce 1939 vypukla. Toto dvacetileté období dostalo najednou omezený, překonaný a popřený tvar, ačkoli ti, kdo tuto dobu prožívali, měli pocit, že je počátkem stálého a neomezeného pokroku, a projektovali se do budoucna v plynulé návaznosti na svou přítomnost a bezprostřední minulost. Aktuální projekt rozhoduje tedy o tom, zda určité období minulosti tvoří s přítomností plynulý celek, anebo

zda toto minulé období je jen samostatným fragmentem, z něhož jsme se vynořili a od něhož se vzdalujeme. Aby určitá dějinná událost, například dobytí Bastily, dostala svůj definitivní smysl, musely by lidské dějiny *skončit*. Nikdo nepopře, že Bastila byla dobytá v roce 1789: její dobytí je nezměnitelný fakt. Máme však v této události spatřovat vzpouru bez následků, výbuch lidového hněvu proti téměř bezbranné pevnosti, výbuch, který dovedl Konvent proměnit ve skvělý čin, aby si vytvořil určitou minulost, jíž by mohl použít k propagandistickým účelům? Nebo máme v této události spatřovat první projev lidové síly, kterým se upevnila, nabyla důvěry v sebe a v „říjnových dnech“ si dodala odvahy zahájit pochod do Versailles? Kdo by chtěl již dnes o tom rozhodnout, zapomínal by, že i historik sám je *dějinný*, že se sám činí součástí historie, když vysvětluje „Dějiny“ ve světle svých projektů a projektů své společnosti. Proto je třeba říci, že smysl sociální minulosti je neustále „v odkladu“.

Společnost stejně jako člověk má svou *monumentální minulost* a minulost v *odkladu*. Toto neustálé problematizování minulosti počítávali již dávno mudrci a vyjadřovali ji i řečtí autoři tragédií, v jejichž hrách se znovu a znovu vrací rčení: „O nikom před jeho smrtí se nedá říci, že byl šťastný.“ Neustálá historizace bytí pro sebe je setrvalým potvrzováním jeho svobody.

To ale neznamená, že minulost, která je „v odkladu“, se bytí pro sebe jeví v podobě nějakého nejasného a nedovršeného aspektu jeho dřívější historie. Právě naopak: stejně jako volba bytí pro sebe, kterou toto bytí vyjadřuje po svém, i minulost je jím v každém okamžiku uchopována jako něco přísně vymezeného. Titův oblouk nebo Trajanův sloup se proto jeví Římanům nebo turistům, kteří se na něj dívají, jako dokonale individualizované reality nezávislé na dějinném vývoji jejich smyslu. A tento smysl se zjevuje jako naprosto nutný ve světle toho projektu, který jej vysvětluje. Má-li minulost ráz odkladu, není to žádný zázrak, neboť tento „odklad“ pouze na rovině, na níž dochází k proměně v minulost a v bytí v sobě, vyjadřuje projektivní a vyčkávací rys, jímž se vyznačuje lidská realita předtím, než se obrátí k minulosti. Poněvadž lidská realita byla svobodným projektem nahlodávaným nepředvídatelnou svobodou, stává se „v minulosti“ poplatnou pozdějším projektům bytí pro sebe. Tím, že se však mění v minulosti, odsuzuje se k tomu, že ověření, jež očekává od budoucí svobody, bude očekávat neustále. Minulost je proto

setrvale v odkladu, neboť lidská realita „bude“ a vždycky „byla“ v očekávání. Očekávání i odklad jen potvrzují, že svoboda je jejich původní složkou. Řekneme-li, že minulost bytí pro sebe je v odkladu, jeho přítomnost očekáváním a budoucnost svobodným projektem, anebo řekneme-li, že nemůže být ničím, aniž by tím být nemělo, že je necelistvou celistvostí, pak říkáme stále totéž. Právě to ale neimplikuje žádnou neurčitost v mé minulosti, jak se mi právě nyní odhaluje: pouze se tím problematizuje, že by moje aktuální odhalování minulosti mělo právo na to, být definitivní. Jako je moje přítomnost očekáváním svého potvrzení či vyvrácení, které nelze předvídat, i minulost, unášená v tomto očekávání, je *zřetelná* tím víc, čím *zřetelnější* je toto očekávání. Její smysl, ačkoli přísně individualizovaný, zcela závisí na tomto očekávání, které se samo podřizuje závislosti na absolutní nicotě, tj. na svobodném projektu, který ještě není. Moje minulost je proto konkrétním a přesným návrhem, který *jako takový* čeká na svou ratifikaci. I to je jeden z mnoha významů, jež se Kafkův *Proces* pokouší ukázat, totiž *procesuální* rys lidské reality. Být svobodný znamená být neustále se svobodou *ve sporu*. Minulost – zůstaneme-li u aktuální volby – je kromě toho integrující složkou a nutnou podmínkou mého projektu, neboť moje volba ji určila. Objasníme to na příkladě: za restaurace mohl pobírat půloviční žold ten, kdo se mohl vykázat minulostí hrdiny za ústupu z Ruska. Z našich výkladů vyplývá, že i tato minulost je svobodnou volbou budoucnosti. Starý voják Napoleonovy armády si zvolil minulost hrdiny u Berezina tím, že se rozhodl nepřidat k vládě Ludvíka XVIII. a nepřijmout nové mravy, tím, že se rozhodl pro to, aby byl triumfální návrat císaře doveden až do konce, tím, že byl ochoten se podílet i na spiknutí, aby uspíšil tento návrat, a rozhodl se dát přednost poloovičnímu žoldu před žoldem celým. Tutéž minulost by si nebyl zřejmě zvolil ten, kdo by se ve svém projektu rozhodl přidat k nové vládě. Pobírá-li však jen poloviční žold a žije ve zjevné nouzi, je-li roztrpčen a přeje si návrat císaře, činí tak zase v důsledku toho, že byl hrdinou ústupu z Ruska. Opakujeme: tato minulost se nijak neprojevuje před svým konstituujícím uchopením a v žádném případě nejde o determinismus; byla-li však *učiněna volba* minulosti „volba vojáka císařství“, pak všechna chování bytí pro sebe tuto volbu *uskutečňují*. Není vlastně ani žádný rozdíl mezi volbou této minulosti a jejím uskutečněním ze strany bytí pro sebe. Bytí pro sebe se snaží

učinil ze své slavné minulosti intersubjektivní realitu, a proto ji v očích druhých mění v předmětnost pro druhé (čímž si například vysvětlíme zprávy prefektů o nebezpečí, které představují tito bývalí vojáci). Když s ním druzí nakládají jako s císařským vojákem, bude se napříště snažit, aby svým chováním dělal čest své minulosti, kterou si zvolil k vyvážení své nouze a svého nynějšího ponížení. Vystupuje nesmiřitelně a ztrácí jakoukoli naději na důchod: nemůže se totiž zpronevěřit své minulosti. Volíme tedy svou minulost ve světle určitého cíle, jakmile jsme však svou volbu učinili, pak už se v nás tento cíl prosazuje a celé nás pohlcuje: ne proto, že by měl svou *samostatnou vlastní existenci* odlišnou od existence, kterou my sami máme být, ale jednoduše proto, že: 1) minulost je aktuálně odhalenou materializací cíle, kterým jsme; 2) tato minulost se objevuje uprostřed světa a objevuje se pro nás i pro jiné; není však nikdy sama, ale splývá s universální minulostí, a tím se nabízí druhým, aby ji hodnotili. Jako geometr má naprostou volnost sestrojít útvar, jaký chce, avšak nemůže ho sestrojít tak, že by nebyl v neomezeném množství vztahů k nekonečným množstvím jiných možných geometrických útvarů, i naše svobodná volba může vyjevit určité hodnotové uspořádání naší minulosti, avšak tato volba vykazuje nekonečné množství vztahů této minulosti ke světu a k druhým, což se jeví jako *nekonečný počet způsobů chování*, jež musíme dodržovat, protože sama naše minulost, kterou hodnotíme, je v budoucnu. *Musíme dodržovat tyto způsoby chování* potud, pokud se naše minulost jeví v rámci našeho bytostného projektu. Chtít tento projekt totiž znamená chtít minulost a chtít tuto minulost značí chtít ji uskutečnit mnoha a mnoha sekundárními způsoby chování. Požadavky minulosti jsou z logického hlediska hypotetickými imperativy: „Chceš-li mít takovou a takovou minulost, jednej tak a tak.“ Poněvadž však první člen je konkrétní a kategorickou volbou, pak i imperativ sám se mění v kategorický imperativ.

Tlak, jímž působí moje minulost, vychází z mé svobodné reflektující volby i z oné mohutnosti, kterou si tato volba dala, a proto nelze *a priori* určit podmiňující moc určité minulosti. Moje svobodná volba rozhoduje nejen o obsahu a uspořádání tohoto obsahu, ale i o tom, jak moje minulost navazuje na mou aktuální přítomnost. Je-li v souladu se základní perspektivou, kterou jsme ještě nemuseli nějak přesně určit, jedním z mých hlavních projektů *postupovat vpřed*,

a tedy být stále ať to stojí, co stojí, *mnohem dál* na určité cestě, než jsem byl včera nebo před hodinou, pak tento progresivní projekt implikuje celou řadu *odchlípení a odtržení* se od minulosti. Minulost se mi pak jeví jako to, co pozoruji z výšky svého pokroku, a s poněkud znevažujícím soucitem, minulost je tedy *pasivní předmět* mravního hodnocení a soudu – „jak jsem byl tenkrát hloupý“, nebo „jak jsem byl tehdy špatný!“ –, ale tato minulost existuje jen proto, že se jí mohu zřeknout. Už do ní nevstoupím, a ani se k ní nechci vrátit. Neznamená to, že by přestala existovat, avšak existuje už jen *jako ono mé já, jímž už nejsem*, tj. *jako ono bytí, jímž mám být, jako já, kterým však už nejsem*. Její funkcí je být tím, co jsem ze sebe zvolil, abych se proti tomu postavil, a co mi umožňuje, abych sám sebe měřil. Toto bytí pro sebe se tedy volí bez solidarity se sebou, a to znamená, že neruší svou minulost, ale klade ji proto, aby s ní nemuselo být solidární a stvrzovalo svou naprostou svobodu (neboť to, co již minulo, je určitým závazkem vůči minulosti a určitým druhem tradice). Na druhé straně existují ta bytí pro sebe, jejichž projekt obsahuje odmítnutí času a těsnou solidaritu s minulostí. Chtějí nalézt pevnou půdu, a proto zvolila minulost jako to, co *jsou*, a vše ostatní je pro ně jen neurčitým a nedůstojným únikem od tradice. *Zprvu* zvolila odmítnutí úniku, tj. *odmítnout odmítání*; minulost má proto za úkol od nich požadovat věrnost. Proto jedni lehkomyšlně a opovržlivě přiznávají chybu, jíž se dopustili, zatímco druzí nejsou schopni této zpovědi, pokud vědomě nezmění svůj základní projekt; uchylují se proto k nejrůznějším druhům neupřímnosti a vytáček, jež si dokážou vymyslet, aby nemuseli narušit tuto víru v to, co je, která tvoří bytostnou strukturu jejich projektu.

Moje místo i minulost se začleňuje do situace, jakmile bytí pro sebe svou volbou budoucnosti dává své minulé fakticitě hodnotu, hierarchické uspořádání a naléhavost, na jejichž základě *motivuje* své jednání a způsoby svého chování.

C) Moje okolí

Nesmíme směšovat „okolí“ s místem, které obývám a o kterém byla řeč v předchozí kapitole. Okolím nazýváme věci-prostředky, které mě obklopují a mají svůj vlastní součinitel odporu a použitelnosti. Když zaujímám své místo, zakládám tím odhalení určitého okolí, a když toto místo změní – což je, jak jsme viděli, svobodný vý-

kon –, zakládám vyjevování nového okolí, avšak různá okolí se mohou sama změnit anebo být změněna právě tak i druhými a bez toho, že bych se na této změně jakkoli podílel. Bergson sice správně upozornil v *Matière et Mémoire* (*Hmota a paměť*), že změna mého místa má za následek i celkovou změnu mého okolí, takže o změně mého místa lze mluvit, jen když přihlídneme k celkové a současně změně okolí, avšak globální změna okolí je nepředstavitelná. Přesto však platí, že oblast mého jednání je prostoupena zjevováním a mizením objektů, do kterých vůbec neproniknu. Obecně vzato, součinitel odporu a použitelnosti závisí nejen na mém místě, ale i na vlastní možnosti prostředků. Od svého narození jsem vržen mezi existence, které se ode mne liší a které kolem mě rozvíjejí své možnosti pro mne i proti mně; chci co nejrychleji dojet na kole do sousedního města. Tento můj projekt obsahuje mé osobní cíle, posouzení mého místa i vzdálenosti od něho k městu a svobodné přizpůsobení prostředků (a mého *snažení*) stanovenému cíli. Praskne mi však pneumatika, slunce praží, fouká vítr proti směru jízdy a ještě další nepředvídané okolnosti, jejichž souhrn tvoří mé okolí. Všechny tyto okolnosti se jeví skrze můj hlavní projekt a v souvislosti s ním; v něm se také vítr může projevat jako nepříznivý nebo příznivý, sluneční zář jako příjemná nebo nepříjemná. Syntetická organizace všech těchto vněmovných „akcidentů“ konstituuje jednotu toho, co Němci nazývají můj *Umwelt*, který však mohu odkrýt jen v rámci svého svobodného projektu, to jest na základě volby cílů, jimiž jsem. Celou věc bychom však příliš zjednodušili, kdybychom se omezili jen na tento popis. Je sice pravda, že každý předmět mého okolí se ohlašuje již v určité zjevné situaci a že souhrn těchto předmětů sám o sobě nemůže situaci vytvářet; je rovněž pravda, že každý prostředek vystupuje ze situace ve světě, ale nelze pochybovat o tom, že prudká změna nebo náhlé objevení se určitého prostředku může přispět k tomu, že situace se radikálně změní: praskne-li mi pneumatika, změní se ihned moje vzdálenost do nejbližší vesnice; je to teď vzdálenost, kterou musím počítat v krocích, a ne v otáčkách kola. Mohu také následkem této nehody nabýt jistoty, že osoba, kterou jedu navštívit, už bude mezi tím ve vlaku, takže ji nezastihnu, a to mě vede k jiným rozhodnutím: vrátím se, odkud jsem vyrazil, pošlu telegram apod. Poněvadž jsem si nyní jist, že tuto osobu nezastihnu a neuzavřu s ní chystaný obchod, mohu se rozhodnout navštívit někoho jiného a podepsat jinou

smlouvu. Nebo se mám zcela vzdát svého záměru a smířit se s tím, že můj plán se neuskuteční? V tomto případě si řeknu, že *jsem nemohl* Petra zpravit včas a dohodnout se s ním. Není toto zjevné rozpoznaní mé *nemohoucnosti* zcela jasným uznáním, že moje svoboda má své meze? Viděli jsme již, že moje svoboda *volby* nesmí být směšována s mou svobodou *něco získat*. Není zde však v sázce moje volba sama, jestliže odpor okolí je v mnoha případech právě důvodem změny mého projektu?

Dřív než se pustíme do hlubšího rozboru této otázky, musíme ji zpřesnit a vymezit. Změny, k nimž dojde v mém okolí, mohou přivodit modifikaci mých projektů, jen když jsou splněny dvě podmínky. Za prvé tyto změny nemohou vést k opuštění mého hlavního projektu, který je naopak měřítkem jejich důležitosti. Jsou-li totiž pochopeny jako *motiv* k tomu, abych se určitého projektu vzdal, pak je to možné jen ve světle ještě základnějšího projektu; jinak se stát motivy nemohou, protože motiv je uchopen vědomím–pohnutkou, a toto vědomí samo je svobodnou volbou cíle. Zatáhne-li se obloha mraky, může mě to podnítit k tomu, že se vzdám projektovaného výletu, protože mraky chápu v rámci jistého svobodného rozvrhování, v němž hodnota výletu je spjata s určitým stavem oblohy, což pak dále odkazuje k hodnotě výletu vůbec, k mému vztahu k přírodě a k místu, které tento vztah zaujímá mezi všemi mými vztahy ke světu. A za druhé: žádný předmět, který se objeví či zmizí, nemůže *vyvolat* byt jen částečné opuštění projektu. Tento předmět musí totiž být uchopen jako *nedostatek* v původní situaci; je proto třeba, aby danost jeho objevení se nebo jeho zmizení byla zničována, abych zaujal ve vztahu k němu odstup a v důsledku toho, abych se v jeho přítomnosti rozhodl sám. Již jsme ukázali, že ani katovo mučení nás nezabavuje naší svobody. To však vůbec neznamená, že by bylo vždycky *možné* odvrátit těžkosti a napravit škodu; chceme pouze říci, že *sama nemožnost* pokračovat určitým směrem musí být konstituována svobodně; přistupuje k věcem tím, že se projektu svobodně zřekneme, avšak ne tak, že by nás nemožnost postupovat zvoleným směrem přiměla vzdát se našeho projektu.

Právě proto je třeba říci, že přítomnost danosti není překážkou naší svobody, nýbrž že jejich přítomnost naše svoboda sama vyžaduje. Tato svoboda je specifickou svobodou, kterou jsem. Jsem však já *něco* jiného než zvláštní vnitřní negace bytí v sobě? Kdyby zde ne-

bylo tohoto bytí v sobě, které neguji, rozplynul bych se v nicotu. V úvodu jsme ukázali, že vědomí může sloužit za „ontologický důkaz“ existence bytí v sobě. Existuje-li vědomí něčeho, pak toto „něco“ musí od samého počátku mít určité *reálné* bytí, a tedy bytí, které *není relativní k vědomí*. Nyní však vidíme, že tento důkaz má mnohem širší dosah: mám-li být schopen vůbec něco *vykonat*, pak musím svou činností působit na ta bytí, jejichž existence je *nezávislá* na mé existenci vůbec, a zvláště na mém konání. Moje konání mi může tuto existenci *odhalit*, ale není podmínkou této existence. Být svobodný znamená být svobodný k provedení změny. Svoboda tedy implikuje existenci okolí, které má být změněno: překážky, jež je třeba překonat, prostředky, jichž je třeba použít. Svoboda je odkrývá jako překážky, ale smysl jejich bytí může interpretovat jen svou svobodnou volbou. Tyto překážky musí být zde jako syrová látka, abychom mohli mluvit o svobodě. Být svobodný znamená být svobodný *pro určité konání*, to jest *být svobodný ve světě*. Je-li tomu tak, pak svoboda, která se chápe jako svoboda měnit, uznává a implicitně předvídá ve svém původním projektu nezávislou existenci daného, na které působí. Vnitřní negace odhaluje bytí v sobě jako nezávislé a tato nezávislost konstituuje v bytí v sobě jeho charakter *věci*. To, co svoboda klade pouhým vynořením svého bytí, je fakt, že *má co dělat s něčím jiným než se sebou samou*. Konat znamená měnit něco, co nepotřebuje ke své existenci nic jiného než sebe, působit na to, co principiálně je lhostejné k jakémukoli konání a co může pokračovat ve své existenci nebo ve svém vývoji bez konání. Bez této vnější lhostejnosti bytí v sobě by sám pojem *konání* ztratil svůj smysl (jak jsme již ukázali dříve v souvislosti s přáním a rozhodováním), a v důsledku toho by sama svoboda zanikla. Sám projekt svobody je, obecně vzato, volbou, která předpokládá a akceptuje, že se objeví nějaké překážky. Svoboda nejen vytváří rámec, v němž se jinak lhostejné bytí v sobě odhalí jako překážky, ale sám její projekt je projektem *konání* ve světě, který klade odpor, nad nímž musí vítězit. Každý svobodný projekt se roz-vrhuje, tedy předvídá určité margo nepředvídatelnosti, spočívající v nezávislosti věci, právě proto, že tato nepředvídatelnost je základem pro konstituování svobody. Zamýšlím-li jet do sousední vesnice, abych se tam setkal s Petrem, jsou v mém projektu dány prasklé pneumatiky, „nepříznivý vítr“ a další nepředvídané i předvídané příhody, které zakládají jeho smysl. Do-

konce i prasklá pneumatika, jež narušuje můj projekt, *zaujme místo* ve světě, který jsem načrtl svou volbou, neboť nikdy jsem nepřestal počítat s její nepředvídatelností. Byl-li můj výlet přerušen něčím, nač jsem ani zdaleka nepomyslel, například povodní nebo zřícením skály, pak i tato nepředvídatelná událost byla v nějakém smyslu předvídaná: v mém projektu musel být vyhrazen určitý prostor „nepředvídatelnosti“, podobně jako staří Římané vyhrazovali ve svých chrámech určité místo neznámým bohům; s touto zónou nepředvídatelného nepočítám na základě zkušeností, kdy mne postihly „tvrdé rány“, nebo na základě praktické opatrnosti, ale ze samé povahy mého projektu. V jistém smyslu lze proto tvrdit, že lidská realita nemůže být ničím překvapena. Tyto úvahy nám umožňují ukázat novou charakteristiku svobodné volby: každý svobodný projekt je *projektem otevřeným*, a ne uzavřeným. Přestože je plně individualizován, obsahuje v sobě možnost pozdějších modifikací. Každý projekt ve své struktuře obsahuje porozumění pro *Selbständigkeit* věcí na světě. Toto neustálé předvídaní nepředvídaného jako prostor neurčitosti projektu, jímž jsem, umožňuje pochopit, že nehoda nebo katastrofa mě nepřekvapují svou výjimečností či nevidaností, nýbrž doléhají na mne jako jistý aspekt „již viděného – již předvídaného“, svou zřejmostí a jakousi osudovou nutností, kterou vyjadřujeme slovy „to se muselo stát“. Ve světě není nic, co ohromuje, nic, co překvapuje, pokud se my sami nerozhodneme pro údiv. Původní látkou údivu není fakt, že ta či ona zvláštní věc existuje v hranicích světa, nýbrž to, že vůbec existuje svět, že jsem vržen mezi celistvost existujících, která jsou vůči mně hluboce lhostejná. Zvolím-li si konkrétní cíl, volím si tím vztahy k těmto existujícím, a to, že se k sobě vztahují, volím si, že existující tvoří kombinace, jimiž mi dávají, na vědomí, co jsem. Nepřízeň, kterou mi osvědčují věci, je tedy předznamenána mou svobodou jako jedna z jejích podmínek a jedině na základě svobodně projektovaného významu všeobecné nepřízně věci může konkrétní soubor manifestovat svůj individuální součinitel odporu.

Je-li řeč o situaci, je však třeba mít vždycky na zřeteli fakt, že popsaný stav věci má svůj rub: jestliže svoboda obecně předznamenává odpor, pak jako by nějak sankcionovala vnějškovou lhostejnost bytí v sobě. Odpor sice vkládá do věci svoboda, ale jen když osvětluje svou fakticitu jako „bytí uprostřed lhostejného bytí v sobě“. Svoboda si dává věci jako překážky, a to znamená, že jim připisuje vý-

znam, který z nich činí věci; tím, že přijímá danost a propůjčuje jí význam, překonává svůj exil uprostřed lhostejného bytí v sobě. A naopak kontingentní danost uchopená takto se může stát nositelkou tohoto původního významu, jakož i nositelkou všech ostatních významů v „exilu uprostřed lhostejnosti“, jen tak, že bytí pro sebe převezme tuto situaci svobodně. Zde se zcela jasně ukazuje původní struktura situace: protože svoboda překonává danost ke svým cílům, dává existovat danému jako této konkrétní danosti zde (předtím neexistovalo ani toto, ani tamto, ani zde), a takto označená danost již není danost libovolně utvářená, nýbrž je to syrové existující, které je převzato proto, aby bylo překonáno. Svoboda je překonáním této konkrétní danosti, ale zároveň volí sebe samu jako toto překonání daného faktu. Svoboda není jakýmkoli překonáním jakékoli danosti; přijetím syrové danosti, které dává její smysl, svoboda současně zvolila sebe: jejím cílem je *změnit právě tuto konkrétní danost*, která se jeví jako tato danost ve světle zvoleného cíle. Vynoření svobody je krystalizací určitého cíle *pomocí určité danosti* a odhalením určité danosti *podle* určitého cíle; obě tyto struktury jsou současné a od sebe neodlučitelné. Později ještě uvidíme, že universální hodnoty zvolených cílů lze zjistit jediné analýzou; každá volba je volbou konkrétní změny, kterou je třeba uskutečnit na konkrétní danosti. Každá situace je konkrétní.

Odpor věci i jejich možné možnosti se osvětlují teprve zvoleným cílem. Cíl však existuje jen pro bytí pro sebe, jež si osvojilo svou opuštěnost uprostřed lhostejnosti. Kontingentní a prostá opuštěnost tím však nezískává nic nového kromě toho, že je jí propůjčen význam; opuštěnost je nezbytná a je nutné, aby byla odhalena jako situace.

Ve čtvrté kapitole druhé části jsme ukázali, že bytí pro sebe svým vynořením přivedlo na svět bytí o sobě; obecněji řečeno, bytí pro sebe je nicota, jejímž prostřednictvím existuje bytí v sobě, tj. jsou zde věci. Rovněž jsme viděli, že realita bytí v sobě se naskýtá se svými *kvalitami* bez jakékoli deformace a bez jakéhokoli přídavku. Jsme však od ní oddělení různými způsoby nicování, které zakládáme samým svým vynořením do světa: svět, prostor a čas, možnosti. Zvláště jsme ukázali, že jsme sice obklopeni množstvím *přítomnosti* (touto sklenicí, tímto kalamářem, tímto stolem apod.), avšak tyto přítomnosti jako takové jsou neuchopitelné, protože ze sebe cokoli

ukazují až na konci určitého našeho gesta neboli námi roz-vrženého jednání, tedy až v budoucnosti. Tomu všemu teď můžeme porozumět lépe: od věci nejsme oddělení ničím, *jen svou svobodou*; ta dává větcm být zde v celé jejich lhostejnosti, nepředvídatelnosti a odporu, ta způsobuje, že jsme nevyhnutelně od nich oddělení, neboť se jeví na pozadí nicování a odhalují se jako navzájem spjaté. Můj projekt svobody nepřidává tedy k věcem nic, pouze způsobuje, že věci *jsou zde*, to jest, že zde jsou reality nadané součinitelem odporu a použitelnosti; způsobuje, že se věci odhalují *ve zkušenosti* a postupně se odrážejí na pozadí světa během temporalizačního procesu; a konečně, tento projekt působí, že věci se ukazují jako nedosažitelné, nezávislé a oddělené ode mne samou nicotou, kterou vyměšuji a jíž jsem. Poněvadž svoboda je odsouzena být svobodnou, to jest, nemůže se jako svoboda zvolit, a proto zde jsou věci, plnost kontingence, uprostřed níž je svoboda sama kontingencí; přijetím této kontingence a jejím překonáním dochází k *volbě* a k uspořádání věci v *situaci*; kontingence svobody a bytí v sobě *se v situaci* vyjadřují nepředvídatelností a odporem okolí. Jsem proto absolutně svobodný a odpovědný za svou situaci. Jsem však vždy svobodný *jen v situaci*.

D) Můj bližní

Žít ve světě prostoupeném mým bližním znamená nejen to, že s druhým se mohu setkat na každé zatáčce mé cesty, ale i to, že jsem angažován ve světě, jehož souvislosti prostředních poukazů mohou mít význam, který jim původně nedal můj svobodný projekt. Žít ve světě nadaném *již* smyslem, mít co činit s významem, který je *můj* a který jsem si nedal, který „již mám“, jak zjišťuji. Položili-li jsme si otázku, co může pro naši „situaci“ znamenat původní a kontingentní fakt existování ve světě, v němž „jest“ i druhý, pak takto formulovaný problém vyžaduje, abychom postupně prozkoumali tři vrstvy reality, které konstituují mou konkrétní situaci: jednu tvoří prostředky vybavené *již* významem (nádraží, železniční ukazatel, umělecké dílo, mobilizační vyhláška), do druhé patří význam, který odhaluji *jako již* svůj (moje národnost, moje rasa, můj vzhled), a konečně třetí vrstvu tvoří druhý jako vztažný bod, k němuž tyto významy poukazují.

Všechno by bylo velmi jednoduché, kdybych náležel ke světu, jehož významy by se odkrývaly pouze ve světle mých vlastních cílů.

Disponoval bych věcmi jako prostředky nebo jako prostřednými souvislostmi v rámci volby sebe sama; tato volba by učinila z hory obtížně překonatelnou překážku anebo místo výhledu do krajiny, vůbec by nevyvstal problém, čím by mohla být tato hora *o sobě*, protože realita získává významy ode mne. Problém by se ještě zjednodušil, kdybych byl monádou bez oken a dveří a nějak bych pouze věděl, že existují nebo jsou možné jiné monády, z nichž každá propůjčuje nové významy věcem, jež vidím. V tomto případě, který filosofové zkoumali až příliš často, by mi stačilo považovat jiné významy za možné a mnohost významů, odpovídajících pluralitě individuálních vědomí, by se pro mne jednoduše shodovala se stále otevřenou možností učinit o sobě nějakou *jinou volbu*. Viděli jsme však, že toto monádické pojetí v sobě skrývá solipsismus, protože zaměňuje mnohost významů, jež mohu propůjčit reálnu, s pluralitou systémů označování, z nichž každý poukazuje na vědomí, jímž nejsem. V rovině konkrétní zkušenosti se jeví tento monádický popis jako nedostatečný; v „mém“ světě existuje něco jiného než mnohost možných významů: existují v něm objektivní významy, které se mi dávají jako významy, jejichž nejsem původcem. Já, jehož prostřednictvím přicházejí významy na svět, jsem angažován ve světě, který už je *nadán významy* a který na mne vyzařuje ty významy, jež jsem mu nedal. Připomeňme si například nespočetné množství významů nezávislých na *mé* volbě, s nimiž se setkávám ve městě: ulice, domy, tramvaje, obchody, autobusy, ukazatele, výstražné zvuky, hudba z rozhlasu atd. O samotě jsem odhaloval jen syrové a nepředvídatelné existující, například *toto* skalisko, a prostě jsem bral na vědomí, že zde bylo a je *toto* skalisko, to jest *toto* konkrétní existující zde a mimo ně nic. Přinejmenším jsem mu ale dal význam něčeho k „překonávání“, něčeho, čemu je třeba se „vyhnout“, co je k „prohlížení“ atd. Zahnu-li za roh a uvidím tam dům, není to jen obyčejné existující, které objevuji na světě, a nezpůsobuji pouze to, že zde *jest* nějak kvalifikované *toto*, neboť význam takto objeveného objektu mi vzdoruje a zůstává na mně nezávislý: odkrývám, že jde o budovu s kanceláři plynárenské společnosti, nebo že je to vězení apod., význam je zde kontingentní a nezávislý na *mé* volbě, předstupuje přede mne se stejnou lhostejností jako sama realita bytí v sobě: je to věc a svou kvalitou se neodlišuje od bytí v sobě. Obdobně odhaluji součinitel odporu věcí ještě dříve, než ho sám zakouším: varuje mě spousta návěští: „Zpo-

malit, nebezpečná zatáčka!“, „Pozor, škola!“, „Smrtné nebezpečí!“, „Kamenný žlab ve vzdálenosti 100 m!“ apod. Jakkoli jsou tyto významy hluboce vryty do věcí samých a alespoň zdánlivě se podílí na jejich vnější lhostejnosti, přesto jsou zároveň ukazateli chování, jimiž je třeba se řídit a které se mě přímo dotýkají. Vejdou do zastavárny, vstoupím do obchodního domu, abych si koupil určitý prostředek, jehož přesné použití je vyznačeno na návodu určeném kupujícím, použiji ho naznačeným způsobem, například plnicí pero, abych vyplnil formulář podle požadovaných směrnic. Nenarážím zde na těsné hranice své svobody? Kdybych nedbal ukazatelů, které připravili druzí, vůbec bych se zde nevyznal, nenašel bych ulici, zmeškal bych vlak. Ukazatele mají často imperativní povahu: „Vstupte zde“, „Pouze východ“, neboť slova „vstup“ a „východ“ nad dveřmi mají právě tento význam. Podřizuji se jim; k součiniteli odporu, jemuž dávám zrodit se ve věcech, přidávají čistě lidský součinitel odporu. A jestliže se podrobím tomuto uspořádání, stávám se na něm závislým: výhody, které mi poskytuje, se mohou ztratit; dojde k vnitřním nepokojům, vypukne válka a nejdůležitější základní životní potřeby nejsou k dostání, aniž v tom já sám mohu něco podniknout. Jsem vyvlastněn, moje projekty jsou zastaveny, neboť mi schází vše nezbytné ke splnění mých cílů. A především se, jak jsme již poznamenali, návody, značky, příkazy, zákazy a různá návěští obracejí na mne jako na *kohokolí*; pokud se podrobím a začlením do úřední kartotéky, podřizuji se cílům *anonymní* lidské reality a tyto cíle uskutečňuji *anonymními* technikami: moje vlastní bytí se tedy modifikuje, protože *jsem* těmi cíli, které jsem zvolil, a těmi technikami, jimiž jsou realizovány; podřizuji se teď anonymním cílům, anonymním technikám, náležejícím anonymní lidské realitě. A poněvadž se mi svět vždycky jeví jen prostřednictvím technik, jichž používám, je zároveň modifikován svět. Tentž svět, který vidím používáním kola, auta nebo vlaku k překonání jeho vzdáleností, mi ukazuje tvářnost, která přesně odpovídá používaným prostředkům, tedy je to *tvářnost, kterou svět nabízí všem*. Z toho by tedy mělo nutně vyplývat, že moje svoboda mi všude uniká: už tu není *situace* jakožto organizace světa majícího určitý význam soustředěná kolem svobodné volby mé spontaneity, ale je zde *stav*, který je mi vnucen. Právě to musíme blíže zkoumat.

Nelze pochybovat o tom, že moje příslušnost k obydlému světu má hodnotu určitého *faktu*. Poukazuje totiž k původnímu faktu přítomnosti druhého ve světě, tedy k faktu, který, jak už víme, nelze vyvodit z ontologické struktury bytí pro sebe. Ačkoli tento fakt jen prohlubuje naše zakořenění ve fakticitě, nelze říci, že by z této fakticity vyplýval, pokud fakticita vyjadřuje nutnou kontingenci bytí pro sebe; spíše by bylo třeba říci, že bytí pro sebe *existuje fakticky*, a to znamená, že jeho existence nelze ztotožňovat ani s realitou, stvořenou v souladu s nějakým zákonem, ani se svobodnou volbou; mezi faktické charakteristiky této „fakticity“, tedy mezi charakteristické rysy, které nelze ani dedukovat, ani prokázat, nýbrž které se „samy ukazují“, patří i ten, který nazýváme existencí ve světě v přítomnosti druhých. Zda tato faktická charakteristika musí, nebo nemusí být převzata mou svobodou, aby byla nějak účinná, nad tím se zamyslíme později. Nicméně na rovině technik, jimiž osvojujeme svět, ze samého faktu existence druhých vyplývá fakt kolektivního vlastnictví těchto technik. Na této rovině se tedy fakticita projevuje faktem mého vnoření do světa, který se mi odkrývá teprve kolektivními technikami, jež jsou již vytvořeny a nabízejí se mi, abych jejich pomocí uchopil tento svět z té stránky, jejíž smysl byl už definován mimo mne. Tyto techniky určí moji příslušnost ke kolektivitám: k *lidskému rodu*, k národní kolektivitě, k určité profesní a rodinné skupině. Je třeba zdůraznit, že kromě mého bytí pro druhé, o němž promluvíme později, je mé ustavičné používání těchto kolektivních postupů a technik jediným pozitivním způsobem, kterým moje existence dosvědčuje *faktickou příslušnost* k těmto kolektivitám. Příslušnost k *lidskému rodu* se totiž definuje užíváním velmi elementárních a obecných technik: umění chodit, brát věci do rukou, usuzovat o předmětech, které vnímáme na základě jejich obrysu a relativní velikosti, umění mluvit a umění povšechně odlišovat pravdivé od nepravdivého apod. My však nevlastníme tyto techniky abstraktní a universální formou: umět mluvit neznamena umět pojmenovat a slovům obecně rozumět, nýbrž znamená to, umět mluvit určitým jazykem, a tím projevovat svou příslušnost k lidstvu *na úrovni* národní kolektivity. Ostatně umět mluvit určitým jazykem neznamena nějakou abstraktní a čistou znalost tohoto jazyka, jak ho definují slovníky a akademické gramatiky: znamená to přivlastňovat si ho skrze krajové, profesní a rodinné deformace a selekce. Lze proto

říci, že *realitou* naší příslušnosti k lidstvu je naše *národnost* a že realita naší národnosti je založena v naší příslušnosti k rodině, ke kraji, k určitému povolání apod. v tom smyslu, že *realita* řeči je jazykem a realita jazyka je dialekt, žargon, nářečí apod. A opačně: *pravda* dialektu je jazyk a *pravda* jazyka je řeč; znamená to, že konkrétní techniky, jimiž se projevuje naše příslušnost k rodině a k určitému místu, poukazují k abstraktnějším a obecnějším strukturám, které tvoří jakoby význam a esenci ještě obecnějších a dalších struktur, až dojdeme k universální a jednoduché podstatě *anonymní* techniky, kterou si *každá* bytost přivlastňuje svět.

Tak například být Francouzem je *pravda* Savojsce; být Savojscem však neznamená jen bydlet v některé savojské dolině, nýbrž kromě mnoha dalších věcí také v zimě lyžovat a používat lyži jako dopravního prostředku. Ale také lyžovat francouzskou metodou, a ne metodou rakouskou nebo norskou.⁶⁶ Protože ale horu a zasněžené svahy uchopujeme jen pomocí určité techniky, odkrýváme *francouzský* smysl lyžařských svahů; jestliže norská metoda je vhodnější na mírnější svahy, kdežto francouzská metoda se lépe hodí na svahy strmější, bude se jeden a tentýž svah jevit prudší nebo mírnější stejně, jako se kopec bude cyklistovi jevit jako více či méně strmý podle toho, zda „zařadil střední nebo malou rychlost“. Francouzský lyžař má k dispozici francouzskou „rychlost“, aby sjel po lyžařských terénech, a tato rychlost mu odkrývá zvláštní druh úbočí, ať je kdekoli, takže švýcarské nebo bavorské Alpy, Telemark nebo Jura mu nabízejí stále tentýž čistě francouzský smysl, francouzské těžkosti a čistě francouzskou prostředčnou souvislost a součinitel odporu. A obdobně by bylo snadné dokazovat, že většina pokusů definovat dělnickou třídu se opírá o kritérium výroby, potřeby nebo o určitý druh *Weltanschauung*, jehož původem je komplex méněcennosti (Marx–Halbwachs–de Man); ve všech těchto případech se používají určité techniky práce nebo osvojování světa, skrze které se manifestuje něco, co lze nazvat jeho „proletářskou tváří“ se všemi jejími prudkými protiklady, obrovskými jednotvárnými a opuštěný-

⁶⁶ Přirozeně zjednodušujeme, neboť existují vzájemné vlivy a křížení mezi jednotlivými lyžařskými metodami. Čtenář si sám snadno doplní fakta, aby dostal komplexní obraz.

mi masami, oblastmi tmy a plochami světla, s jednoduchými ale nálehavými cíli, které ji osvětlují.

Ačkoli moje příslušnost k určité třídě a k určitému národu nevyplývá z mé fakticity jako ontologické struktury mého bytí pro sebe, je zřejmé, že moje faktická existence, tedy mé zrození a mé místo, implikuje způsob mého uchopování světa i sebe sama pomocí určitých technik. Tyto techniky, které jsem si já sám nezvolil, dávají světu své významy. Zdá se, že už to nejsem já, kdo rozhoduje na základě svých cílů, zda se mi svět jeví s jednoduchými a ostrými protiklady „proletářského“ kosmu anebo v nespočetných odstínech a záhybech „měšťanského“ světa. Jsem vržen nejen mezi syrové existující, ale i do dělnického, francouzského, lotrinského nebo středomořského světa, který mi předkládá své významy, aniž jsem cokoli podnikl k jejich odhalení.

Zamysleme se nad tím hlouběji. Právě jsme ukázali, že moje národnost je pouze *pravdou* mé příslušnosti k určitému kraji, určité rodině, určitému profesionálnímu seskupení. Můžeme se však s tímto konstatováním spokojit? Říkáme-li, že jazyk je jen *pravdou* dialektu, lze říci, že dialekt je absolutně konkrétní realitou? Je odborný žargon, kterým „se“ mluví, alsaské nářečí, jehož zákony lze určit jazykovědným a statistickým výzkumem, původním fenoménem, jehož základem je čistý fakt původní kontingence? Výzkumy jazykovědců mohou vést k chybným závěrům: jejich statistiky vynášejí na světlo konstanty, fonetické nebo sémantické deformace určitého typu, umožňují rekonstruovat vývoj fonému či morfému v daném období, takže se zdá, jako by *slovo* nebo *syntaktické pravidlo* mělo individuální realitu s vlastním významem a s vlastní historií. A opravdu se zdá, že jednotlivci mají nepatrný vliv na vývoj jazyka. Zdá se, že hlavní příčinou jazykových změn jsou velká sociální fakta, jako invaze, velké komunikační cesty a obchodní styky. Je však tomu tak jen proto, že nestojíme na skutečně konkrétní rovině: odpověď, kterou dostáváme, proto odpovídá našim vlastním požadavkům. Psychologové již delší dobu poukazují na to, že *slovo* není konkrétním prvkem řeči – ani slovo dialektu, ani všední slovo se svými zvláštními deformacemi –, nýbrž že elementární strukturou řeči je věta. Slovo totiž může získat reálnou označovací funkci jen v rámci věty, neboť mimo ni je jen výrokovou funkcí, pokud nejde o pouhou rubriku určenou k seskupení zcela nesourodých významů. Objevuje-li se

slovo v rozhovoru ojedinele, dostává „celovětnou“ povahu, na což se již často poukazovalo; to ale neznamená, že by se toto slovo mohlo samo od sebe omezit na přesně vymezený smysl, nýbrž že je integrováno do určitého kontextu, jako vedlejší forma k formě hlavní. Vně složitých a aktivních útvarů, do nichž je slovo integrováno, má jen čistě *virtuální* existenci. Slovo proto nemůže existovat „v“ nějakém vědomí nebo podvědomí *před* svým použitím: věta totiž není *utvořena ze slov*. Zde se nelze nezastavit: Paulhan ve své práci *Fleurs de Tarbes* ukázal, že celé věty, *loci communes*, stejně jako jednotlivá slova neexistují před svým použitím. Posuzujeme-li *loci communes* zvnějšku a hledáme smysl odstavce tak, že jdeme od jedné věty ke druhé, pak tyto věty ztrácejí svůj banální a konvenční charakter, jakmile se postavíme na rovinu autora, který sám *viděl věc, kterou chtěl vyjádřit* a měl velmi naspěch, takže mu šlo o sám čin vyjádření nebo nové tvorby významu, aniž se zdržoval úvahou nad jednotlivými prvky svého vyjadřovacího činu. Je-li tomu tak, pak ani slova, ani syntax, ani „hotové věty“ nepředcházejí před svým použitím. Verbální jednotkou je významem nadaná věta, a proto je tato věta konstruktivní čin, který můžeme pochopit jen jako transcendenci, která nicuje danost a překonává ji k určitému cíli. Pochopit slovo ve světle věty je *přesně totéž* jako pochopit kteroukoli danost na základě situace a situaci ve světle původních cílů. Pochopit větu mého partnera, s nímž mluvím, znamená totiž pochopit, „co chce říci“, a to znamená společně s ním provést pohyb transcendence, s ním se vrhat k možnostem a k cílům a pak se vracet k souboru organizovaných prostředků a chápat je na základě jejich funkce a cíle. Mluvená řeč je vždycky dešifrována na základě situace. Poukazy k času, ke konkrétní hodině, místu a okolí, k situaci města, kraje a země jsou dány před vyřčeným slovem. Stačí, že jsem si přečetl ranní noviny a že *vidím* dobré vzezření, ale starostlivý Petrův pohled, abych pochopil jeho slova, „neklape to“, jimiž mě dnes oslovil. Jeho zdraví je zcela v pořádku, neboť má svěží barvu, a rovněž i jeho obchody a domácnost: něco však neklape v situaci našeho města nebo naší země. Věděl jsem to *již*, když jsem se ho ptal, „jak to jde?“, protože svým dotazem jsem již načrtl interpretaci jeho odpovědi, přenesl jsem se na všechny čtyři světové strany, ale tak, že jsem byl připraven *vrátit* se k Petrovi, abych ho pochopil. Naslouchat někomu znamená „mluvit spolu“, ne jednoduše proto, že se snažíme všemu porozumět, ale pro-

to, že se původním způsobem vrháme k možnostem, a proto, že chápat můžeme jen *na základě světa*.

Existuje-li však věta dřív než slovo, jsme odkázáni na *mluvčího* jako na konkrétní základ hovoru. Pátráme-li po větách z různých dob, může se nám přirozeně zdát, že slovo „žije“ samo ze sebe; tento jeho vypůjčený život se podobá životu nože z fantastických filmů, který se sám zabodává do hrušky; je vytvořen z momentek postavených vedle sebe, je kinematografický a konstituuje se v universálním čase. Jakkoli se zdá, že slova žijí, když promítáme sémantický nebo morfologický film, nikdy takto nevytvoří věty; jsou to jen stopy, které za sebou věty zanechaly, stejně jako cesty jsou jen stopou, kterou po sobě zanechávají poutníci nebo karavany. Věta je projekt, který můžeme vyložit jedině na základě nicování určité danosti (právě té, kterou chceme *označit*), a to na základě stanoveného cíle (na základě jeho *označení*, které samo zase předpokládá jiné cíle, vůči nimž je samo pouhým prostředkem). Nemohou-li ani danost ani slovo určit větu, ale je-li věta naopak nutná k osvětlení danosti a k pochopení slova, pak to znamená, že věta je momentem svobodné volby mne samého, a právě tak ji chápe i partner v rozhovoru. Je-li jazyk realitou řeči, je-li dialekt či žargon realitou jazyka, pak realitou dialektu je *svobodný čin* označování, jímž se volím jakožto *označující*. Tento svobodný čin není *seskupováním* slov. Kdyby tento čin byl jen seskupováním slov podle technických předpisů (podle zákonů gramatiky), mohli bychom mluvit o faktických mezích, jež jsou vnuceny svobodě mluvčího; tyto hranice by byly vyznačeny hmotnou a fonetickou povahou slov, slovníkem používaného jazyka, osobním slovníkem mluvčího (počtem slov, jimiž disponuje), „géníem jazyka“ apod. Ukázali jsme však, že tomu tak není. Jedna studie⁶⁷ nedávno tvrdila, že existuje jakýsi živoucí řád slov, dynamické zákony řeči, neosobní život Logu, stručně řečeno, že řeč je přirozenost (*natura*) a že člověk musí řeči sloužit, aby jí mohl používat v některých bodech, obdobně, jak činí ve vztahu k přírodě. K tomuto závěru lze dospět, zkoumá-li se řeč, *jakmile je už mrtvá, tedy jakmile byla proslovena*, a když se jí vdechne neosobní život, síla přitažlivosti a odpudivosti, vypůjčené ve skutečnosti z osobní svobody bytí pro

⁶⁷ B. Parain, *Essai sur le logos platonicien*, Paris 1942.

sebe, které mluví. Z řeči se stvoří *jazyk, který se sám vypovídá*. To je omyl, jemuž se musíme vyhnout nejenom, pokud jde o řeč, ale i pokud jde o *všechny ostatní techniky*. Necháme-li člověka vystoupit uprostřed technik, které se samy užívají, uprostřed jazyka, který sám mluví, uprostřed vědy, která se sama provozuje, uprostřed města, které se buduje podle vlastních zákonů, zmrazí-li se významy na způsob bytí v sobě, ale ponechá se jim lidská transcendence, pak se redukuje úloha člověka na úlohu kormidelníka, využívajícího určitých sil větru, vln, přílivu a odlivu, aby řídil loď. Každá technika však vyžaduje další techniku, aby mohla být zaměřena k lidským cílům: aby bylo například možné řídit loď, je třeba mluvit. Takto možná dojdeme k technice všech technik, která se užívá sama, ale ztratíme jednou provždy možnost setkat se s tím, kdo se vyzná v užívání této techniky.

Dáváme-li naopak mluvením existovat slovům, nepotlačujeme tím *nutné a technické* vazby či vazby *faktické*, artikulující se uvnitř věty. Naopak: my sami *zakládáme* tuto nutnost. Aby se však tato nutnost objevila, aby slova mezi sebou navazovala vztahy, aby se k sobě připojovala nebo odpuzovala, musí být spojena syntézou, která nepochází z nich; potlačte tuto syntetickou jednotu a celý blok „řeči“ se rozsype; každé slovo se vrátí do svého osamění a současně ztratí svou jednotu, neboť se rozdrobí na různé nesdělitelné významy. Zákony řeči se tedy organizují uvnitř svobodného projektu věty, jakmile mluví, tvořím gramatiku; svoboda je jediným možným základem zákonů jazyka. Ostatně pro *koho* existují zákony jazyka? Paulhan naznačil, jak by mohla vypadat odpověď: ne pro toho, kdo mluví, ale pro toho, kdo naslouchá. Mluvčí volí význam a chápe řád slov jen potud, pokud ho vytváří.⁶⁸ Mluvčí uvnitř tohoto organizovaného komplexu specificky uchopuje jedině ty vztahy, které sám vytvořil. Ukážeme-li později, že dvě či víc slov udržuje mezi sebou *jeden*, ale několik přesně vymezených vztahů, a že z toho vyplývá mnohost významů, které se pořádají hierarchicky nebo tvoří proti-

⁶⁸ (Značně zjednodušuji): Svou myšlenku můžeme také uchopit svou větou. Ale jenom proto, že k ní lze do určité míry zaujmout stanovisko druhého, přesně tak jako vůči vlastnímu tělu.

klady v rámci jedné věty, ukážeme-li tedy „dřáblův podíl“, pak jediné z těchto dvou důvodů:

1) slova musela být seskupena a prezentována svobodným činem, který míní určitý význam;

2) tuto syntézu je třeba nazírat *zvnějšku*, a to znamená, že to musí činit někdo *druhý* během hypotetického dešifrování možných smyslů tohoto spojení slov. V tomto případě se každé slovo chápe *zpočátku* jako křížovatka významu a je spjata se stejně chápaným druhým slovem. Spojení slov bude *vícevýznamové*. Pochopení *pravého* smyslu, který hovořící výslovně zamýšlel, může ostatní smysly zatlačit do pozadí anebo si je podřídit, ale nikdy je nepotlačí. Řeč jako svobodný projekt *pro mne* má proto *pro druhého* specifické zákony. Tyto zákony mohou fungovat jen v rámci určité původní syntézy. Tady vidíme zásadní rozdíl mezi událostí, jakou je „věta“, a přírodní událostí. Přírodní fakt probíhá podle určitého zákona, který manifestuje, ale je jen čistě vnějším pravidlem procesu, jehož příkladem je právě zkoumaný fakt. „Věta“ jakožto událost obsahuje sama v sobě zákonitost své organizace, přičemž zákonitě vztahy mezi slovy se mohou vynořit jediné uvnitř svobodného projektu označování. Dokud nezačneme mluvit, neexistují tedy žádné zákony řeči. Každý výrok je svobodný projekt designace, který patří k volbě osobního bytí pro sebe a je třeba ho interpretovat na základě globální situace tohoto bytí pro sebe. Původní je situace, na jejímž základě chápou *smysl* věty, přičemž tento smysl nelze sám o sobě považovat za něco daného, nýbrž za cíl zvolený svobodným překonáváním prostředků. To je také jediná *realita*, se kterou se může setkat lingvista. Regresivní analýza může na základě této reality objevit jisté obecnější a jednodušší struktury, které lze považovat za zákonitá schémata. Tato schémata, která mohou mít např. platnost zákonů dialektu, jsou však samy o sobě abstrakce. Neřídí konstituci věty a nejsou formou, ve které se věta utváří, protože existují jen skrze tuto větu a pouze v ní. Věta se v tomto smyslu jeví jako svobodné vynalézání svých zákonů. Vlastně tu opět máme před sebou původní charakteristiku každé situace: svobodný projekt věty odhaluje překonáním danosti jako takové (jazykového aparátu) tuto danost jako *konkrétní* danost (konkrétní zákony uspořádání a výslovnosti u příslušného nářečí). Svobodný projekt věty však usiluje o převzetí *této danosti*, není libovolným přijetím, nýbrž míní ještě neexistující cíl pomocí existujících pro-

středků, jimž právě tím dává smysl prostředků. Věta je tedy uspořádání slov, jež se stávají *těmito slovy* jediné tímto uspořádáním. Jazykovědci i psychologové si tento fakt uvědomují a jejich rozpaky nám mohou posloužit jako protiargument: při zkoumání vyřčeného výroku se jim totiž zdálo, že objevili kruh, neboť abychom mohli mluvit, musíme znát svou myšlenku. Jak jinak však můžeme znát tuto myšlenku jakožto explicitní a pojmově zachycenou realitu než právě tím, že ji vyslovujeme? Řeč odkazuje na myšlenku a myšlenka na řeč. Nyní však už víme, že toto není kruh, nebo spíš, že tento kruh, z něhož se někteří chtěli dostat vymýšlením čistě psychologických idolů, jako je verbální obraz nebo myšlenka bez obrazů a beze slov, není nic specifického, co by se týkalo jen řeči: je totiž charakteristickým rysem situace vůbec. Neznamená nic jiného než ek-statickou vazbu přítomnosti, budoucnosti a minulosti, tedy svobodné určování existujícího ještě ne-existujícím a ještě ne-existujícího existujícím. Potom můžeme odhalovat abstraktní operační schémata, která budou představovat něco jako legální pravdu věty: dialektové schéma – schéma národního jazyka – jazykové schéma vůbec. Tato schémata však neexistují dřív, než je zde konkrétní věta, takže se sama vyznačují *nesamostatností* (*Unselbständigkeit*), neboť existují, jen když jsou inkarnována a podpírána ve svém vtělení svobodou. Řeč je zde přirozeně jen příkladem sociální a universální techniky. Totéž by ale platilo i u jakéhokoli druhu techniky: rána motykou odhaluje motyku a údery kladiva vyjevují kladivo. Na zvláštní trati lze odhalit francouzskou metodu lyžování a pomocí této metody odhalit obecné lyžařské umění jako lidskou možnost. Tato lidská dovednost však není sama o sobě ničím, neboť neexistuje *v potenci*, vtěluje se a projevuje jen *skutečným* a konkrétním uměním lyžaře. Tento závěr nám umožňuje, abychom se pokusili o řešení vztahů jednotlivce vůči lidskému rodu. Bez lidského rodu by neexistovala pravda; existovala by jen iracionální a kontingentní změň individuálních voleb, jimž by nebylo možné přisoudit žádný zákon. Existuje-li něco jako pravda, která je schopna sjednotit individuální volby, může nám ji poskytnout právě lidský rod. Je-li ale rod pravdou individua, pak – nemá-li dojít ke kontradikci – nemůže být u individua *daností*. Stejně jako jsou zákony řeči neseny a ztělesněny konkrétním svobodným projektem věty ani lidský rod jako souhrn osobitých technik, jimiž lze definovat činnost lidí, nepředchází existenci člověka, který by jej manifestoval

tak, jako pád podává příklad o zákonu pádu těles; lidský rod se jeví jako soubor abstraktních vztahů udržovaných individuální svobodnou volbou. Aby se bytí pro sebe zvolilo *osobou*, musí dát existovat vnitřní organizaci, kterou překonává k sobě samému, a tato vnitřní technická organizace je v něm tím, co nazýváme národní nebo lidské.

Budiž, řeknete. Ale tak jste se problému vyhnuli. Bytí pro sebe přece nevytvořilo tyto lingvistické nebo technické organizace proto, aby sebe samo uchopilo: převzalo je od druhých. Pravidlo shody přičestí neexistuje mimo rámec svobodného srovnávání konkrétních přičestí z hlediska určité designace. Užívám-li však tohoto pravidla, naučil jsem se mu od jiných, neboť druzí při svých osobních projektech ho vyvolávají v život, a já ho používám rovněž pro sebe. Moje řeč je proto podrobena řeči druhých a nakonec národní řeči.

Nemáme v úmyslu to popírat. Ani nechceme ukazovat bytí pro sebe jako *svobodný základ* svého bytí: bytí pro sebe je svobodné, ale pod jistou *podmínkou*, a tento vztah *podmíněnosti* ke svobodě se snažíme upřesnit slovem situace. Co jsme zatím zjistili, je totiž pouze částí skutečnosti. Ukázali jsme, že existence významů, které nevycházejí z bytí pro sebe, nemohou představovat vnější hranici jeho svobody. Bytí pro sebe není napřed člověkem, aby potom bylo sebou, a nekonstituuje se jako ono samo na základě *apriorně* dané esence člověka; je tomu právě naopak: ve svém úsilí zvolit se jako osobní já udržuje bytí pro sebe existenci určitých sociálních a abstraktních rysů, díky nimž je *člověkem*; nutné vazby spjaté s prvky lidské podstaty se objevují až na základě svobodné volby; v tomto smyslu je každé bytí pro sebe odpovědné ve svém bytí za existenci lidského rodu. Musíme však ještě vysvětlit nepopíratelný fakt, že bytí pro sebe se může volit jen mimo rámec jistých významů, jejichž není původcem. Každé bytí pro sebe je totiž bytím pro sebe, jen když se volí mimo rámec národnosti a lidského rodu, stejně jako mluví, jen když volí označení vně syntaxe a morfémů. Tato oblast „za“ stačí k zajištění jeho absolutní nezávislosti vůči strukturám, které překonává; přesto však se bytí pro sebe konstituuje vůči *těmto konkrétním* strukturám jako něco, co je *za nimi*. Co to znamená? Bytí pro sebe se vynořuje ve světě, který je světem pro druhá bytí pro sebe, to je *danost*. Právě proto, jak již víme, je mu smysl světa *odcizen*. Nachází se v přítomnosti *smyslu*, jehož není na světě původcem. Bytí pro

sebe se vynořuje do světa, jenž se mu dává jako svět, který je již *vy-staven pohledu*, rozčleněn, prozkoumán a zpracován ve všech směrech a jehož sama souvislost již byla definována těmito průzkumy; samým činem, kterým bytí pro sebe rozvíjí svůj čas, se temporalizuje ve světě, jehož časový smysl byl již vymezen jinými temporalizacemi: to je fakt *simultaneity*. Není to mez svobody, neboť bytí pro sebe má být svobodné právě *v tomto světě* s přihlédnutím k těmto okolnostem (nikoli *ad libitum*) a má se volit právě v něm. Na druhé straně však bytí pro sebe vynořující se do světa *není podrobena* existenci druhého, nýbrž musí si ji manifestovat formou volby. Volbou totiž uchopí bytí pro sebe druhého buď jako subjekt, nebo jako objekt.⁶⁹ Pokud je druhý pro něj druhý jakožto pohled, nelze uvažovat o cizích technikách a významech; bytí pro sebe se zakouší jako objekt v universu pod pohledem druhého. Přesahuje-li však bytí pro sebe druhého ke svým cílům, takže se druhý stává transcendovanou transcendencí, potom se ono svobodné překonání danosti k cílům jeví jako chování, které má význam a je určitou daností ve světě (ztuhlou jakožto bytí v sobě). Druhý—objekt se stává *ukazatelem cílů* a bytí pro sebe se svobodným projektem vrhá do světa, kde cíle označují chování—objekty. Přítomnost druhého jako transcendované transcendence odhaluje *dané* souvislosti prostředků a cílů. A poněvadž cíl rozhoduje o prostředcích a prostředky rozhodují o cíli, pak bytí pro sebe, které se vynořilo do světa a čelí druhému—objektu, si své cíle nechává takto naznačovat; přichází na svět zalidněný cíli. Vynořují-li se však techniky a jejich cíle před pohledem bytí pro sebe takto, pak se stávají *technikami* na základě svobodného zaujmutí stanoviska bytí pro sebe vůči druhým. Druhý sám o sobě nemůže způsobit, aby jeho projekty se vyjevily bytí pro sebe jako techniky; *pro druhého*, pokud se transcenduje ke svým možnostem, *neexistují techniky*, nýbrž konkrétní *konání*, které se definuje jeho individuálním cílem. Obuvník, který dává botám novou podrážku, nemá pocit, že právě „aplikuje určitou techniku“, nýbrž pojímá situaci tak, že vyžaduje takový a takový úkon, tento kousek kůže tady, jenž potřebuje cvočky apod. Bytí pro sebe dává ve světě *vynořit* technikám jako

⁶⁹ Dále ještě uvidíme, že celý problém je mnohem složitější. Pro tuto chvíli však stačí tyto stručné poznámky.

způsobům chování druhého, pokud je transcendovanou transcenci, jakmile toto bytí zaujme postoj vůči druhému. Od tohoto okamžiku a pouze od tohoto okamžiku se objevují ve světě měšťané a dělníci, Francouzi a Němci, a konečně lidé. Bytí pro sebe je proto odpovědné za to, že chování druhého se vyjevuje ve světě jako techniky. Bytí pro sebe nemůže způsobit, aby svět, v němž se vynořuje, byl rozčleněn *to*u či *onou* technikou (nemůže se postarat o to, aby se objevilo v „kapitalistickém“ světě nebo ve světě „ovládaném přirozenou ekonomikou“, nebo dokonce v „civilizaci mající parazitní charakter“), ale způsobuje, že to, co druhý prožívá jako svobodný projekt, existuje ve *vnějšku* jako technika, protože je tím, skrze koho přistupuje k druhému vnějšek. Právě tím, že bytí pro sebe se *volí* a dává si být ve světě historicky, působí, že svět sám se stává historickým a že je *datován* svými technikami. Techniky se jeví jako objekty, a proto může bytí pro sebe zvolit, že si je přisvojí. Vynořuje-li se bytí pro sebe do světa, kde Petr a Pavel mluví určitým způsobem, jedou na kole nebo v autě po pravé straně, takže se tato svobodná chování konstituují jako objekty nadané významem, pak díky němu existuje svět, v němž se jezdí vpravo, hovoří francouzsky apod.; bytí pro sebe působí, že vnitřní zákony jednání druhého, které byly založeny a podpírány svobodou angažovanou v určitém projektu, se stávají objektivními pravidly chování–objektu, a tato pravidla se stávají universálně platnými pro všechna analogická chování, přičemž nositel těchto chování nebo jejich zpředmětněný aktér může být *kdokoli*. Tato historizace, která je účinkem svobodné volby, vůbec neomezuje svobodu bytí pro sebe; naopak: jeho svoboda je ve hře právě *v tomto světě* a v žádném jiném; problematizuje sebe sama jen s ohledem na svou existenci v tomto světě. Být svobodný neznamena volit historický svět, do něhož se vynořujeme, což by ostatně nemělo žádný smysl, nýbrž znamená volit se ve světě, nechť je jakýkoli. V tomto smyslu by bylo absurdní předpokládat, že určitý *stav* technik a postupů by mohl omezovat lidské možnosti. Nelze pochybovat o tom, že současník Dunse Scota neznal, jak se používají auta nebo letadla; avšak jako ignorant by se mohl jevit z našeho hlediska pouze nám, kdo jej chápeme privátně na základě světa, v němž existují auta a letadla. Pro onoho současníka, jenž nemá vůbec žádný vztah k objektům a technikám, týkajícím se aut a letadel, zde existuje jakási absolutní, nepředstavitelná a neodhalitelná nicota. Tato nicota nemůže

vůbec omezovat bytí pro sebe, které se volí: nelze je chápat jako nedostačující, a to v žádném ohledu. Bytí pro sebe, které se historizuje v době Dunse Scota, se nicuje uprostřed plnosti bytí, to jest světa, který je stejně jako náš svět *vším, čím být může*. Bylo by absurdní prohlašovat, že těžké dělostřelectvo chybělo Albigenkým, a že tedy nemohli klást odpor Sinonu z Montfordu: tehdejší šlechtici a hrabata z Toulouse se volili ve světě, v němž neexistovalo žádné dělostřelectvo, svou politiku orientovali v tomto světě a v tomto světě také tvořili své plány vojenské obrany; zvolili se jako příznivci katarů *v tomto světě*, a poněvadž se stali jen tím, čím se zvolili, *byli absolutně* ve světě, který byl právě tak absolutně plný jako svět obrněných divizí anebo svět britského letectva. To, co platí pro techniky materiální povahy, platí i pro techniky mnohem subtilnější: fakt, že někdo existoval jako drobný šlechtic v Languedoku v době Raymonda VI., nemá *rozhodující* význam, přeneseme-li se do *feudálního světa*, v němž tento šlechtic žil a v němž se rozhodoval. Bude se jevit jako privátní, jen když se dopustíme omylu a začneme tuto provincii Francie posuzovat z dnešního hlediska jednotné Francie. Feudální svět nabízel vazalům Raymonda VI. neomezené možnosti volby; my už tyto možnosti nemáme. Stejně absurdní otázka se často klade na způsob utopického snu: čím by byl Descartes, kdyby byl znal dnešní fyziku? Tato otázka předpokládá, že Descartes má *apriorní* přirozenost, která je víceméně omezená a mění se v souvislosti se stavem vědy své doby, a že lze tuto jeho jednoduchou přirozenost přenést do dnešní doby, v níž by reagovala na dnešní mnohem rozsáhlejší a přesnější vědomosti. Klást tuto otázku znamená zapomínat na to, že Descartes je tím, čím se zvolil být, že je absolutní volbou sebe sama na základě světa znalostí a technik, které tato jeho volba přejímá a osvětluje zároveň. Descartes je absolutno, žije toto absolutní datum a je zcela nemyslitelný v jiné době, neboť si své datum vytvořil tím, že se učinil sebou. On a nikdo jiný určil exaktní stav matematických poznatků, které platily před ním, a učinil tak nikoli neúčinnou kritikou, která by nemohla být provedena ze žádného hlediska a ve vztahu k žádné ose souřadnic, nýbrž tak, že formuloval principy analytické geometrie, to jest tak, že ustavil principy analytické geometrie, tj. našel osu souřadnic umožňujících definovat stav těchto poznatků. I v tomto případě svobodná invence a budoucnost umož-

ňují osvětlit přítomnost; zdokonalení techniky s ohledem na určitý cíl umožňuje posoudit stav technicky.

Stvrzuje-li se bytí pro sebe vůči druhému—objektu, odhaluje současně *techniky*. Od této chvíle si je může přisvojovat, to jest *interiorizovat*. Zároveň však dochází k následujícímu: 1) používá-li bytí pro sebe určitou techniku, překonává ji ke svému cíli, a je tedy stále za technikou, které používá; 2) je-li technika, která byla čistým a ztuhlým chováním s určitým významem libovolného druhého—objektu, interiorizována, ztrácí ráz techniky a jednoduše se začleňuje do svobodného překonávání danosti k cílům; je opakována a nesena svobodou, která ji zakládá, stejně jako jsou dialekt anebo řeč neseny svobodným projektem věty. Feudální zřízení neexistuje jako technický vztah člověka k člověku, je to čisté abstraktno, které je neseno a překonáváno četnými individuálními projekty určitého vazala ve vztahu ke svému lennímu pánovi. V žádném případě však takto nechceme dospět k nějakému historickému nominalismu. Nechceme tím říci, že feudalismus je souborem vztahů vazalů k jejich lenním pánům. Právě naopak jsme přesvědčeni, že je abstraktní strukturou těchto vztahů; každý projekt člověka této doby se musí realizovat jako překonávání tohoto abstraktního momentu ke konkrétnu. Není proto třeba zobecňovat na základě četných detailních zkušeností, abychom zjistili principy feudální techniky: tato technika existuje nutně a úplně v každém individuálním chování a v každém konkrétním případě ji lze odhalit. Tato technika zde však je jen proto, aby byla překonávána. Stejně tak bytí pro sebe nemůže být osobou, to jest volit své cíle, jimiž je, aniž je člověkem, členem národního kolektivu, příslušníkem třídy, určité rodiny apod. To vše jsou však abstraktní struktury, které svým projektem nese a překonává. Dává si být Francouzem, člověkem žijícím v jižní provincii, dělníkem apod., aby se v horizontu těchto určení stal *sebou*. Svět, který se mu zjevuje, se mu obdobně jeví jako nadaný určitými významy, odpovídajícími přijatým technikám. Jeví se mu proto jako svět-pro-Francouze, svět-pro-dělníka apod., se všemi příslušnými charakteristickými znaky, jež si lze představit. Tyto charakteristiky však nemají žádnou *Selbständigkeit*: je to především *jeho* svět, který je osvětlen *jeho* cíli, a teprve ten lze odhalit jako francouzský, proletářský apod.

Přesto však existence druhého představuje faktickou mez mé vlastní svobody. Objeví-li se totiž druhý, ukazují se jistá určení, ji-

miž *jsem*, aniž jsem je zvolil. Jsem Žid nebo árijec, hezký nebo ošklivý, jednoruký apod. Tím vším jsem *pro druhého*, aniž bych kdy mohl uchopit tento smysl, který mám *vně*, a tím méně tento smysl změnit. Řeč sama mi říká, co jsem; ale vždy jen jako objekt prázdné intence: názorné poznání této věci je mi navždy znemožněno. Kdyby moje příslušnost k určité rase nebo můj fyzický vzhled byly pouze určitým obrazem nebo názorem druhého o mně, rychle bychom se s tím vypořádali: viděli jsme však, že jde o objektivní znaky, jež mě definují v mém bytí pro druhého; jakmile se přede mnou vynoří jiná svoboda než moje, začnu existovat v jiném rozměru bytí, a nejsem to už já, kdo dává smysl syrovému existujícímu, nepřebírám smysl, který druzí dali určitým objektům: já sám teď vidím, jak je mi přisuzován určitý smysl, a nemám možnost převzít tento smysl, který mám, protože mi může být dán jen jako prázdný poukaz. Z hlediska této nové dimenze tedy něco ze mne existuje jako *dané* (alespoň *pro mne*), neboť toto bytí, jímž jsem, je *snášeno*, je, aniž by je neslo existování. Dozvídám se o tom, snáším to skrze vztahy k druhým, skrze chování druhých vůči mně; setkávám se s tímto bytím u původu nesčetných zákazů a nesčetných odporů, na něž v každém okamžiku narážím: protože jsem *nezletilý*, nemám ta a ta práva, a poněvadž *jsem Žid*, budu v určitých společnostech zbaven některých možností apod. Přesto se však nemohu *nijak* cítit jako Žid, jako nezletilý anebo jako pária; mohu však proti těmto zábránám a zákazům reagovat tvrzením, že například rasa je jen kolektivní výmysl imaginace a že existují pouze jednotliví lidé. Zde se najednou setkávám s absolutním odcizením své osoby; jsem něčím, co jsem nezvolil, abych tím byl, co z toho vyplývá pro situaci?

Zde vskutku, jak je třeba říci, narážíme na *reálnou* mez svobody, tj. na způsob bytí, jehož základem není naše svoboda. Znovu však musíme zdůraznit: vnucené omezení nepřichází od *jednání* druhých. V předchozí kapitole jsme již poznamenali, že mučení samo nás nezabavuje svobody: podvolujeme se mu *dobrovolně*. Obecněji lze říci, že setkáme-li se na cestě se zákazem, např. „Židům vstup zakázán“, nebo „Židovská restaurace, árijci nejsou vítáni“ apod., je to jen případ, kterým jsme se zabývali výše (v souvislosti s kolektivními technikami), takže tento konkrétní zákaz může mít smysl jedině na základě mé svobodné volby. Držím-li se totiž možností, které jsem svobodně zvolil, mohu tento zákaz porušit, považovat ho za nicotný,

nebo naopak mu přisoudit závaznost, kterou má jen podle toho, jakou váhu mu přiznám. Nepochybně si cele podržuje svůj ráz „emanace cizí vůle“ a nepochybně je jeho specifickou strukturou to, že *se mnou nakládá jako s předmětem*, a tím manifestuje transcendenci, která mě transcenduje. Začleňuje se do mého universa a podržuje svou moc donucovat mě pouze v hranicích mé vlastní volby, pokud za všech okolností dávám přednost životu před smrtí, anebo naopak pokud v určitých zvláštních případech považuji smrt za vhodnější než jisté způsoby života apod. Opravdová hranice mé svobody tkví prostě a jednoduše v tom, že druhý mě uchopí jako druhého—objekt, takže moje situace přestává být pro druhého situací a stává se objektivní formou, v níž existují jako objektivní struktura. Toto odcizující zpředmětnění mé situace je stálou a specifickou mezí mé situace, stejně jako zpředmětnění mého bytí pro sebe v bytí pro druhé je hranicí mého bytí. Obě tyto charakteristické meze představují hranice mé svobody. Poněvadž existují druzí, existují v situaci, která *má vnějšek*, a tedy dimenzi odcizení, kterou od ní nemohu oddělit, a tím méně na ni přímo působit. Tato mez mé svobody je tedy dána jen a jen v důsledku existence druhých, tj. *faktem*, že moje transcendence existuje pro transcendenci. Tím se ale dostáváme k velmi důležité pravdě: jak jsme již viděli, pouze moje svoboda – držíme-li se v rámci bytí pro sebe – může omezovat mou svobodou; nyní, když do našeho uvažování vstoupila existence druhého, vidíme, že hranicí mé svobody v této nové rovině je existence svobody druhého. Ať se tedy postavíme na jakoukoli rovinu, platí, že jediné hranice, s nimiž se svoboda setkává, se nachází ve svobodě. Tak jako Spinozova myšlenka může být omezena jen myšlenkou, i svoboda může být omezena zase jen svobodou a její omezení jako vnitřní konečnost vyplývá z *faktu*, že nemůže nebyť svobodou, tj. že se odsuzuje k tomu, aby byla svobodná. Její vnější omezenost vyplývá z *faktu*, že jakožto svoboda je svobodou pro svobodu druhých, kteří ji svobodně uchopují ve světle svých vlastních cílů.

Pak ale musíme poznamenat, že toto odcizení situace nepředstavuje ani vnitřní trhlinu, ani zavedení nějaké danosti jako syrového odporu do konkrétní situace, jak ji prožívám. Právě naopak: odcizení není ani vnitřní modifikací, ani dílčí změnou situace; nejeví se v průběhu temporalizace; nikdy se s ním nesetkávám v situaci, a nikdy tedy není přístupné mému názoru. Zásadně mi uniká, je exterioritou

situace, tj. jejím bytím vně pro druhého. Jde tedy o podstatný rys každé situace: nemůže působit na její obsah, avšak je akceptován a převzat tím, kdo se *staví do situace*. Vlastním smyslem naší svobodné volby je tedy to, že necháváme vyvstat situaci, která je jejím výrazem a jejímž bytostným znakem je to, že je *odcizena*, tj. že existuje jako forma o sobě pro druhého. Tomuto odcizení nemůžeme uniknout, protože by bylo absurdní jen pomyslet na to, že bychom mohli existovat jinak než v situaci. Tato charakteristika se neprojeví vnitřním odporem, nýbrž je naopak zakoušena skrze samu svou neuchopitelnost a v ní. Svoboda tedy nenaráží na překážku frontálně, protože v její samé povaze je jakási odstředivá síla, jakási slabost v její těstovitosti, která způsobuje, že všechno, co svoboda podniká, má vždycky určitý aspekt, který ne zvolila, který se jí vymyká a který pro druhého bude čistou existencí. Svoboda, která chce být svobodou, nemůže zároveň nechtít nic jiného, než mít právě tento charakter. Ten však přesto nepatří *k přirozenosti* svobody, neboť žádná přirozenost svobody zde neexistuje; ostatně, i kdyby existovala, nebylo by možné z ní nic dedukovat, protože existence druhých je zcela kontingentní fakt; avšak ocitnout se na světě jako svoboda tváří v tvář druhým znamená ocitnout se na světě jako odcizitelný. Chtít být svobodný znamená zvolit své bytí na tomto světě vůči druhým: kdo ale tuto volbu učiní, musí i *toužit* po své svobodě.

Já sám ale nemohu na druhé straně objektivně odhalit a konstatovat odcizenou situaci a své odcizené bytí; všechno, co je odcizené, jak uvidíme, existuje za prvé zásadně pouze *pro druhé*. A za druhé, i kdyby bylo čisté konstatování možné, bylo by nedostatečné. Nemohu totiž *zakoušet* toto odcizení, aniž současně *uznávám* druhého jako transcendenci. A toto uznání, jak již víme, by nemělo žádný smysl, kdyby nebylo *svobodným* uznáním svobody druhého. Tímto svobodným uznáním druhých skrze zakoušení mého odcizení *přijímám* své bytí pro druhé, ať už bude jakékoli, a přijímám je právě proto, že rysem mého spojení s druhými. Uchopit druhého jako svobodu mohu jen svobodným projektem uchopit ho jako takového (ačkoli mám stále možnost uchopit druhého jako objekt) a svobodný projekt *uznání* druhých se neliší od svobodného převzetí mého bytí pro druhé. Moje svoboda se zde znovu sama zmocňuje svých mezí, neboť se mohu chápat jako omezen druhými, jen když druzí existují pro mne; a druhý může existovat pro mne jako uznaná subjektivita, jen když

převzmu své bytí pro druhé. To není kruh: svobodným převzetím tohoto odcizeného bytí, jež zakouším, však způsobuji, že transcendence druhého pro mne existuje jako transcendence. Židovství se objeví jako vnější objektivní mez situace jedině tenkrát, uznám-li *svobodu* antisemitů (ať už jí užívají jakkoli) a přijmu-li na sebe *bytí Žida*, jímž jsem pro ně; uznám-li však naopak za vhodné považovat je za *pouhé objekty*, mé židovství ihned zmizí a uprázdní místo prostému nekvalifikovatelnému vědomí, že jsem svobodná transcendence. Uznat druhé a vzít na sebe své židovství, jsem-li Žid, je jedno a totéž. Svoboda druhého tedy klade meze mé situaci, avšak já je *zakouším*, až když uznám své bytí pro druhé, jímž jsem, a dám-li mu smysl ve světle svých zvolených cílů. Toto převzetí samo je *odcizené*, má svůj vnějšek, ale pouze skrze ně mohu zakoušet své vnější bytí jako vnějšek.

Jak tedy mohu zakusit objektivní meze svého bytí: Žid, árijec, ošklivý, krásný, král, úředník, nedotknutelný apod., když mě již jazyk informoval o tom, co jsou *mé meze*? Nemohu je zakoušet stejně, jako názorně *uchopuji* krásu, ošklivost, rasu druhého, ani non-thetickým vědomím mého roz-vrhování se k té či oné možnosti. Ne však proto, že objektivní charakteristiky musejí být nutně *abstraktní*: některé jsou abstraktní, jiné ne. Mou krásu nebo ošklivost či bezvýznamnost mých rysů uchopuje druhý v jejich plné konkrétnosti a právě tuto konkrétnost mi naznačuje jeho řeč; k ní směřuji prázdnotou intencí. Vůbec tedy nejde o abstrakci, nýbrž o souhrn struktur, z nichž některé jsou abstraktní, avšak jejich celistvost je absolutní konkrétno, celek, který je mi naznačen jako principiálně nedosažitelný.

To je totiž to, co *jsem*; avšak, jak jsme poznamenali na začátku druhé části, bytí pro sebe nemůže *být* ničím. Pro sebe nejsem profesor nebo číšník v kavárně, ani ošklivý či krásný, Žid či árijec, oduševnělý, hrubý či jemný. Tyto charakteristiky budeme nazývat *nerealizovatelnými*. Je však třeba se bránit jejich záměně s *imaginárním*. Jde o existence zcela reálné, ale ty, pro které charakteristiky reálně *dané* těmito charakteristikami nejsou; já, který jimi *jsem*, je nemohu realizovat, jestliže mi třeba někdo řekne, že jsem *hrubý*, pak, protože jsem často uchopil povahu hrubosti na druhých, mohu užít slova „hrubost“ na svou osobu. Ale význam tohoto slova nemohu svázat se svou osobou. Je zde pouze poukaz ke spojení, které má být provede-

no (ale to by bylo možné jen interiorizací a subjektivizací hrubosti anebo objektivací *osoby*, to obojí však vede k tomu, že příslušná realita bezprostředně zanikne).

Jsmo tedy obklopeni nekonečnem *nerealizovatelného*. Něco z tohoto nerealizovatelného ostře pociťujeme jako iritující nepřítomnost. Kdo nepocítil hluboké zklamání, když po dlouhém exilu nedokázal při svém návratu „realizovat“, že „je v Paříži“. Předměty jsou zde a mají známou tvář, avšak já jsem pouhou absencí, jsem čistou nicotou, která je nezbytná, aby existovala Paříž. Přátelé a příbuzní mi ukazují obraz zaslíbené země, když říkají: „Konečně ses vrátil a jsi v Paříži!“ Vstup do této zaslíbené země je mi však zcela odepřen. Většinou lidí lze vytýkat, že váží na dvou vahách a měří dvojím loktem, a to podle toho, jde-li o druhé nebo o ně samé; jestliže mají pocit viny, že se dopustili chyby, kterou den předtím vytýkali druhým, a tvrdí, že to není jedno a totéž, pak to skutečně není jedna a tatáž věc. Neboť jeden z obou činů je *daným objektem* mravního hodnocení, kdežto druhý je čistá transcendence, která má své ospravedlnění v samé své existenci, protože jeho bytí je volba. Mohli bychom původce tohoto činu přesvědčit tím, že srovnáme *výsledky* obou činů a dokážeme, že „vnějšek“ u obou činů je přísně identický, ale ani ta nejsilnější dobrá vůle mu nedovolí, aby tuto identitu *realizoval*; tím vzniká nejedna úzkost špatného svědomí a zejména zoufalství z toho, že nemohu sebou samým *opravdu* opovrhovat, že se nemohu realizovat jako viník a neustále cítím distanci mezi tím, co vyjadřují slova „*Jsem* vinen, zhřešil jsem“, a skutečným hodnocením situace. Stručně řečeno: právě zde vznikají všechny druhy úzkosti spjaté se „špatným svědomím“, to jest s vědomím neupřímnosti, jejímž ideálem je soudit se, a to znamená zaujmout vůči sobě stanovisko druhého.

Vyvolaly-li však některé zvláštní druhy nerealizovatelného větší zájem než druhé a staly-li se předmětem psychologického popisu, nesmí to zastřít fakt, že těchto nerealizovatelných věcí je bezpočet, protože představují rub situace.

Nerealizovatelné však nechápeme jen jako to, co je *nerealizovatelné*: aby mělo tento ráz nerealizovatelná, musí se ukazovat ve světle nějakého projektu, který usiluje o jejich realizaci. Již jsme na to narazili, když jsme ukázali, že bytí pro sebe *bere na sebe* své bytí pro druhé oním činem, jímž současně uznává existenci druhého. Korela-

tivně k tomuto projektu převzetí se nerealizovatelné odhaluje jako to, co „má být realizováno“. Převzetí se totiž odehrává v perspektivě mého základního projektu: nepřijímám trpně význam „ošklivost“, „slabost“, „rasa“ apod., nýbrž naopak tyto charakteristické znaky mohu uchopit – jakožto význam – jedině ve světle svých vlastních cílů. Právě to chceme vyjádřit, když převrátíme pojmy a řekneme, že fakt příslušnosti k určité rase může *determinovat* reakci hrdosti nebo komplex méněcennosti. Fakticky je tomu tak, že rasa, tělesná křehkost nebo ošklivost se mohou *jevit* jen v mezích mé vlastní volby méněcennosti nebo hrdosti;⁷⁰ jinak řečeno, mohou se *jevit* jen spolu s významem, který jim moje svoboda přisuzuje; to opět znamená, že *jsou* pro druhého a že pro mne mohou být, jen když je *zvolím*. Zde se tedy uplatňuje zákon svobody, podle něhož nemohu být, aniž se zvolím: nevolím, abych pro druhého byl tím, čím jsem, ale mohu se pokusit být pro sebe tím, čím jsem pro druhého, jestliže se zvolím takovým, jakým se druhému jeví, a to na základě zvoleného převzetí. Žid není *napřed* Židem, aby *potom* byl naplněn studem nebo pýchou; jeho hrdost být Židem nebo jeho stud či lhostejnost mu odhalují jeho židovství; a toto bytí Židem není ničím vně svobodného vztahu k němu. Ačkoli mám k dispozici bezpočet způsobů, jimiž mohu přijmout své bytí-pro-druhého, *nemohu toto bytí nepřijmout*: zde se znovu setkáváme s tím, že jsme odsouzeni ke svobodě, což jsme výše definovali jako *fakticitu*; nemohu se absolutně zřici toho, čím jsem (pro druhého), neboť *odmítat* neznámá zřici se, i odmítání je převzetím, a ani pasivně nemohu snášet to, co jsem (což v jistém smyslu je totéž); v hněvu musím zvolit, čím jsem: nenávisť, hrdost, zahanbení, zatvrzelé odmítání anebo radostné přijetí.

Nerealizovatelné se bytí pro sebe odhaluje jako „nerealizovatelné věci, jež mají být realizovány“. Neztrácí tím svůj *charakter meze*; právě jakožto objektivní a vnější mez se naopak bytí pro sebe prezentuje jako to, co má *interiorizovat*. Nerealizovatelné má tedy přísně *závaznou* povahu. Nejde totiž o prostředek, jehož „použitelnost“ se odhaluje v pohybu svobodného projektu, jímž jsem. Nerealizovatelné se zde jeví jednak jako *apriorně* daná mez mé situace (neboť jsem takovým pro druhé), tedy jako určité existující, jež nečeká na to, až mu dám

70 Přirozeně, že může jít o jakoukoli jinou volbu mých cílů.

existenci. A současně se jeví jako něco, co může existovat jen prostřednictvím mého svobodného projektu, kterým ho přejímám, přičemž toto převzetí je zjevně totožné se syntetickou organizací všech způsobů chování, usilujících *realizovat pro mne* nerealizovatelné. Protože se dává jako nerealizovatelné, manifestuje se jakoby vně všech snah o jeho realizaci. Může být takové *a priori*, které ke svému bytí vyžaduje mé angažování, které nezávisí na ničem jiném než právě na této angažovanosti a od počátku je situováno vně všech mých pokusů o jeho realizaci, něčím jiným než *imperativem*? Má být interiorizováno, což ale znamená, že přichází zvnějšku a jako *hotový fakt*; a právě *příkaz* jakéhokoli druhu je definován jako interiorizovaná exteriorita. Aby byl příkaz příkazem, a nejen *flatus vocis* nebo faktickou daností, kterou se jednoduše snažíme obejít, k tomu je třeba, abych ho svobodně přijal a učinil z něho strukturu svých svobodných projektů. Aby však byl *příkazem*, a ne svobodným pohybem k mým vlastním cílům, musí si uvnitř mé svobodné volby podržet svůj ráz exteriority. Tato exteriorita zůstává exterioritou, dokonce i když se ji bytí pro sebe snaží interiorizovat. Právě to je definice *nerealizovatelného, jež má být realizováno*. Protože je ale *mou* mezí, nemůže existovat jako hranice nějakého daného bytí, nýbrž jako hranice mé svobody. Znamená to tedy, že moje svoboda si volí své meze právě tím, že svobodně volí; anebo, chcete-li, svobodná volba mých cílů, to jest toho, čím jsem pro sebe, obsahuje přijetí hranic této volby, ať už jsou jakékoli. I v tomto případě je tedy volba, jak jsme již jednou řekli, volbou konečnosti, avšak zvolená konečnost není teď konečností vnitřní, to jest určením svobody skrze tuto svobodu samu; konečnost, jež je přijata převzetím nerealizovatelného, je konečnost vnější; jestliže si zvolím určité bytí v distanci, která omezuje všechny mé volby a tvoří její rub, pak volím tu volbu, která je omezena něčím jiným než sebou. Kdybych se tím znepokojil a snažil se všemi prostředky (jak jsme viděli v předchozí části této knihy) tyto hranice ovládnout, pak i ten nejenergičtější pokus zmocnit se jich musí být nevyhnutelně založen ve svobodném převzetí hranic jako *mezí*, které chceme interiorizovat. Svoboda tedy bere na sebe nerealizovatelné hranice a zahrnuje je do situace, jakmile se volí být svobodou omezenou svobodou druhého. Proto se z vnějších hranic situace stávají *situací–mezí*, to jest, jsou začleněny do situace *zevnitř* jakožto „nerealizovatelné“, „nerealizovatelné věci, jež mají být realizovány“, jako zvolený rub; a protože uni-

kají mé volbě, stávají se smyslem mého zoufalého usilování *být*, třebaže jsou situovány *a priori* vně tohoto usilování, stejně jako smrt – jiný typ nerealizovatelná, kterým se na tomto místě nemůžeme zabývat – se stává situací–mezí, pokud se chápe jako *událost života* a zejména pokud se ukazuje ke světu, v němž se již nerealizuje moje přítomnost a můj život, to jest, pokud ukazuje za život. Setkáváme se se dvěma druhy situace–meze: faktem, že *existuje* oblast za životem, která nabývá svého smyslu jen prostřednictvím mého života a v něm, a přesto zůstává pro mne nerealizovatelná; a faktem, že *existuje* svoboda mimo mou svobodu, že *existuje* situace mimo mou situaci, pro niž to, co zakouším jako situaci, je dáno jako objektivní forma ve světě. Tyto dva druhy situace–meze mají paradoxní ráz, pokud omezují ze všech stran mou svobodu, ačkoli nemají žádný jiný smysl než ten, který jim dává moje svoboda. U třídy, rasy, těla, druhého, u pracovní funkce apod. *existuje* něco jako „být svoboděn pro...“. Bytí pro sebe se skrže tuto svou svobodnou otevřenost pro... roz-vrhuje k některé ze svých možností, která je vždycky jeho *nejzazší možností*: možnost, ke které je zaměřeno, je totiž možností *vidět sebe*, a to znamená být jiným než sebou, tedy vidět se zvnějšku. V obou případech jde o projekci sebe k nejzazší hranici, která je interiorizována, stává se tematickým smyslem, a tento smysl je mimo dosah hierarchicky členěných možností. Lze být tak, abych byl „Francouzem“, „dělníkem“, nebo králův syn může být tak, „aby vládl“. Jsou to meze a negující *stavy* našeho bytí, jež musíme přijmout, například v tom smyslu, v jakém sionistický Žid přejímá odhodlaně sebe ve své rase, to jest, bere na sebe konkrétně a jednou provždy trvalé *odcizení* svého bytí. Rovněž revoluční dělník svým revolučním projektem bere na sebe „bytí dělníka“; stejně tak revolučně smýšlející dělník svým revolučním projektem chce být tak, aby byl dělníkem. Heideggerovy výrazy „autenticita“ a „neautenticita“ se nám sice zdají problematické a málo upřímné, protože implikují morální obsah, ale souhlasíme s Heideggerem, že náš postoj odmítání nebo uhýbání, který je vždycky možný, je všemu navzdory svobodným převzetím toho, co odmítáme nebo čemu se vyhýbáme. Měšťák si dává být měšťákem, popíraje, že *existují* třídy, zatímco dělník si dává být dělníkem, když potvrzuje existenci tříd a skrze své revoluční konání realizuje své „bytí ve třídě“. Právě proto, že však tyto vnější hranice svobody jsou vnější a interiorizují se jen jako nerealizovatelné, nebudou pro svobodu nikdy *reálnou* překážkou ani trpě-

nou hranicí. Svoboda je absolutní a neomezená, což vůbec neznamená, že nemá hranice, nýbrž jen to, že na ně nikdy *nenarazí*. Každým okamžikem čelí pouze těm hranicím, které si sama dala, tedy pouze těm hranicím, o nichž jsme mluvili v souvislosti s minulostí, okolím a technikami.

E) *Moje smrt*

Smrt se po dlouhou dobu jevila jako něco nelidského *par excellence*, protože byla tím, co je na druhé straně „zdi“; najednou se však přišlo na myšlenku posuzovat smrt ze zcela jiného hlediska, totiž jako událost lidského života. Změnu lze snadno vysvětlit: smrt je *milníkem* a každý milník (ať je na začátku či na konci) je *Janus bifrons*, ať už jej chápeme jako součást nicoty bytí, jež je hranicí zkoumaného procesu, anebo jej odhalujeme jako to, co je připojeno k řadě, kterou ukončuje, tedy jako bytí náležející k existujícímu procesu a nějak konstituující jeho smysl. Závěrečný akord melodie jednou svou strunou směřuje k tichu, k nicotě zvuku, jež bude následovat za melodií; v jistém smyslu je stvořen z ticha, protože ticho, které následuje po melodii, je již přímo v posledním akordu jako jeho význam. Svou druhou stránkou však patří k onomu *plenum* bytí, kterým je příslušná melodie: bez závěrečného akordu by melodie byla suspendována a tato konečná nerozhodnutelnost by se zpětným pohybem od jedné noty k druhé přenášela dál, takže každá by měla ráz nehotovosti. Smrt se vždycky – neprávem či právem, o tom zde nemůžeme rozhodovat – pokládala za konečný termín lidského života. Bylo proto přirozené, že filosofie, zaměřená zvláště na postavení člověka vůči obklopující absolutní nelidskosti, považovala zpočátku smrt za otevřené dveře k nicotě lidské reality, ať už byla tato nicota pokládána za absolutní konec bytí, anebo za existenci v nějaké ne-lidské formě. V souvislosti s velkými realistickými teoriemi existovala i realistická koncepce smrti, podle níž smrt byla v přímém kontaktu s ne-lidským; člověku se vymykala a současně propojovala s ne-lidským absolutnem. Idealistické a humanistické pojetí reálna nemohlo ovšem strpět, aby se člověk setkával s něčím ne-lidským, byť i jen v podobě hranice. Bylo by totiž stačilo postavit se na tuto hranici a osvětlit z ní člověka mimo-lidským světlem.⁷¹ Idealistický pokus o přivlastnění smrti nevycházel původně z iniciativy filosofů, nýbrž básníků, jako byl Rilke, a romanopisců, jako byl André Malraux.

Stačilo považovat smrt za závěrečný moment *příslušející k řadě*. Získá-li řada takto svůj *terminus ad quem* v důsledku toho *ad*, jež je známkou interiority, potom se smrt jako konec života interiorizuje a humanizuje: člověk se setkává jen s tím, co je lidské; není zde žádná druhá strana života, protože smrt je lidským fenoménem, posledním jevem života, tedy je to ještě život. Jako taková zpětně ovlivňuje celý život: život je ukončen zase životem, stává se jako einsteinovský svět „konečným, avšak bez hranic“; smrt se stává smyslem života tak, jako závěrečný akord je smyslem melodie; není zde nic zázračného: smrt je posledním článkem řady a, jak víme, každý článek je neustále přítomen u všech článků řady. Takto přisvojená smrt je nejen lidskou smrtí, ale je to i *moje* smrt; interiorizací se individualizuje; není to již velké nepoznatelné, kladoucí mez všemu lidskému, nýbrž je to fenomén mého osobního života a mění ho v jedinečný život, to jest v ten život, který nezačíná znovu a v němž nikdy dvakrát neděláme totéž. Odpovídám proto nejen za svůj život, ale i za svou smrt. Ne za empirický a kontingentní jev mého odchodu, ale za onen ráz konečnosti, kvůli kterému je můj život i má smrt mým životem. Rilke se právě v tomto smyslu snaží ukázat, že konec každého člověka se podobá jeho životu, protože celý individuální život byl přípravou tohoto konce; a v tomto smyslu i Malraux v *Dobyvatelích* ukazuje, že evropská kultura odhalila sice některým Asiatům smysl jejich smrti, avšak tím je najednou zaplavila bezútěšnou i opojnou pravdou, že „život je jedinečný“. Zůstalo vyhrazeno Heideggerovi, aby dal této humanizaci smrti filosofickou formu. Jestliže totiž *Dasein* nic *nesnáší trpě*, nýbrž je projektem a předjímáním, musí být předjímáním a rozvrhováním své vlastní smrti jakožto možnosti, že už nebude realizovat přítomnost ve světě. Smrt se takto stala vlastní možností *Dasein* a bytí lidské reality se definuje jako „bytí k smrti“ (*Sein zum Tode*). Pokud *Dasein* rozhoduje o svém projektu k smrti, realizuje svou svobodu pro smrt a konstituuje sebe sama jako celistvost svobodnou volbou konečnosti.

Tato teorie je přinejmenším na první pohled velmi svůdná: protože interiorizuje smrt, vychází vstříc i našim vlastním záměrům; ona

⁷¹ Srv. například realistický platonismus, jak se projevuje u Charles Morgana v *Sparkenbroke*. (Ch. Morgan, *Sparkenbroke*, New York 1936).

zjevná mez naší svobody je přisvojena svobodou, jakmile je interiorizována. Ani nesporná část pravdy, která je v této teorii obsažena, ani její příhodnost nás však nesmí zmást. A se zkoumáním této otázky musíme tedy začít na samém začátku.

Je jisté, že lidská realita, skrze kterou se světskost stává realitou, se nemůže setkat s ničím ne-lidským: pojem ne-lidského je lidským pojmem. I v tom případě, kdyby smrt *o sobě* byla přechodem k ne-lidskému absolutnu, bychom se museli vzdát naděje, že by ji bylo možné chápat jako nějaký průhled k tomuto absolutnu. Znamená to však, že smrt náleží člověku *a priori*?

Napřed je třeba zdůraznit absurdní charakter smrti. Potud je nezbytné odmítnout každou snahu chápat smrt jako nějaký závěrečný akord na konci celé melodie. Často se říká, že naše situace se podobá situaci odsouzenec mezi odsouzenými, který nezná den své popravy, ale každý den vidí, že někdo z odsouzených je popraven. Není to přesné: bylo by třeba spíš říci, že se podobáme odsouzenici k smrti, který se statečně připravuje na poslední muka a vynakládá veškeré úsilí, aby se tvářil co možná nejlépe, až bude na popravišti, avšak mezitím ho zkosila epidemie španělské chřipky. Křesťanská moudrost to pochopila, a proto doporučuje připravovat se na smrt, jako by měla nastat *každou chvíli*. Smrt se mění v *očekávanou smrt*, aby ji bylo možné přisvojit. Stane-li se smyslem našeho života očekávání smrti, pak smrt svým příchodem život pouze zpečetuje. To je nejpozitivnější moment v Heideggerově odhodlanosti (*Entschlossenheit*). Bohužel se ale tato útěcha snadněji dává, než uskutečňuje, a to ne následkem přirozené slabosti lidské reality nebo původního projektu neautentičnosti, nýbrž v důsledku smrti samé. Člověk totiž může očekávat jen konkrétní smrt, a ne smrt vůbec. Není těžké prohlédnout Heideggerův trik: začíná individualizovat smrt každého z nás, když naznačuje, že smrt je smrt *osoby*, individua. „Je to jediná věc, ve které mě nikdo nemůže zastoupit.“ A poté využívá této nesrovnatelné individuality smrti pobytu k tomu, aby individualizoval i samo *Dasein*: autentické existence totiž dosáhne *Dasein*, jen když se svobodně projektuje ke své nejzazší možnosti, neboť tím se vymaní z každodenní banality a dosáhne nenahraditelné jedinečnosti své osoby. To je ale kruh: jak dokázat, že smrt má tuto individualitu a schopnost ji propůjčovat? Je-li smrt popsána jako *moje* smrt, mohu ji očekávat: je to jasná a zřetelná možnost. Je však smrt, která mě za-

sáhne, *mou* smrtí? Je především zcela zbytečné říkat, že „umírání je to jediné, v čem mě nikdo nemůže zastoupit“. Lépe řečeno: v této úvaze je zjevná neupřímnost: jestliže se totiž smrt chápe jako poslední a subjektivní možnost, událost, která se týká pouze konkrétního bytí pro sebe, pak je jasné, že nikdo nemůže zemřít místo mne. Z toho však vyplývá, že žádná z mých možností, ať už se jí chápeme na způsob autenticity či neautenticity, nemůže být z tohoto hlediska – které je hlediskem *cogito*, projektováno nikým jiným než právě mnou samým. Nikdo nemůže milovat místo mne, pokud se tím míní: pronášet tato vyznání, která jsou *mými* vyznáními, pociťovat tyto emoce (ať jakkoli banální), které jsou *mými* emocemi. A toto „moje“ se zde netýká jen osoby uvězněné v každodennosti (to by Heideggerovi umožnilo námitku, že právě musím být „svobodný pro smrt“, aby láska, kterou prožívám, mohla být *mou* láskou, a ne láskou nějakého anonymního „se“ ve mně), nýbrž týká se oné ipseity, kterou Heidegger výslovně přiznává každému *Dasein* – ať už existuje autenticky či neautenticky –, když tvrdí, že „*Dasein ist je meines*“. Pak ovšem i ta nejbanálnější láska je jedinečná a nenahraditelná stejně jako smrt: nikdo nemůže milovat za mne. Posuzujeme-li naopak mé činy ve světě z hlediska jejich funkce, účinnosti a výsledku, je jisté, že druzí mohou kdykoli vykonat to, co konám já sám: je-li třeba učinit tuto ženu šťastnou, zachránit její život či svobodu, poskytnout jí prostředky, aby se mohla o sebe postarat, anebo s ní založit domácnost a „mít s ní děti“, pak – pokud se toto nazývá láskou – může na mém místě milovat jiný, může dokonce milovat za mne: to je také smyslem všech těch obětí, které už byly tisíckrát vypočítány v sentimentálních románech se zamilovaným hrdinou, jenž si tak přeje štěstí milované ženy, že ustoupí dobrovolně svému soku, protože ten jí „dokáže lépe milovat než on sám“. Sok je zde výslovně pověřen, aby *miloval za*, neboť milovat zde znamená „učinit šťastným láskou, kterou k někomu chovám“. U jiných způsobů mého chování by to bylo stejné. I smrt by tedy patřila do této kategorie: jestliže zemřít znamená působit nabádavě, něco osvědčit, obětovat se pro vlast apod., pak kdokoli může zemřít místo mne – stejně jako v oné známé písni, kde se losuje stébly, kdo má být sněden: Neexistuje žádná personalizující schopnost, která by náležela konkrétně *mé* smrti. Smrt se naopak stane *mou* smrtí, až když se postavím na stanovisko subjektivity; moje subjektivita, jak ji vymezuje předreflexivní *cogito*, mění *mou* smrt

na nenahraditelné subjektivno, takže nelze tvrdit, že smrt dává mému bytí pro sebe nezastupitelnou ipseitu. Smrt tedy nelze charakterizovat jako *mou* smrt jen *proto*, že jde o smrt; její bytostná struktura smrti nestačí, aby se ze smrti stala ona personalizovaná a kvalifikovaná událost, již lze očekávat.

Smrt kromě toho může být očekávána, jen když je zcela přesně označena jako *mé* odsouzení ke smrti (poprava, která bude vykonána za osm dní, konec nemoci, o němž víme, že bude náhlý a krutý atd.), poněvadž smrt je vyjevením absurdity každého očekávání, včetně očekávání smrti. Musíme totiž pečlivě rozlišovat dva významy slovesa „očekávat“, které se zde neustále zaměňují: *čekat na* smrt není totéž jako očekávat smrt. Očekávat můžeme pouze určitou událost, kterou uskuteční přesně určené procesy. Mohu očekávat příjezd vlaku z Chartres, protože vím, že opustil nádraží v Chartres a že se s každým otočením kol blíží Paříži. Může se zpozdít a může i dojít k nějaké nehodě, ale platí, že proces sám, jímž se uskuteční jeho příjezd na nádraží, je „*v běhu*“, takže to, co může zpozdít či znemožnit tento příjezd, zde znamená pouze to, že tento proces je pouze relativně uzavřený, relativně oddělený a že je vpjat do universa, jehož strukturu tvoří „vlákna“, jak říká Meyerson. Stejně tak mohu říci, že čekám Petra a že „očekávám zpoždění jeho vlaku“. Možnost mé smrti však pouze naznačuje, že, biologicky vzato, jsem jen relativně uzavřený systém, relativně oddělený, tedy upozorňuje na to, že mé tělo přísluší k celistvosti existujícího. Je téhož typu jako pravděpodobné zpoždění vlaku, a ne toho typu, jako je Petrův příchod. Je na straně nepředvídané, *neočekávané* zábrany, s níž je třeba stále *počítat*, ačkoli podržuje svůj neočekávaný ráz, a kterou nelze *očekávat*, protože se sama ztrácí v neurčitosti. Připustíme-li, že faktory jsou navzájem přísně podmíněné, což ale není dokázáno a vyžaduje určité metafyzické rozhodnutí, platí, že počet těchto faktorů je nekonečný a nekonečně nekonečné jsou i jejich implikace; jejich celek netvoří systém a účinek – moje smrt – nemůže být tedy z této perspektivy na základě žádné danosti předvídan, a tedy ani očekáván. Je možné, že zatímco poklidně píší v této místnosti, je stav universa takový, že se moje smrt značně přiblížila, ale je naopak možné, že se značně vzdálila. Očekávám-li například mobilizační rozkaz, mohu si myslet, že moje smrt je blízko, to jest, že se značně zvýšila pravděpodobnost mé blízké smrti; ale právě tak se mohla ve stejné

chvíli uskutečnit nějaká tajná konference a najít způsob, jak prodloužit mír. Nemohu tedy říci, že minuta, která právě míjí, mě přibližuje smrti. Platí, že mě přibližuje smrti, jen když uvažuji vcelku a obecně o tom, že můj život je ohraničený, avšak uvnitř těchto hranic, které jsou velmi pružné (mohu zemřít ve sto letech, ve třiceti sedmi letech, anebo i zítra), nemohu vědět, zda se mi smrt přibližuje nebo vzdaluje. Je značný kvalitativní rozdíl mezi smrtí na prahu stáří a náhlou smrtí, která nás zahubí ve zralém věku anebo v mládí. Očekávat první znamená akceptovat, že život je *ohraničený*, je to jeden ze způsobů volby konečnosti a volby cílů na základě této konečnosti. Očekávat druhé by znamenalo očekávat, že život je *chybění*. Kdyby existovaly jen smrti ve stáří (anebo výslovným odsouzením), mohl bych *očekávat* svou smrt. Smrti je však vlastní právě to, že může předčasně překvapit ty, kdo ji očekávali tehdy a tehdy. Je-li možné smrt ve stáří zaměňovat s konečností naší volby, a žít ji tedy jako závěrečný akord našeho života (máme nějaký úkol a současně jsme *došli čas* na jeho splnění), pak naopak náhlá smrt je taková, že nemůže být v žádném případě očekávána, protože je neurčitá, a z definice ji nelze očekávat k nějakému datu: implikuje vždy možnost, že překvapivě zemřeme před očekávaným datem, a tedy že naše očekávání je *jakožto očekávání* klam, anebo že toto datum *přežijeme*, ale potom přežijeme sami sebe, neboť jsme nebyli ničím než jen tímto očekáváním. Náhlá smrt není kvalitativně odlišná od oné jiné smrti, protože jednu i druhou *žijeme*; neliší se od sebe ani biologicky, to jest z hlediska universa, pokud jde o příčiny a faktory, které jednu i druhou podmiňují, protože neurčitost jedné se zrcadlí v druhé; a to znamená, že *očekávat* smrt stářím je možné pouze v zaslepení anebo neupřímnosti. Je totiž veskrze možné, že zemřeme dřív, než úkol naplníme, anebo že ho přežijeme. Proto je jen velmi málo pravděpodobné, že by se naše smrt mohla například na způsob smrti Sofokleovy jevit jako nějaký závěrečný akord. Rozhoduje-li ale o charakteru naší smrti, a tedy i našeho života, pravděpodobnost *náhody*, nelze ani očekávat smrt, která by se maximálně podobala zakončení melodie; náhoda, která o ní rozhoduje, jí bere jakýkoli ráz harmonického závěru. Aby totiž konec nějaké melodie mohl dávat této melodii její smysl, musí vyplývat z melodie samé. Například Sofokleova smrt se sice *podobá* závěrečnému akordu, ale tímto akordem není, právě tak jako shluk písmen vytvořený házením kostkou se může po-

dobat nějakému slovu, ale slovem není. Ono setrvalé vyjevování náhody v samém jádru mých projektů nelze chápat jako *mou* možnost, nýbrž naopak jako nicování všech mých možností, jako takové nicování, které *samo není součástí mých možností*. Smrt tedy není *mou* možností toho, že již nebudu realizovat svou přítomnost na světě, nýbrž je to *stále možné nicování mých možností, které je mimo mé možnosti*.

To však lze vyjádřit i poněkud jinak, pokud vyjdeme z úvahy o významech. Jak již víme, lidská realita je realitou *označující*, signifikující. Znamená to, že si dává na vědomí, co jest, skrze to, čím není, neboli že je stále *na cestě* k sobě. Je-li takto setrvalé angažována ve své budoucnosti, pak ovšem říkáme, že očekává potvrzení této budoucnosti. Neboť příští čas je jakožto budoucnost předběžným náčrtem toho, co *bude*; jsme v rukou té přítomnosti, která právě jakožto přítomnost má moci buď potvrdit, anebo vyvrátit předběžně načrtnutý význam, kterým jsem. Protože ale tato přítomnost bude opět svobodným převzetím minulosti ve světle nové budoucnosti, nemůžeme ji *determinovat*, nýbrž pouze projektovat a očekávat. Smyslem mého chování v této chvíli je lekce, kterou chci udělit oné osobě, jež mě vážně urazila. Jak však mohu vědět, zda se tato lekce nepromění v rozčilené a ustrašené koptání a zda se význam mého přítomného chování nepromění v *minulost*? Svoboda omezuje svobodu, minulost čerpá svůj smysl z přítomnosti. Tím se také, jak jsme již ukázali, vysvětluje paradox spočívající v tom, že naše chování v této chvíli je nám *současně* naprosto průhledné (předreflexivní *cogito*) i naprosto zakryté svobodným určením, jež máme očekávat: dospívající mladík si je zcela vědom mystického smyslu svých chování a současně musí zcela ponechat na budoucnosti, která rozhodne, zda „prochází krizí dospívání“, anebo zda se nadobro vydal cestou víry. Naše nejzazší svoboda, pokud není naší aktuální možností, nýbrž základem možností, jimiž ještě nejsme, vytváří jakoby neprůhlednost v naprosté průzračnosti, něco, co Barrès nazval „mystériem v plném světle“. Proto je nutné, abychom *sebe očekávali*. Náš život je dlouhé čekání: čekání na uskutečnění našich cílů (jsme-li angažováni v nějakém konání, očekáváme jeho výsledek), očekáváme sebe samé (i když se nějaký podnik uskuteční, i když se mi podařilo, že jsem milován, že jsem získal určité postavení, vydobyl přízeň, je třeba, aby se ještě vymezilo místo, smysl a hodnota tohoto podniku v mém životě). To

neplyne z nějakého kontingentního nedostatku lidské „přirozenosti“, z nějaké neurózy, která by nám bránila omezit se na přítomnost a kterou by nějakým cvičením bylo možné *napravit*, nýbrž to plyne ze samé povahy bytí pro sebe, které „jest“, jen když se temporalizuje. Proto musíme náš život chápat nejen jako tvořený očekáváním, ale i očekáváním očekávání, která sama očekávají očekávání. A to je také sama struktura ipseity: být sebou znamená přicházet k sobě. Všechna tato očekávání zjevně odkazují k nějakému poslednímu termínu, který by byl *očekáván*, ač sám již neočekává nic. Spočínutí, jež by bylo *bytím*, a ne již očekáváním bytí. Celá řada se upíná k tomuto poslednímu článku, který z principu nikdy není *dán* a který je hodnotou našeho života, to jest, jak je zjevné, plností typu „v sobě, pro sebe“. Skrze tento poslední článek by převzetí naší minulosti bylo učiněno jednou provždy; věděli bychom *navždy*, zda ona zkouška mladosti byla plodná či zbytečná, zda ona krize dospívání byla rozmarem či skutečnou předformací mých dalších závazků, křivka našeho života by byla jednou provždy stanovena. Účet, stručně řečeno, by se uzavřel. Křesťané chtěli vydávat smrt právě za tento poslední moment. R. P. Boisselot mi v soukromém rozhovoru naznačil, že „poslední soud“ je právě uzávěrkou účtů, takže už nelze začít znovu, a že konečně *jsme* nezměnitelně tím, čím *jsme byli*.

Objevuje se zde analogický omyl, na který jsme již upozornili v souvislosti s Leibnizem, jakkoli je situován na druhém konci existence. Leibniz tvrdí, že jsme svobodní, protože všechny naše činy plynou z naší esence. Stačí však poukázat na to, že jsme si svou esenci sami ne zvolili, abychom pochopili, že tato svoboda je v konkrétních podrobnostech jen pláštíkem naprosté služebnosti: vždyť Bůh zvolil Adamovu esenci. Dává-li však naopak uzávěrka účtů smysl a hodnotu našemu životu, pak je celkem podružné, že všechny naše činy tvořící osnovu našeho života byly svobodné: uniká nám totiž smysl, jestliže si sami ne zvolíme okamžik, kdy má být účet uzavřen. Dobře to vystihl jistý libertinský autor anekdoty, kterou po něm vypráví Diderot. Před božím soudcem v den posledního soudu se ocitnou dva bratři. První říká bohu: „Proč jsi mě nechal umřít tak mladého?“ A bůh odpoví: „Abych tě zachránil. Kdybys žil déle, dopustil by ses zločinu jako tvůj bratr.“ Ozve se bratr: „Proč jsi mě tedy nechal zemřít až v tak pozdním věku?“ Není-li smrt svobodným určením našeho bytí, nemůže ani *ukončovat* náš život: jediná minuta víc

nebo méně a všechno by se možná změnilo; smysl mého života mi však uniká, i když tuto minutu připočtu nebo odečtu od svého účtu, a třeba bych jí užil i zcela svobodně. Křesťanská smrt pochází od boha: ten určuje naši hodinku; obecně zcela jasně vím, že i když já sám – tím, že temporalizuji sebe sama – způsobuji, že máme minuty a hodiny, nestanovím minutu své smrti: rozhoduje o ní sled událostí v universu.

Je-li tomu tak, nemůžeme ani říci, že smrt dává smysl životu zvnějšku, protože smysl může přijít jen ze subjektivity samé. Protože se smrt nevyjevuje na základě naší svobody, může pouze životu každý význam vzít. Jsem-li očekáváním očekávání nějakého očekávání a najednou předmět mého posledního očekávání, jakož i ten, kdo očekává, zmizí, pak očekávání dostane v retrospektivním pohledu charakter absurdity. Třicet let žil tento mladý muž v očekávání, že se stane velkým spisovatelem; ale toto očekávání samo nestačí: mohlo být marnivou a nerozumnou svěhlostí anebo hlubokým porozuměním vlastní hodnotě, což ukáží teprve knihy, které napsal. Vyšla jeho první kniha, avšak co znamená pro samého autora? Je to jeho prvotina. Dejme tomu, že je dobrá: smysl jí však dá teprve budoucnost. Zůstane-li jediná, bude to inaugurace i závěf. Měl napsat jen jednu knihu; je omezen i posouzen svým dílem; nebude „velkým spisovatelem“. Ocitne-li se román v nějaké průměrné řadě, je to „nahodilé“. Následují-li po něm lepší knihy, může to jeho autora vynést do popředí. Autora však teď zasáhla smrt právě v okamžiku, kdy ho mučí úzkost, zda bude mít „látku“ pro novou knihu. To stačí, aby se všechno stalo neurčitým: nemohu říci, že mrtvý spisovatel je autorem *jediné* knihy (v tom smyslu, v němž by neměl napsat než jednu jedinou knihu), ani že jich napsal víc (neboť fakticky vyšla jen jedna). Nemohu říci: kdyby Balzac zemřel před *Šuany*, zůstal by autorem několika znamenitých dobrodružných románů. Rázem ztrácí veškerý význam ono očekávání, kterým *byl* tento mrtvý mladík, očekávání, že se stane velkým člověkem; není to ani zatvrzelá slepota a marnivost, ani skutečný pocit vlastní hodnoty, protože to se nikdy nerozhodne. Bylo by totiž marné snažit se to rozhodnout, například kdybychom brali v potaz, co všechno obětoval svému umění, krušný a chmurný život, který byl ochoten snášet: podobné oběti byla schopna podstupovat spousta průměrných autorů. Konečná hodnota těchto chování je natrvalo suspendována, anebo, chcete-li to říci ji-

nak, to všechno – konkrétní chování, očekávání, hodnoty – se pojednou stává absurdní. Smrt tedy nikdy není tím, co dává životu smysl: naopak je tím, co mu z principu bere význam. Máme-li zemřít, náš život nemá smysl, neboť jeho problémy nebudou vyřešeny a sám smysl těchto problémů zůstane neurčitý.

Marné by bylo uchylovat se k sebevraždě ve snaze uniknout této nutnosti. Sebevraždu nelze chápat jako konec života, jehož bych byl vlastním základem. Protože i ona je činem mého života, i ona vyžaduje význam, který jí může dát pouze budoucnost; protože je ale *posledním* aktem mého života, tuto budoucnost si odpírá, zůstává tedy zcela neurčitou. Jestliže bych smrti unikl anebo jestliže by se mi „nezdařila“, neposuzoval bych později svou sebevraždu jako zbabělost? Nemůže mi událost ukázat, že jiné možnosti byly možné? Protože však ona řešení mohou být pouze mými projekty, mohou se ukazovat, jen pokud žiji. Sebevražda je absurdita, která vrhá můj život do absurdity.

Jak je zřejmé, tyto postřehy nevycházejí z úvah o smrti, nýbrž naopak z úvah o životě; to proto, že bytí pro sebe je to bytí, pro které jde v bytí o toto jeho bytí, a že bytí pro sebe je to bytí, které se vždy dovolává nějakého „potom“, takže v bytí, jímž jest bytí pro sebe, není pro smrt místa. Co by mohlo také znamenat očekávání smrti, ne-li očekávání oné neurčité události, která by všechno očekávání uvrhla do absurdity, včetně očekávání smrti? Očekávání smrti se samo likviduje, protože je negací každého očekávání. Můj roz-vrh ke smrti je pochopitelný (sebevražda, mučednictví, hrdinství), ne však rozvrh k *mé* smrti jako neurčité možnosti, že již nebudu realizovat svou přítomnost na světě, protože tento projekt by byl destrukcí všech projektů. Smrt tedy nemůže být mou vlastní možností; nemůže být ani jednou z *mých* možností.

Ostatně smrt taková, jak se mi může odhalit, není jen vždy možným znicováním mých možností – znicování mimo mé možnosti –, je nejen projektem, který likviduje všechny mé projekty a který likviduje i sám sebe, nemožná destrukce mých očekávání, ale i triumfem hlediska druhých nad hlediskem, *jímž jsem* a *jímž se dívám* na sebe sama. Právě to má zcela jistě na mysli Malraux, když v *Naději* píše, že „smrt mění život v osud“. Smrt je totiž pouze svou negativní stranou znicováním mých možností: stejně jako svými možnostmi jsem jen skrze znicování bytí v sobě, jímž mám být, smrt

jako znicování nicování klade mé bytí jakožto bytí v *sobě* v tom smyslu, v němž pro Hegela je negace negace afirmací. Pokud je bytí pro sebe „na živu“, překonává svou minulost ke své budoucnosti, a minulost je tím, čím má bytí pro sebe být. Jakmile bytí pro sebe „přestane žít“, ona minulost se tím nezruší: zánik nicujícího bytí se ho netýká v jeho bytí, které je bytím typu bytí v sobě; minulost se propadá do bytí v sobě. Celý můj život *jest*, což neznamená, že tvoří nějaký harmonický celek, nýbrž že přestal být svým vlastním odkladem a že se již nemůže změnit prostým vědomím, jež má o sobě. Smysl každého fenoménu tohoto života je naopak fixován, ne však skrze sebe sama, nýbrž onou otevřenou celistvostí, kterou je zastavený život. Tento smysl jakožto původní a základní je, jak jsme již viděli, *absencí smyslu*. Avšak – pokud jde o smysl sekundární a odvozený – na této základní absurditě „mrtvého“ života mohou hrát všemi barvami tisíce odlesků relativního smyslu. Tak například bez ohledu na to, kolik zde bylo marnosti, byl život Sofokleův šťastný, život Balzakův nesmírně plodný atd. Tyto obecné charakteristiky je přirozeně možné více zpřesňovat; můžeme se pokusit o popis, analýzu anebo můžeme tento život vyprávět. Získáme tak mnohem zřetelnější charakteristické rysy; například o určité smrti můžeme mluvit tak jako Mauriac o jedné ze svých hrdek a říci, že žila „v zoufalé obezřelosti“; mohli bychom uchopit smysl Pascalovy „duše“ (tj. jeho vnitřního života) spolu s Nietzsche jako něco „nádherného a hořkého“ – a můžeme dokonce určitou epizodu charakterizovat jako „zbabělost“ anebo „hrubost“, aniž bychom však zapomínali na to, že dát relativní smysl určité epizodě dovoluje pouze kontingentní zastavení tohoto „bytí v ustavičném odkladu“, jímž je živé bytí pro sebe, a že je to možné pouze na základě radikální absurdity, anebo na to, že tento smysl má *bytostně provizorní* význam, jehož provizornost je *akcidentálním způsobem* definitivně *minulá*. Tyto různé výklady smyslu Petrova života by – pokud by je Petr sám užíval na svůj vlastní život – vedly k tomu, že by se změnil jeho význam i směřování, protože pokud bytí pro sebe podává popis svého vlastního života, vždy je to projekt sebe směřující za tento život a jakožto proměňující projekt je současně přičleněn k životu, který mění; Petruv vlastní život mění svůj smysl, protože se plynule temporalizuje. V této chvíli, kdy jeho život je mrtvý, však může pouze *paměť druhého* zabránit tomu, aby se cele uzavřel do plnosti bytí v sobě a zpretrhal všechny

své vazby k přítomnosti. Základní vlastností mrtvého života je, že je to život, jehož strážcem se stal druhý. To ale neznamená, že druhý prostě jen zadržuje život „zmizelého“ nějakou výslovnou a kognitivní rekonstitucí. Naopak, taková rekonstituce je pouze jedním z možných postojů druhého ve vztahu k mrtvému životu, takže „rekonstituovaný život“ (například v rodinném prostředí díky vzpomínkám blízkých, v prostředí historickém) je zvláštní osud, jímž se vyznačují určité životy, a ne jiné. Vyplývá z toho, že opačná kvalita „života propadlého zapomenutí“ představuje rovněž specifický a popisovatelný osud, jehož se prostřednictvím druhých dostává určitým životům. Být zapomenut znamená být objektem určitého postoje druhého a určitého implicitního rozhodnutí bližních. Být zapomenut znamená být uchopen definitivně a navždy jako prvek rozpuštěný v mase („velcí feudálové 13. století“, „měšťanští whigové“ 18. století, „sovětští funkcionáři“ atd.), tedy nikoli *znicovat se*, nýbrž ztratit osobní existenci a být konstituován spolu s jinými formou existence kolektivní. To ovšem velmi dobře ukazuje to, co jsme chtěli dokázat, totiž že druhý nemůže být *nejprve* bez kontaktu s mrtvými a *poté se* rozhodnout (anebo rozhodnou okolnosti), že bude mít takový a takový vztah k určitým konkrétním mrtvým (které znal, když žili, k „velkým mrtvým“ apod.). Vztah k mrtvým – ke *všem* mrtvým – je ve skutečnosti bytostnou strukturou onoho základního vztahu, který jsme nazvali „bytí pro druhé“. Když býtí pro sebe vystupuje do bytí, musí zaujmout postoj k mrtvým; jeho výchozí projekt je organizuje do velkých anonymních celků anebo do odlišných individualit; určuje svůj odstup anebo svou blízkost k těmto kolektivním masám i k těmto individualitám, ustavuje časové vzdálenosti mezi sebou a jimi tím, že se temporalizuje, a stejně tak ustavuje i prostorové vzdálenosti na základě svého okolí; když si dává na vědomí, čím jest, skrze svůj cíl, rozhoduje o *důležitosti* zaniklých kolektivů i individualit; určitá skupina, která bude pro Petra beztvará a anonymní, bude pro mne specifická a strukturovaná; někdo druhý, jenž je pro mne zcela jednotlivý, bude Janovi odkrývat určité ze svých individuálních momentů. Byzanc, Řím, Athény, druhá křížová výprava, Konvent, to vše jsou obrovské nekropole, které mohou vidět z dálky či zblízka, pohledem přehlížejícím anebo detailním podle pozice, kterou zaujímám, kterou „jsem“, takže nakonec není nemožné – chceme-li rozumět náležitě – definovat „osobu“ skrze její smrti, tj. oněmi sektory individua-

lizace či kolektivizace, které vymezila v nekropoli, cestami a stezkami, které vyznačila, tím, z čeho se poučovala, „kořeny“, které zapustila. Smrti si nás vybírají, ale předtím jsme je museli zvolit. Zde se tedy opět setkáváme s původním vztahem, který sjednocuje fakticitu se svobodou; volíme náš postoj k mrtvým, ale nelze zvolit pouze jeden. Veskrze možným postojem je i lhostejnost k mrtvým (příklady bychom našli u těch, kdo jsou *heimatlos*, u některých revolucionářů anebo individualistů). Ale tato lhostejnost – v níž necháváme mrtvé „umírat znovu“ – je jedno z chování k mrtvým; musí svobodně rozhodovat o jejich osudu. Svou fakticitou je tedy býtí pro sebe vrženo do naprosté „odpovědnosti“ vůči mrtvým; musí svobodně rozhodovat o jejich osudu. Zejména jde-li o mrtvé, kteří nás obklopují, není možné, abychom nerozhodovali – výslovně či implicitně – o osudu jejich celého počínání; je to zjevné tehdy, jde-li o syna, jenž přejímá podnik svého otce, anebo žáka, který přejímá školu a nauky svého mistra. Jakkoli je toto pouto v mnoha situacích méně viditelné, platí to ve všech případech, kdy smrt a živí patří do stejného konkrétního historického kolektivu. Já, lidé mé generace, rozhodují o smyslu usilování a počínání předcházející generace, neboť buď přejímají jejich politické a sociální snahy a pokračují v nich, anebo uskutečňují zásadní zlom a mrtví jsou zbaveni vlivu. Viděli jsme, že Amerika z roku 1917 rozhoduje o hodnotě a smyslu La Fayetteových podniků. Z tohoto úhlu pohledu se jasně ukazuje rozdíl mezi životem a smrtí: život rozhoduje o svém vlastním smyslu, protože je stále v odkladu, má z podstaty schopnost autokritiky a sebeproměny, na základě níž se definuje jakožto určité „ještě ne“, anebo jest jakožto změna toho, co jest. Mrtvý život se sice nepřestává měnit, a přesto je *hotov*. Znamená to, že pro něj jsou již kostky vrženy a že napříště bude podstupovat změny, aniž by za ně nesl jakoukoli odpovědnost. To není jen arbitrární a definitivní celistvost; je to i radikální transformace; nic již nemůže *přijít* zevnitř, je zcela uzavřený, nic už do něho nelze vložit; jeho smysl se však neustále zvnějšku modifikuje. Až do smrti tohoto apoštola míru byl smysl jeho usilování (šílenství či hluboké vnímání reality, zdar či neúspěch) v mých rukou. Pokud ale tento smysl přesahuje hranice jednoduché individuality a pokud si osoba dává na vědomí to, čím jest, skrze objektivní situaci, jež má být realizována (mír v Evropě), potud smrt představuje naprosté *vlastnění*; druhý *zbavuje* apoštola míru smyslu jeho snah, a tedy

i jeho bytí, jakmile si navzdory jemu samému a samým svým vyjevením klade za úkol proměnit v úspěch či neúspěch, v šílenství či geniální intuici právě onen podnik, jímž si osoba dávala na vědomí, čím jest ve svém bytí.

Na rozdíl od Heideggera musíme tedy říci, že smrt není naší vlastní možností, nýbrž *kontingentním faktem*, který mi jako takový zásadně uniká a od samého začátku patří k mé fakticitě. Nedokážu proto ani odhalit, ani očekávat smrt, ani vůči ní zaujmout nějaký postoj, protože se odhaluje jako neodhalitelná, maří veškerá očekávání a vsouvá se do všech postojů, především ale do těch, které bychom k ní chtěli zaujmout, takže je mění ve vnější a ztuhlá chování, jejichž smysl je provždy svěřen druhým, a ne nám samým. Smrt je stejně jako narození čisté faktum; přichází k nám zvnějšku a transformuje nás ve vnějšek. V zásadě se smrt vůbec neliší od narození a tuto identitu zrození a smrti nazýváme fakticitou.

Znamená to, že smrt klade meze naší svobodě? A jestliže jsme odmítli Heideggerovo bytí-k-smrti, popíráme tím navždy i možnost dát svému bytí zcela svobodně ten význam, za nějž jsme odpovědní?

Právě naopak; zdá se nám, že smrt – pokud se nám odkryje tak, jak vpravdě je – nás osvobozuje od svých údajných omezení. Stačí reflektovat a ukáže se to jasněji.

Nejprve je však třeba radikálně od sebe oddělit představu smrti a konečnosti, jež bývají obvykle spojovány. Běžně se má za to, že smrt konstituuje a odhaluje naši konečnost. Z této záměny plyne, že smrt má podobu ontologické nutnosti, zatímco konečnost čerpá ze smrti svůj charakter kontingence. Na myšlence přísného ztotožnění smrti a konečnosti vybudoval Heidegger, jak se zdá, celou svou teorii *Sein-zum-Tode*; stejně tak i Malraux: když tvrdí, že smrt nám odkrývá jedinečnost a neopakovatelnost života, má tím patrně na mysli, že jsme koneční a smrtí je nám znemožněno začít všechno znovu právě proto, že umíráme. Uvažujeme-li, vidíme jejich omyl: smrt je kontingentní fakt, který patří k fakticitě; konečnost je ontologická struktura bytí pro sebe, jež určuje svobodu a existuje jen prostřednictvím svobodného projektu cíle, který mi dává na vědomí mé bytí. Jinak řečeno: lidská realita by zůstala konečnou, i kdyby byla nesmrtelná, protože se *činí* konečnou, jakmile volí sebe samu jako *lidskou*. Čin svobody je tvorba a převzetí konečnosti. Utvářím-li se, činím se konečným, a proto je můj život jedinečný. Nemohu proto

znovu začít všechno od začátku, i kdybych byl nesmrtelný; zapovídá mi to nezvratnost časovosti a tato nezvratnost je vlastní svobodě, která se temporalizuje. Jsem-li nesmrtelný a musel-li jsem odložit možnost B, abych uskutečnil možnost A, naskytne se pro mne příležitost uskutečnit tuto odmítnutou možnost. Ale právě proto, že tato příležitost se ukáže až *poté*, co byla určitá možnost odmítnuta, nebude již táž, a tedy odmítnutím první příležitosti se pro věčnost *činím konečným*. Z tohoto pohledu se nesmrtelné i smrtelné rodí jako mnohé a činí se jedním. Pro časově neurčité bytí, tj. pro bytí bez hranic, bude jeho „život“ v jeho bytí konečný právě proto, že si dává být jedinečným. Smrt zde nemá co činit; přichází v „mezičase“ a lidská realita, která odkrývá vlastní konečnost, neodhaluje svou nesmrtelnost.

Smrtelnost tedy v žádném případě není ontologickou strukturou mého bytí, pokud je to *bytí pro sebe*; smrtelný je ve svém bytí *druhý*. V bytí pro sebe není pro smrt místa; nemůže ji ani očekávat, ani realizovat, ani se k ní projektovat; smrt není základem jeho konečnosti a obecně nemůže být ani zakládána zevnitř jako roz-vrh původní svobody, a bytí pro sebe ji ani nemůže přijmout zvnějšku jako nějakou kvalitu. Co je tedy smrt? Nic jiného než určitý aspekt fakticity a bytí pro druhé, tj. nic než *danost*. Je absurdní, že jsme se narodili, je absurdní, že zemřeme; na druhé straně se však tato absurdita ukazuje jako setrvalé odcizení mého bytí – jako možnost, která není *mou* možností, nýbrž možností druhého. Je to tedy vnější a faktická mez mé subjektivity. Nepoznáváme zde popis, který jsme podali v předchozí kapitole? Bytí pro sebe se nikdy *nesetkává* s touto faktickou mezí, kterou v jistém smyslu musíme chránit, protože nic k nám neproniká zvnějšku, třebaže je nezbytné, abychom *zakoušeli* smrt už jen proto, abychom ji dokázali pojmenovat; ona hranice není momentem bytí pro sebe, nýbrž je jen neurčitou setrvalostí jeho bytí pro druhého, tedy právě *nerealizovatelnou*. Co jiného by tedy mohla být než syntetický aspekt našeho *rubu*? *Smrtelník* představuje přítomné bytí, jímž jsem, pro druhého; *smrt* představuje budoucí smysl mého aktuálního bytí pro sebe pro druhého. Jde tedy o setrvalou mez mých projektů a jako takovou musím tuto mez převzít. Je to tedy exteriorita, která zůstává exterioritou, a to i ve snaze bytí pro sebe realizovat ji; to je ale právě to, co jsme už charakterizovali jako *nerealizovatelnou, které má být realizováno*. V zásadě není rozdíl mezi volbou, skr-

ze kterou svoboda přijímá svou smrt jako neuchopitelnou a nepochopitelnou mez své subjektivity, a volbou, kterou volí být svobodou omezenou faktem svobody druhého. Smrt tedy není *mou* možností v tom smyslu, jak jsme jej definovali dřív; je situací–mezi jako zvolený a unikající rub mé volby. Není *mou* možností v tom smyslu, v němž by byla mým vlastním cílem, jímž si dávám na vědomí své bytí; právě proto, že je nevyhnutelnou nutností existovat jinde jako vnějšek a bytí v sobě, je interiorizována jako „nejzazší“, tj. tematický smysl a mimo dosah hierarchicky uspořádaných možností. Prostupuje samé jádro každého z mých projektů jako jejich nevyhnutelný rub.

1. Jsem existující *uprostřed* mezi jinými existujícími. Nemohu však „realizovat“ tuto svou existenci uprostřed druhých, nemohu uchopit ona existující, která mě obklopují jako *objekty*, ani se nemohu uchopit jako *obklopené* existující a dát nějaký smysl pojmu „uprostřed“ jinak, než když zvolím sebe sama, ne však ve svém bytí, nýbrž ve svém způsobu bytí. Volba tohoto cíle je volba *ještě ne-existujícího*. Moje postavení uprostřed světa, definované vztahem prostředičnosti či odporu realit, jež mě obklopují, k mé vlastní fakticitě, a tedy odhalení nebezpečí, která mi ve světě hrozí, překážky, s nimiž se v něm mohu setkat, pomoc, kterou mi může poskytovat, a to vše objevuji ve světle radikálního znicování mne samého a radikální a interní negace bytí v sobě z hlediska svobodně zvoleného cíle – to vše patří k tomu, co nazýváme *situací*.

2. Situace existuje jen v korelaci s překonáváním danosti k určitému cíli. Je způsobem, jímž se danost, kterou jsem, a danost, kterou nejsem, odhalují bytí pro sebe, jímž jsem na způsob ne-bytí. Kdo říká situace, říká tedy „pozice uchopená skrze bytí pro sebe, které je v situaci“. Situaci nelze zkoumat zvnějšku. Ztuhla by do podoby *formy v sobě*. O situaci tedy nelze říci, ani že je objektivní, ani že je subjektivní, jakkoli dílčí struktury této situace mohou a musí být přísně objektivní (šálek, kterého používám, stůl, o němž se opírám apod.).

Situace nemůže být *subjektivní*, neboť není ani souhrnem, ani jednotou *impresí*, jimiž na nás působí věci: situace jsou *věci samé* a já sám mezi těmito věcmi; moje vystoupení do světa jako čisté nicování bytí má jen za následek, že *tu jsou* různé věci, k nimž se *nic* nepřidává. Z tohoto hlediska situace prozrazuje *mou fakticitu*, tj. fakt, že

věci jsou zde, jaké jsou, bez nutnosti nebo možnosti být jinak, a já že *jsem zde* mezi nimi.

Situace však není *objektivní* ani v tom smyslu, že by byla pouhou daností, kterou subjekt jen konstatuje, aniž je v takto konstituované soustavě angažován. Situace totiž právě významem danosti (významem, bez něhož by danost ani *neexistovala*) zrcadlí bytí pro sebe jeho svobodu. Není-li situace ani objektivní, ani subjektivní, je tomu tak proto, že není ani *poznáním*, ani afektivním porozuměním stavu světa subjektem; je *bytostnou relací* mezi bytím pro sebe a bytím v sobě, které bytí pro sebe nicuje. Situace je celý subjekt (subjekt není *nic* než svá situace), avšak situace je rovněž celá „*věc*“ (*neexistuje* nikdy *nic* než věci). Situace je subjekt osvětlující věci svým přesahováním, anebo to jsou věci vracející odrazem subjektu jeho obraz. Je to celistvá fakticita, absolutní kontingence světa, mého zrození, mého místa ve světě, mé minulosti, mého okolí i mých bližních – ale i moje svoboda bez hranic jako to, co způsobuje, že pro mne existuje fakticita. Je jí prašná strmá cesta i tato neuhazitelná žízeň, lidé odmítající dát mi napít, protože jsem bez peněz, z jiné země nebo jiné rasy; je jí moje opuštěnost uprostřed nepřátelského obyvatelstva i s únavou mého těla, která možná nedovolí, abych dosáhl stanoveného cíle. Právě tento *cíl*, ač nikoli takový, jak jej jasně a výslovně formuluji, nýbrž který je všude kolem mne, který sjednocuje i vysvětluje všechna tato fakta a který je pořádká v popsateľnou celistvost, místo aby z nich utvořil neuspořádanou noční můru.

3. Není-li bytí pro sebe nic jiného než vlastní situace, plyne z toho, že bytí v situaci definuje lidskou realitu, protože vysvětluje její *bytí zde* i její *překonávání*. Lidská realita je totiž *bytí, které je vždy za svým bytím tady*. A situace je organizovaná celistvost bytí tady, jak je interpretována a žita v tomto přesahování a skrze ně. Neexistuje tedy privilegovaná situace; tím chceme říci, že neexistuje situace, v níž by danost svou tíhou dusila svobodu, která ji konstituuje, nebo naopak, v níž by bytí pro sebe bylo *svobodnější* než v situaci jiné. Nejde zde ale v žádném případě o „vnitřní svobodu“ bergsonovského ražení, které se vysmál Politzer v *La fin d'une parade philosophique* a která pouze otrokovi v okovech přiznává nezávislost vnitřního života a srdce. Tvrdíme-li, že otrok v okovech je stejně svobodný jako jeho pán, nechceme tím říci, že jde o svobodu,

jež by byla setrvale neurčená. Otrok v okovech je svobodný, *aby své okovy zlomil*; znamená to, že smysl jeho okovů se mu objeví až ve světle cíle, který zvolí: zůstat otrokem nebo riskovat to nejhorší a z otroctví se vytrhnout. Otrok se sice nedokáže zmocnit pánova bohatství a jeho životní úrovně, to však ani není cílem jeho projektů; může jen snít o vlastnictví těchto pokladů; jeho fakticita je toho druhu, že svět se mu jeví s jinou tváří, a musí proto klást a řešit jiné problémy; především musí sebe sama volit na rovině *otroctví*, a takto dát smysl svému neujasněnému nutkání. Zvolí-li například revoltu, pak otroctví nejen nebude *napřed* překážkou, nýbrž svůj smysl a součinitel odporu získá teprve v ní. Právě proto, že život otroka, který se bouří a umírá během revolty, je život svobodný, právě proto, že situace osvětlená svobodným projektem je plná a konkrétní, a právě proto, že hlavním a nejnaléhavějším problémem tohoto života je otázka „dosáhnu svého cíle?“, právě proto je situace otroka *nesrovnatelná* se situací pána. Každá z nich má totiž svůj smysl jen pro bytí pro sebe v situaci a na základě svobodné volby cílů. Srovnání by mohl provádět jenom někdo třetí, a tedy by to bylo srovnávání dvou objektivních forem uprostřed světa; a i ono by se uskutěčňovalo ve světle svobodně zvoleného rozvrhu tohoto třetího; neexistuje žádná absolutní perspektiva, kterou bychom mohli zaujmout a srovnávat odlišné situace, každý realizuje jedinou situaci, totiž právě tu *svou*.

4) Situace, která je osvětlena cíli, jež samy jsou rozvrženy pouze na základě toho pobývání, které odhalují, se dává jako veskrze *konkrétní*. Obsahuje a nese sice abstraktní a universální struktury, ale je třeba jí rozumět jako *jedinečné tváři*, kterou k nám obrací svět, jako naši jedinečné a osobní příležitosti. Připomeňme Kafkovo podobnoství: bohatý obchodník přijde do zámku obhajovat svou při, avšak strašlivý dveřník mu zahradí vstup. Neodvází se ho obejít, raději čeká a zemře při čekání. „Jak to, že jsem tady čekal sám?“ zeptá se, když umírá. Dveřník mu odpoví: „Ten vchod zde byl určen jen pro tebe.“ A právě to je situace bytí pro sebe, připojíme-li ještě, že *každý si vytváří svůj vlastní vchod*. Konkrétnost situace se projevuje zvláště tím, že bytí pro sebe není nikdy *zaměřeno* k abstraktním a universálním základním cílům. V další kapitole uvidíme, že hluboký smysl volby je universální, a tedy, že bytí pro sebe samo dává být lidské realitě jako rodu. Je pouze třeba *uvolnit* smysl, který je implicitní;

a právě tomu slouží existenciální psychoanalýza. Obnažíme-li tento smysl, ukáže se, že původní a konečný smysl bytí pro sebe není nic samostatného a že ke své manifestaci potřebuje zvláštní konkrétnost.⁷² Cíl bytí pro sebe, jak je prožíván a sledován projektem, kterým bytí pro sebe překonává a zakládá reálno, se mu ukazuje ve své konkrétnosti jako specifická změna situace, kterou žije (rozbít pouta, stát se králem Franků, osvobodit Polsko, bojovat za zájmy proletariátu apod.). V tomto projektovaném boji nejde o proletariát, avšak proletariát je zde míněn na základě konkrétních dělnických seskupení, jejichž příslušníkem je *osoba*. Cíl sám tedy osvětluje danou situaci jen tak, že je zvolen jako překonání této danosti. Bytí pro sebe nevystupuje s *daným* hotovým cílem. Tím, že vytváří situaci, však „utváří“ i sebe samo a naopak.

5. Situaci, jež není ani objektivní, ani subjektivní, nelze pokládat za svobodný účinek určité svobody, ani za souhrn nutností, jimž jsem podroben; vyplývá z osvětlení nutnosti svobodou, která jí dává právě smysl nutnosti. Mezi holými existujícími nemohou existovat žádné vazby, protože tyto vazby zakládá svoboda, když seskupuje existující do souvislosti prostředků a rozvrhuje *důvod* těchto vazeb, to jest jejich cíl. Vzhledem k tomu, že se projektuji k určitému cíli skrze svět *vazeb*, setkávám se však teď s následky, spojenými řadami, souvislostmi, a své jednání musím určovat v souladu se zákonitostmi. Tyto zákonitosti a způsob, jak jich užívám, rozhodnou o nezdaru nebo o úspěchu mých snah. Zákonité vztahy však přicházejí na svět zásluhou svobody. Svoboda se tedy vplétá do světa jako svobodný projekt usilující k určitým cílům.

6. Bytí pro sebe je temporalizace; to znamená, že *není*; „tvoří se“. A právě *situace* vysvětluje *substanciální stálost*, která bývá přiznávána osobám („nezměnil se“, „je stále stejný“ apod.) a kterou každá osoba zakouší svými empirickými zkušenostmi v četných případech jako svou. Svobodné setrvávání u téhož projektu totiž neimplikuje žádnou permanenci, nýbrž naopak, jak jsme viděli, je ustavičnou obnovou mého angažování. Reality zahrnuté v projektu a osvětlované projektem, který se rozvíjí, vykazují oproti tomu setrvalost bytí v sobě a nesou naši trvalost tím, že nám neustále vracejí náš obraz;

⁷² Srv. násl. kapitolu.

často se dokonce stává, že jejich stálost považujeme za svou. Stálost místa a prostředí, názorů bližních o nás, jakož i naší minulosti, *představují* zeslabený obraz našeho *přetrvávání*. Zatímco se temporalizují, jsem *pro druhé* stále Francouzem, úředníkem nebo proletářem. Toto nerealizovatelné má ráz neměnné hranice mé situace. A podobně i to, co nazýváme temperamentem, nebo charakterem určité osoby a co není nic jiného než její svobodný projekt, pokud je projektem *pro druhé*, jeví se pro bytí pro sebe jako invariantní nerealizovatelné. Alain dobře postřehl, že charakter je *přísaha*. Řekne-li někdo: „Se mnou se nedá snadno vyjít!“ vstupuje tím dobrovolně v závazek s hněvem a zároveň podává svobodný výklad určitých dvojnásobných podrobností ze své minulosti. V tomto smyslu žádný charakter neexistuje, jen projekt sebe sama. Nelze ale nevidět, že charakter má svůj aspekt *danosti*. Nelze pochybovat o tom, že pro druhého, který mě chápe jako objekt, *jsem* cholerik, pokrytec, upřímný člověk, zbabělec nebo odvážlivec. Tento aspekt mi dává pohled druhého: zakouším-li tento pohled, potom se charakter, který byl žitým a sebe-vědomým svobodným projektem, stává nerealizovatelným *ne varietur*, které máme převzít. Nezáleží však jen na druhém, nýbrž i na postoji, který jsem zaujal vůči druhému a na setrvalosti, s níž v tomto postoji vytrvávám: pokud se nechám fascinovat pohledem druhého, můj charakter se bude obrážet v mých vlastních očích jako neuskutečnitelné *ne varietur*, jako substanční stálost mého bytí, jak to naznačují banální a každodenní slova, např.: „Je mi 45 let, takže dnes už nepomýšlím na to, abych se změnil.“ Charakter je často dokonce tím, čeho se bytí pro sebe snaží zmocnit, aby se stalo bytím v sobě pro sebe, o něž usiluje. Je však třeba poznamenat, že tato stálost minulosti, prostředí a charakteru nejsou *danými* kvalitami; na věcech se totiž ukazují vždy jen jako protějšek kontinuity mého projektu. Bylo by marné očekávat, že např. po skončení války anebo dlouhého exilu najdeme nezměněnou určitou horskou krajinu a že tedy na nehybnosti a zdánlivé stálosti těchto skal můžeme zakládat naději na znovuzrození minulosti. Tato krajina odkrývá svou stálost jedině skrze přetrvávající projekt: tyto hory mají *smysl* uvnitř mé situace – tak nebo onak zpodobují mou příslušnost k určitému národu v době míru, k národu, který je pánem svého osudu a který v mezinárodní hierarchii zaujímá jisté postavení. Setkám-li se po porážce nebo během okupace s částí území, s těmito horami, už mi nemohou

ukazovat stejnou tvář. To proto, že já sám mám jiné projekty a ve světě jsem angažován jinak.

A konečně jsme viděli, že vždy je třeba počítat s vnitřními zvraty v situaci vyvolanými autonomními změnami prostředí. Tyto změny nemohou nikdy *vyvolat* změnu mého projektu, ale mohou na základě mé svobody vést k zjednodušení nebo zkomplikování situace. Právě tím se mi můj původní projekt ukáže jednodušší nebo složitější. Člověk není nikdy ani jednoduchý, ani složitý: jednoduchá nebo složitá může být jen situace. Já sám nejsem totiž nic jiného než projekt sebe sama za určitou situaci a tento projekt mě předem vyhraňuje na základě konkrétní situace, stejně jako i osvětluje situaci na základě mé volby. Jestliže se tedy situace ve svém celku zjednodušila, jestliže suť, rozvaliny a eroze ji zbrázdily, takže má teď hrubé rysy a je plná ostrých protikladů, já sám budu jednoduchý, protože moje volba, jíž jsem, je uchopením *této* konkrétní situace a toto uchopení může být jen jednoduché. Nově vznikající komplikace budou mít za následek, že budu postaven do komplikovanější situace, v níž se znovu objevím jako komplikovaný. Každý si určitě povšiml, že váleční zajatci se navraceli s jakousi až zvířecí prostotou, jež byla následkem krajního zjednodušení jejich situace; toto zjednodušení nemohlo ovšem pozměnit smysl jejich projektu; avšak na základě svobody vedlo ke kondenzaci a uniformitě prostředí, jež se konstituovalo v jasnějším, brutálnějším a kondenzovanějším uchopování hlavních cílů osoby zajatce. Jde v podstatě o vnitřní metabolismus, a ne o globální proměnu, která by postihla i *formu* dané situace. Přesto však to jsou změny, které odkrývám jako změny „ve svém životě“, tj. v jednotném rámci jednoho a téhož projektu.

III

Svoboda a odpovědnost

Ačkoli úvahy, které následují, zajímají spíš moralisty, přesto jsme po těchto popisech a výkladech považovali za užitečné vrátit se ke svobodě bytí pro sebe a pokusit se pochopit, co pro lidský osud představuje fakt této svobody.

Podstatným důsledkem předchozích úvah je to, že člověk je sice odsouzen k svobodnému bytí, ale na svých bedrech nese tíhu celého světa: je odpovědný za svět i za sebe jakožto určitý způsob bytí. Vycházíme z banálního smyslu slova „odpovědnost“ jako „vědomí toho, že jsem původcem události nebo určitého předmětu“. Odpovědnost v tomto smyslu je pro bytí pro sebe nesnesitelná, protože skrze ně se stalo, že *existuje* svět; a protože bytí pro sebe si také *dává být*, ať už je situace, v níž se nalézá, jakákoli, musí tuto situaci převzít cele i s jejím vlastním součinitelem odporu, třeba i neúnosným; musí ji převzít s hrdým vědomím toho, že je jejím původcem, protože i nejhorší nepohodlí a nejhorší hrozby, jimiž může být má osoba zasažena, mají smysl jen skrze můj projekt; vyjevují se na základě právě toho angažování, kterým jsem. Je nerozumné naříkat si, protože nic cizího nezpůsobilo to, čím se hněváme, co žijeme a co jsme. Ale tato absolutní odpovědnost není přijetí: je prostým logickým převzetím důsledků naší svobody. Co se mi přihází, děje se mi skrze mne samého, aniž se tím mohu rmoutit, bouřit se proti tomu anebo rezignovaně snášet. Všechno, co mě potkává, je *mé*; to především znamená, že jsem vždy na výši toho, co se mi přihází, jakožto člověk, protože to, co potkává člověka skrze jiné i skrze něho samého, může být pouze lidské. Ani nejukrutnější situace války, nejstrašnější muka nevytvářejí nic nelidského: nelidská situace neexistuje; o tom, že něco je nelidské, rozhodují jen strachem, útekem anebo tím, že se uchylují k magickým chováním; ale toto rozhodnutí samo je lidské a ponese za ně plnou odpovědnost. Situace je však *moje* i proto, že je obrazem mé svobodné volby mne samého, vše, co mi ukazuje, je *moje*, protože to vše mě reprezentuje a symbolizuje. Nejsem to snad já, kdo rozhoduje o součiniteli odporu věcí, a dokonce o jejich nepředvídatelnosti, právě tehdy, když rozhodují o sobě samém? V životě tedy není *akcidentů*; určitá společenská událost, která náhle přijde a strhne mě, nepřichází zvnějšku; jsem-li povolán do války, tato válka je *mou* válkou, je k mému obrazu a zasluhují si ji. Zasluhují si ji, protože jsem se jí vždy mohl vyhnout – sebevraždou anebo dezercí: tyto krajní možnosti musíme mít pokaždé před očima, máme-li čelit určité situaci. Pokud jsem se jí nevyhnul, pak jsem ji *zvolil*; mohlo to být z nerozhodnosti, obavy před veřejným míněním anebo proto, že výše než odmítání války kladu jiné hodnoty (úcta k bližním, čest mé rodiny atd.). V každém případě je to však volba. A tuto volbu pak

budu stále opakovat až do konce války; nelze než souhlasit s Romainsovým postřehem: „Ve válce není nevinných obětí.“⁷³ Pokud jsem tedy dal válce přednost před smrtí anebo hanbou, zdá se, jako bych nesl za tuto válku celou odpovědnost. Vyhlásili ji sice jiní, a tedy bych mohl být považován jen za pouhého spoluviníka, ale tento pojem spoluviny má pouze právní význam a sem nepatří: záleželo *na mně*, aby tato válka pro mne a skrze mne neexistovala, avšak já jsem se rozhodl, aby existovala. Mluvit o nátlaku nelze, protože na svobodu nemůže působit žádné donucení; nebylo zde žádné omluvy, neboť, jak jsme již v této knize několikrát řekli, lidské realitě je vlastní to, že je bez omluvy. Nezbyvá mi, než tuto válku vzít za svou. Ale tato válka je *moje* i proto, že se vynořuje v situaci, které já dávám být, a že se v ní mohu odhalit pouze tím, že se budu angažovat buď pro ni, anebo proti ní, a v dané chvíli již nedokážu odlišit volbu sebe od volby války: žít tuto válku znamená pro mne volit sebe skrze ni a volit ji skrze volbu mne samého. Nelze se na ni dívat jako na „čtyři roky prázdnin“ či „odklad“, „přerušené zasedání“, protože moje podstatné odpovědnosti se týkají něčeho jiného, mého rodinného, manželského života anebo mého povolání. V této válce, kterou jsem zvolil sebe sama ze dne na den a tvoře sebe, učinil jsem ji svou. Mají-li to být čtyři roky prázdnin, pak odpovědnost za ně nesu já. A konečně, jak jsme již uvedli v předchozím bodě, každý je absolutní volbou sebe na základě světa znalostí a technik, které tato volba přejímá a zároveň vysvětluje; každý je absolutnem, které žije v absolutním datu nemyslitelném v nějakém jiném. Proto je marné klást si otázku, čím bych byl, kdyby tato válka nevypukla, protože jsem se zvolil jako jeden z možných smyslů doby, která nepozorovaně vedla k válce. Neodlišuji se od této doby, není možné, abych byl – aniž by to vedlo k protirečení – přenesen do nějaké jiné doby. *Jsem* tedy tato válka, která omezuje, limituje a dává pochopit období, jež jí předcházelo. V tomto smyslu musíme tedy k výroku, který jsme již citovali, „není nevinných obětí“, doplnit jiný, „každý má takovou válku, jakou zaslouží“, abychom přesněji vymezili odpovědnost bytí pro sebe. Jsem absolutně svobodný, neodlišitelný od své epochy, jejímž

⁷³ J. Romain, *Les hommes de bonne volonté*, „Předehra k Verdunu“ (česky: *Lidé dobré vůle*, přel. J. Zaorálek, Praha 1937–1938).

smyslem jsem si zvolil být, a proto jsem stejně hluboce odpovědný za válku, jako kdybych ji byl sám vyhlásil, neboť od okamžiku, kdy jsem se vynořil na světě, nesu tíhu světa na svých bedrech zcela sám, aniž ji kdo nebo něco může ulehčit.

Tato naše odpovědnost je však zcela zvláštního typu. Namítne-li se, že „jsem nežádal, abych se narodil“, je touto námitkou naivně položen důraz na naši fakticitu. Jsem totiž odpovědný za všechno, kromě své odpovědnosti, neboť nejsem základem svého bytí. Zdá se tedy, jako bych musel být odpovědný. Jsem ve světě *opuštěn*, ale ne v tom smyslu, že bych byl v nepřátelském světě ponechán na holičkách a zcela pasivní jako prkno hozené na řeku, nýbrž naopak jsem najednou opuštěn v tom smyslu, že jsem sám a bez pomoci, ačkoli jsem angažován ve světě, za nějž nesu veškerou odpovědnost, které se nemohu nijak ani na okamžik zbavit, ať dělám cokoli, neboť odpovídám i za každou svou touhu prchnout před odpovědností; složit ruce do klína, odmítnout působit na věci a na druhé lidi je rovněž volbou mne samého, a sebevražda je jen jedním ze způsobů bytí ve světě. Svou absolutní odpovědnost přejímám i z faktu, že moje fakticita – fakt mého zrození – je bezprostředně neuchopitelná a nepochopitelná, protože fakt mého narození se mi nikdy nejeví jako holé faktum, nýbrž vždy skrze projektivní rekonstrukci mého bytí pro sebe; stydím se za to, že jsem se narodil anebo jsem tím udiven anebo se tím těším anebo – snažím-li se vzít si život – stvrzuji, že žiji, a tento život beru jako špatný. V jistém smyslu tedy *volím* své narození. Tato volba sama je cele afikována fakticitou, protože nemohu nevolit; ale tato fakticita se vyjeví, jen pokud ji překonávám ke svým cílům. Fakticita je tedy všude, ale je neuchopitelná; všude narážím jen na svou odpovědnost, a proto se nemohu ptát: „Proč jsem se narodil?“, proklínat den svého narození anebo prohlašovat, že jsem si nepřál, abych se narodil, protože tyto různé postoje k mému narození, to jest k *faktu*, že realizuji svou přítomnost na světě, nejsou nic jiného než právě způsoby, jak v plné odpovědnosti přejímat toto narození a učinit je *mým*; i zde mám tedy co činit jen se sebou a se svými projekty, takže nakonec moje opuštěnost, to jest moje fakticita, spočívá prostě v tom, že jsem odsouzen, abych byl cele odpovědný za sebe sama. Jsem bytí, které *jest* jakožto bytí, jemuž jde v jeho bytí o toto bytí. A toto „jest“ mého bytí je jakoby přítomné: neuchopitelné.

A poněvadž se tedy ani žádná událost světa nemůže odhalit jinak než jako *příležitost* (*vyhraněná, zmeškaná, zanedbaná*) anebo, řečeno ještě lépe, poněvadž vše, co se nám přihází, můžeme pokládat za *příležitost* potud, pokud se může vyjevovat jen jako prostředek realizace toho bytí, jemuž jde v bytí o bytí, a protože ani druzí jakožto transcendované transcendence nejsou nic než takové *příležitosti*, proto se odpovědnost bytí pro sebe prostírá nakonec přes celý svět jako obývaný lidmi. Proto bytí pro sebe uchopuje sebe sama v úzkosti, to jest, chápe se jako to bytí, které není základem svého bytí ani bytí druhých, ani oněch bytí v sobě, která tvoří svět, nýbrž musí rozhodovat o smyslu bytí v sobě i všude mimo sebe. Ten, kdo v úzkosti realizuje svou situaci *bytí* vrženým do odpovědnosti, jež vede až k jeho opuštěnosti, nemá ani výčitky, ani výmluvy, ani nepocituje lítost: je jen svobodou, která cele objevuje sebe samu a jejíž bytí spočívá právě v tomto objevování. Ale, jak jsme již poznamenali na začátku této práce, úzkosti většinou unikáme útekem do neupřímnosti.

Druhá kapitola Konat a mít

I

Existenciální psychoanalýza

Platí-li to, k čemu jsme již dospěli, a totiž, že lidská realita se uvědomuje a definuje cíli, jež sleduje, pak je nezbytné tyto cíle prozkoumat a roztřídit. V předchozí kapitole jsme uvažovali bytí pro sebe pouze z hlediska jeho svobodného projektu, tj. vzmachu, jímž se vrhá za svým cílem. Nyní zbývá prozkoumat tento cíl sám, který je *součástí* absolutní subjektivity jako její transcendentní a objektivní mez. Empirická psychologie to vytušila, když připouští, že konkrétní člověk je určován svými touhami. Musíme se však vyvarovat dvou omylů: empirický psycholog, který připouští, že člověk je definován svými touhami, zůstává obětí substancialistické iluze. Domnívá se totiž, že touha je v člověku jako „obsah“ jeho vědomí a že smysl touhy najdeme v touze samé. Vyhýbá se tak všemu, co by mohlo připomínat představu transcendence. Avšak přeji-li si dům, sklenku vody nebo toužím-li po těle ženy, jak by toto tělo, tato sklenka nebo tato nemovitost mohly přebývat v mé touze a jak by moje touha mohla být něčím jiným než vědomím o těchto žádoucích předmětech? Mějme se proto na pozoru, abychom tyto touhy nepovažovali za malé psychické entity sídlící ve vědomí: nejsou totiž nic jiného než samo vědomí ve své původní, transcendentní a projektivní struktuře, pokud je vědomí v principu vědomím o něčem.

Druhý omyl, který je s prvním velmi úzce spjat, vyvěrá z toho, že psychologický průzkum se považuje za ukončený, jakmile pronikl ke konkrétnímu souboru empirických tužeb. Člověk by tedy byl definován souhrnem tendencí, jež dokáže zjistit empirické pozorování. Práce psychologa přirozeně nekončí sestavením *souhrnu* těchto ten-

dencí; obvykle také osvětluje jejich příbuznosti, souvislosti a souhru, soubor tužeb chce předvést jako syntetickou organizaci, v níž každá jednotlivá touha působí na ostatní a ovlivňuje je. Literární kritik, který se například pokouší o „psychologii“ Flauberta, napíše, že „v nejranějším mládí, jak se zdá, byla jeho normálním stavem ustavičná exaltace tvořená dvojitým pocitem nesmírné ctižádosti a nepokořitelné síly... Kypící mladá krev se u něho *proto* proměnila v literární vášně, jak tomu bývá u osmnáctiletých, předčasně vyzrálých mladých lidí, kteří v siláckém stylu nebo v intenzitě fikce nalézají prostředek, jak oklamat mučivou potřebu čínorodosti nebo hlubokých citů“.⁷⁴

Tyto věty prozrazují autorovu snahu redukovat složitou osobnost mladého muže na několik primárních tužeb tak, jako chemik redukuje sloučeniny na pouhé kombinace jednoduchých prvků. Primární danosti jsou nesmírná ctižádost, potřeba čínorodosti a hlubokých citů; kombinací těchto prvků vznikne setrvalá exaltace. Bourget ještě poznamenává, že Flaubertovu exaltaci živila četba značného množství dobře volených knih, že se nechávala klamat, vyjadřující se skrze fikce, které ji tlumily a symbolicky uspokojovaly. Tak vzniká nástin zrodu literárního „temperamentu“.

Tato psychologická *analýza* vychází zejména z postulátu, že individuální fakt je produktem střetání abstraktních a universálních zákonů. Fakt, který má být vysvětlen, což jsou v tomto případě literární dispozice mladého Flauberta, je vyložen jako kombinace *typických* a abstraktních tužeb, jak se s nimi setkáváme „u dospívajících obecně“. Konkrétní v našem případě je jen jejich kombinace; samy o sobě zůstávají schémata. Abstraktno – podle této hypotézy – předchází konkrétnímu, které je jen organizací abstraktních kvalit; individuálně je pouhým průsečíkem universálních schémat. Na uvedeném příkladě je jasně vidět, že tento postulát je nejen logicky absurdní, ale že nedokáže ani vysvětlit to, co právě tvoří individualitu uvažovaného projektu. Fakt, že „potřeba hlubokého citu“ – universální schéma – se oklamala a utlumila, protože se z ní

⁷⁴ P. Bourget, *Essais de Psychologie contemporaine: G. Flaubert*, Paris 1933 (česky: P. Bourget, *Studie ze současné psychologie*, přel. J. Mauer, Praha 1903).

stala potřeba psát, není vysvětlením Flaubertova „poslání“, nýbrž naopak je právě tím, co má být vysvětleno. Zajisté lze připomínat četné drobné i neznámé okolnosti, jež přetvářely potřebu cítit v potřebu jednat. Zřekli bychom se však tím explikace a spolehli se právě na neodhalitelnost.⁷⁵ A znamená to rovněž přesunout čisté individuálně, které jsme vymýtili z Flaubertovy subjektivní, do vnějších okolností jeho života. Flaubertovy dopisy v neposlední řadě však dokazují, že ho mučila potřeba psát již od nejranějšího dětství, tedy ještě před „krizí dospívání“.

Na každém stupni uvedeného popisu nacházíme mezeru. Proč ctižádost a pocit síly vyvolávají u Flauberta *exaltaci*, a ne klidné vyčkávání anebo temnou netrpělivost? Proč se tato exaltace u něho projevuje potřebou čínorodosti a hlubokého citu? A co si vůbec máme počít s touto potřebou, která se tak náhle a jako by spontánně zrodila, objevila na konci odstavce? Proč dal Flaubert přednost symbolickému uspokojení a nesnažil se tuto potřebu ukojit násilnými činy, bláznivými kousky, milostnými dobrodružstvími nebo hýřením? A proč našel toto symbolické uspokojení právě v *psaní*, a ne v malířství nebo hudbě: mimo sféru umění existuje přece například i mysticismus? „Byl bych mohl být velkým hercem,“ napsal kdesi Flaubert. Proč se jím nepokusil stát? Stručně řečeno, nic jsme nepochopili, neboť jsme viděli jen sled náhod a tužeb, vyplývajících bezesbýtku jedny z druhých, ale nedokázali jsme pochopit jejich genezi. *Přechody*, vznikání a proměny byly pečlivě zastřeny a pozornost se soustředila jen na uspořádání empiricky zjistitelných (potřeba čínorodosti předcházející u dospívajícího Flauberta potřebu psát), avšak v podstatě nepochopených událostí. Právě tomu se říká psychologie. Otevřete jakoukoli biografii a najdete v ní právě tento druh popisu přerušovaného tu a tam líčením vnějších příhod a odkazy k velkým explikačním modlám naší doby – dědičnost, výchova, prostředí, fyziologická konstituce atd. V nejlepších dílech se však spojení mezi tím, co předchází a co následuje, anebo mezi dvěma touhami, jež na sebe navzájem působí, vysvětluje nejen obvyklou následností, ale i „porozumě-

⁷⁵ Poněvadž Flaubertovo mládí – pokud je nám známo – neskýtá nic pozoruhodného v tomto směru, je třeba předpokládat působení nezvažitelných faktů, jež v zásadě unikají literárním kritikům.

ním“, jak je chápe Jaspers ve své *Psychopatologii*. I toto pochopení se ale omezuje na uchopení pouze *obecných* vztahů. Zjišťuje se například souvislost mezi cudností a mysticismem, slabostí a přetvářkou. Nic se však nedozvídáme o konkrétním vztahu mezi *konkrétní* cudností (*touto* zdrženlivostí vůči určité ženě, *tímto* zápasem proti určitému pokušení) a individuální náplní mysticismu; stejně tak se i psychiatrie spokojuje s tím, když osvětlí obecné struktury bludů, a nesnaží se už pochopit individuální a konkrétní obsah psychóz (proč se například tento muž považuje za tuto historickou postavu, a ne jinou, proč jeho kompenzační delirium se spokojuje právě s těmito představami velikášství, a ne jinými apod.).

„Psychologické“ výklady nás však nakonec poukazují k prvotním nevysvětlitelným danostem. Tato základní fakta jsou nejjednoduššími atomy psychologie. Tvrdí se například, že Flaubert měl „nesmírnou ctižádost“, a uvedený popis se opírá právě o tuto jeho původní ctižádost. Budiž. Jenomže tato ctižádost je neredukovatelný fakt, který v žádném ohledu nemůže uspokojit ducha. Vždyť jediným důvodem této neredukovatelnosti je odmítání zaměřit analýzu hlouběji. Tam, kde se psycholog zastaví, zkoumaný fakt se prezentuje jako původní. Z toho důvodu nás četba podobných psychologických esejů vrhá do zmateného stavu rezignace a nespokojení: „Vida,“ říkáme si, „Flaubert byl ctižádostivý. Byl už takový.“ Zbytečně bychom si kladli otázku, proč byl takový, protože stejně bychom se mohli tázat, proč byl velký a světlovlasný: někde se však musíme zastavit, neboť v tom je právě kontingence každé reálné existence. Tuto skálu pokrývá mech, vedlejší skála je bez mechu. Gustave Flaubert měl literární ctižádost, ale jeho bratr Achille ji postrádal. Tak tomu je. Toužíme stejně poznat vlastnosti fosforu a snažíme se je redukovat na strukturu chemických molekul, z nichž se skládá. Proč však existují molekuly tohoto druhu? Už tomu tak je, víc se o tom říci nedá. Psychologie zabývající se Flaubertem se snaží – pokud je to možné – převést způsoby jeho chování, jeho složité city a sklony na několik *vlastností*, jež by bylo možné přirovnat k vlastnostem chemických tělísek; chtít se ještě vracet za ně bylo by zpozdilé. Přesto máme nejasný pocit, že svou ctižádost „nedostal“. Má význam, a proto je svobodná. Vysvětlit ji nedokáže ani dědičnost, ani buržoazní životní podmínky, ani výchova; tím méně pak fyziologické úvahy týkající se „nervního temperamentu“, které byly po určitou dobu v módě: nerv

nedává žádný význam; je to koloidní substance, kterou je třeba popsat jen jí samou a která netranscenduje sebe samu, aby pomocí jiných realit vymezila, čím je. Nemůže být v žádném případě základem významu. Flaubertova ctižádost je v jistém smyslu zcela kontingentní fakt a je pravda, že nelze proniknout za tento fakt, ale v jiném smyslu platí, že tato ctižádost se utváří, a naše nespokojenost je zárukou, že za uvedenou ctižádostí můžeme uchopit něco navíc, cosi jako radikální rozhodnutí, jež je skutečným neredukovatelným psychičnem, aniž cokoli ztrácí ze své kontingence. Co požadujeme a co se nám nikdo nesnaží poskytnout, je právě *skutečné* neredukovatelnost, jehož nepřevoditelnost by pro nás byla zcela *evidentní* a nebyla by předložena jako psychologův postulát a výsledek jeho odmítnutí nebo jeho neschopnosti jít ještě dál; to neredukovatelnost, jehož zjištění by v nás vyvolalo pocit uspokojení. Tento požadavek nespĺňuje ustavičné hledání příčiny, nekonečný regresivní postup, který je často vydáván za základní moment racionálního zkoumání a který v důsledku toho není ničím specifickým pro psychologický výzkum, protože se s ním setkáváme ve všech vědních oborech a ve všech problémech. Nejde o dětinské hledání nějakého „protože“, které nemožňuje žádné „proč?“, nýbrž naopak o požadavek založený na předontologickém chápání lidské reality, s nímž je spojena neochota pokládat člověka za analyzovatelného a redukovatelného na původní danosti, touhy (nebo tendence), které nese subjekt obdobně, jako objekt nese své vlastnosti. Kdybychom jej měli takto uvažovat, museli bychom volit: buď *Flauberta* jako člověka, kterého můžeme milovat nebo nenávidět, kárat nebo chválit, který je pro nás *druhým* a přímo doléhá na naše vlastní bytí už proto, že existoval, takže by se nám jevil od samého počátku jako neurčitý substrát těchto tužeb, jako nezformovaná hrnčířská hlína, která by měla všechny jeho tužby do sebe pasivně vstřebat – anebo se Flaubert zredukuje na jednoduchý svazek těchto neredukovatelných tendencí. V obou těchto případech zmizí *člověk*; nenacházíme už *toho, komu se přihodilo* to či ono: buď hledáme osobu, a setkáváme se s metafyzickou substancí, která je zbytečná a rozporná, anebo hledané bytí se ztrácí v prachu fenoménů svázaných dohromady jen vnějšími vztahy. Chceme-li pochopit druhého, usilujeme všichni především o to, abychom se nemuseli vracet k této ideji substance, která je nelidská, neboť je vně lidské sféry. Nepřejeme si, aby se zkoumané bytí rozpadlo v prach a abychom v něm

mohli objevit jednotu odpovědnosti, jednotu *osobní*, ať už jde o osobu vzbuzující lásku nebo nenávisť, chválu nebo hanu, tu jednotu, jejíž karikaturou je substance. Tato jednotu, která je bytím zkoumaného člověka, je *svobodným sjednocením*. Sjednocení však nemůže přistupovat k různosti, která dává jednotu. Pro Flauberta, stejně jako pro každé další biografické téma, *být* znamená dávat si jednotu ve světě. Neredukovatelné sjednocení toho, kdo *jest* Flaubert, ona jednotu, jejíž odhalení požadujeme od životopisců a kterou chceme mít před očima, není nic jiného než jednotu *původního projektu*, je to sjednocení, které se nám musí ukázat jako *nesubstanční absolutno*. Musíme proto upustit od snahy postihnout neredukovatelnost týkající se detailů a třeba pokračovat ve zkoumání tak dlouho, dokud není zcela evidentní, že již nemůžeme nebo nesmíme jít dál, přičemž kritériem nám musí být sama evidence. Zejména se nesmíme pokoušet o rekonstrukci osoby prostřednictvím jejích sklonů nebo, jak říká Spinoza, o rekonstrukci substance nebo jejích atributů sčítáním způsobů. Každá touha vydávaná za neredukovatelnou je absurdně kontingentní a strhuje celou lidskou realitu do absurdity. Řeknu-li o svém příteli, že „rád jezdí na loďce“, zamýšlím zkoumání ukončit právě zde. Konstatuji však zcela kontingentní *fakt*, který nic nevysvětluje a nemá v žádném případě autonomii, jakkoli se vyznačuje bezdůvodností svobodného rozhodnutí. Nemohu tedy chápat tuto zálibu v projížďení na loďce jako základní Petrův projekt, má v sobě cosi sekundárního a odvozeného. Všichni, kdo vysvětlují charakter řadou sklonů, které po sobě následují jako série barevných skvrn, dávají tím najevo, že každá z těchto tužeb a ze série barevných skvrn je spjata s druhými vztahem čisté kontingence a jednoduché vnějškovosti. Naproti tomu ti, kteří se snaží tento sklon vysvětlit, dávají se cestou toho, co Comte nazval *materialismem*, čímž míní výklad vyššího pomocí nižšího. O někom se například řekne, že je sportovec, který má rád namáhavé výkony, a kromě toho, že žije na venkově a dává přednost sportům na čerstvém vzduchu. Pod touhu, která má být vysvětlena, se takto vkládají obecnější a méně rozlišené sklonny, které jsou vůči této touze v tom vztahu jako zoologické druhy k rodu. Nerozhodne-li se psychologická explikace ihned zastavit, začne buď vyzvedávat pouhé vztahy vzájemného působení nebo konstantní následnosti, anebo upadne do pouhého klasifikování. Petrův sklon ke kanoistice se pak vysvětluje tím, že se z něho učiní součást

celé rodiny sklonů ke sportům na čerstvém vzduchu, a tento soubor sklonů se pak uvede v souvislost se sklony ke sportu vůbec. Můžeme ostatně objevit ještě mnohem obecnější a co do obsahu značně chudší položky, jestliže zálibu ke sportu posuzujeme jako jeden aspekt lásky k riziku, jež se zase prezentuje jako specifikace základního sklonu ke hře. Je zřejmé, že tato tzv. explikativní klasifikace nemá větší cenu, ani nevzbuzuje víc zájmu než staré botanické třídění: obě tyto klasifikace mají společné to, že předpokládají bytí abstraktna, které existuje už před konkrétnem, jako by pud k hraní existoval ve své obecné podobě už předem, a pak se dodatečně pod vlivem okolností dále projevoval jako láska ke sportu, ta jako záliba v kanoistice a ta pak jako touha jezdit na loďce po určité řece, za určitých podmínek a v určitém ročním období. Jenomže žádná z těchto explikací nedokáže vysvětlit, jak při každé etapě dochází ke konkrétnímu obohacení příslušného abstraktního sklonu. Jak věřit tomu, že by mohla existovat touha jezdit na loďce, jež by byla *jen* touhou jezdit na loďce. Můžeme opravdu připustit, že se tato touha dá jednoduše redukovat na to, *čím je?* Nejbystřejší z moralistů ukázali jisté překonávání touhy touhou samou; Pascal postřehl v lovu, v míčové hře a v četných dalších zaměstnáních potřebu rozptýlení, tj. v činnosti, která může vypadat absurdně, redukuje-li ji jen na ni samu, nalézá transcendentní jí význam, který poukazuje k realitě člověka vůbec a na jeho situaci. Rovněž Stendhal, navzdory svému spojení s ideologií, i Proust, navzdory intelektualistickým a analytickým sklonům, ukázali, že láska a žárlivost se nedají redukovat na touhu vlastnit ženu, ale že *skrže* ženu usilují o to, aby se zmocnily celého světa: to je smysl stendhalovské „krystalizace“; právě z tohoto důvodu se láska, jak ji Stendhal líčí, jeví jako způsob bytí na světě, to jest jako základní vztah bytí pro sebe ke světu a k sobě (ipseita) skrže určitou ženu: žena je jen vodičem zapojeným do obvodu. Tyto analýzy možná nejsou zcela přesné, jsou pouze částečně pravdivé, přesto ale naznačují, že vedle čistě analytického popisu je zde ještě další metoda zkoumání. Stejně je tomu u úvah katolických romanopisců, kteří v tělesné lásce ihned spatřují její překonávání k Bohu, v Don Juanovi věčné neukojení a v hříchu „prázdnost po Bohu“. Nejde o hledání abstraktna za konkrétním; vzdech k Bohu je *neméně konkrétní* než nadšení pro určitou ženu. Jde naopak o to, nalézt pod dílčími a neúplnými aspekty subjektu pravou konkrétnost, jež může být pouze

celistvostí svého vzmachu k bytí, svým původním vztahem k sobě, ke světu a k druhým, a to v jednotě *vnitřních* vztahů a na základě určitého základního projektu. Tento vzdech může být pouze individuální a jedinečný; vůbec se tím nevzdalujeme od *osoby*, jak je tomu např. u Bourgeta, který při své analýze tvoří individuálně na základě sčítání obecných zásad a za potřebou psát – a psát *konkrétní* knihy – nachází jen obecnou potřebu jednání; my naopak odmítáme teorii tvárné hlíny i teorii svazku pudů a osobu odhalujeme v původním projektu, který ji konstituuje. Neredukovatelnost dosaženého výsledku se proto objeví v plné evidenci: ne proto, že tento výsledek je nejchudší a nejabstraktnější, ale z toho důvodu, že je nejbohatší; in- tuice zde bude uchopením individuální plnosti.

Otázku by bylo možné formulovat asi takto: připustíme-li, že osoba je totalita, pak se nesmíme oddávat naději, že ji složíme ze součtu anebo uspořádáním různých sklonů, které jsme v ní empirickou cestou odkryli. Tato totalita se projevuje celá v každém sklonu, avšak vždycky pod rozdílným úhlem, podobně jako spinozovská substance se celá vyjadřuje v každém svém atributu. Je-li tomu tak, pak v každém sklonu a v každém chování člověka musíme objevit význam, který je překonává. Konkrétně chronologicky vymezená a zvláštní žárlivost, kterou se určitý subjekt vůči určité ženě historizuje, *znamená* pro toho, kdo dokáže číst, celkový vztah ke světu, jímž se subjekt konstituuje jako on sám. Jinak řečeno: tento *empirický* postoj je sám sebou výrazem „volby inteligibilního charakteru“. Na tom není nic tajemného, je-li tomu tak; neexistuje však ani nějaká inteligibilní rovina, kterou bychom mohli pouze myslet; dokážeme uchopit a pojmově vyjádřit pouze rovinu empirické existence subjektu: jestliže empirický postoj *označuje* volbu inteligibilního charakteru, je tomu tak proto, že sám tento postoj *je* touto volbou. Zvláštním charakteristickým rysem inteligibilní volby je, že může existovat jen jako transcendentní význam každé konkrétní a empirické volby: tato volba není napřed uskutečněna někde v oblasti nevědomí nebo na noumenné rovině, aby se *potom* projevila jako určitý pozorovatelný postoj, a nemá ani *ontologickou* přednost před volbou empirickou, nýbrž je zásadně tím, co se musí vždycky ukázat na základě empirické volby jako sféra přesahující empirično a jako nekonečnost jejího překonávání. Pádnu-li na řece, nejsem ani tady, ani v jiném světě nic jiného než tento konkrétní projekt jízdy na člunu. Tento projekt sám

jakožto totalita mého bytí vyjadřuje mou původní volbu ve zvláštních okolnostech, není nic jiného než volba mne samého jako totality v těchto okolnostech. Je proto třeba zvláštní metody, která by si stanovila za cíl odhalit základní význam obsažený v projektu, význam, který nemůže být nic jiného než individuální tajemství konkrétního bytí ve světě. Pokusíme se proto raději odhalit základní projekt *srovnáním* různých empirických sklonů, a ne jen jejich prostým sečtením nebo novým uspořádáním: základní projekt je společný všem těmto sklonům a u všech se projevuje osoba ve své totalitě.

Existuje přirozeně nekonečné množství možných projektů, stejně jako existuje nekonečný počet možných lidí. Máme-li však připustit, že mezi nimi existují určité společné charakteristické znaky, které bychom chtěli zařadit do širších kategorií, je nejprve třeba provést individuální výzkumy u těchto případů, jejichž zkoumání je nejsnazší. U těchto šetření se budeme řídit následujícím principem: nezastavit se před ničím jiným než před evidentním neredukovatelným; nikdy tedy nesmíme mít za to, že jsme dosáhli původního projektu, pokud se projektovaný cíl nejeví jako *samo bytí* zkoumaného subjektu. Právě z toho důvodu se nemůžeme zastavit u rozlišení mezi „autentickým“ a „neautentickým projektem sebe sama“, jak je zavádí Heidegger. Tato klasifikace je navzdory svému autorovi nejen kontaminována etickým zřetelem, již samou terminologií, ale jejím základem je stanovisko subjektu vůči své vlastní smrti. Vzbuzuje-li však smrt úzkost a můžeme-li prchat před úzkostí anebo se do ní odhodlaně vrhnout, je banální tvrdit, že je tomu tak v důsledku našeho lpění na životě. Úzkost před smrtí, odhodlané rozhodnutí anebo útěk do neautentičnosti nelze proto považovat za základní projekty našeho bytí. Ty lze totiž naopak pochopit jedině na základě původního projektu *žít*, to jest na základě původní volby našeho bytí. V každém případě je proto nezbytné překonat výsledky heideggerovské hermeneutiky k ještě základnějšímu projektu. Musí jít o ten základní projekt, který již nepoukazuje k žádnému jinému projektu a musí být pochoopen sám sebou. Nemůže se tedy týkat ani smrti, ani života, ani žádného zvláštního rysu lidské situace: původní projekt určitého bytí pro sebe může *mířit jen k jeho bytí*; projekt být, nebo touha být či tendence být nemají totiž svůj původ v nějaké fyziologické rozlišení nebo v empirické kontingenci; projekt být se totiž neliší od bytí toho, čemu říkáme bytí pro sebe. Bytí pro sebe je to bytí, v jehož bytí

jde o bytí formou projektu být. *Bytí* pro sebe znamená dávat si na vědomí, čím jsem skrze určitou možnost, která má znak určité hodnoty. Možnost a hodnota patří k bytí pro sebe. Bytí pro sebe lze totiž ontologicky popsat jako *nedostatek bytí* a možnost přísluší bytí pro sebe jako to, *co mu chybí*, stejně tak, jako je hodnota spjata s bytím pro sebe jako celistvost *absentujícího* bytí. To, co jsme ve druhé části vyjádřili pomocí pojmu nedostatku, lze také vyjádřit jakožto svobodu. Bytí pro sebe volí, protože je chyběním, a svoboda spadá v jedno s chyběním, je konkrétním způsobem bytí absence bytí. Řekneme-li, že hodnota a možnost existují jako vnitřní meze určitého nedostatku bytí, jež může existovat jedině jako nedostatek bytí, má to stejný ontologický význam, jako když řekneme, že svoboda při svém vynoření určuje svou možnost, a tím vymezuje *svou* hodnotu. Dospějeme-li až k *projektu bytí*, narážíme tím na evidentní neredukovatelnost, za které už nelze sestupovat, neboť za bytí už nelze jít dále; mezi projektem bytí, možností a hodnotou na jedné straně a bytím na druhé straně není žádný rozdíl. Člověk ve svém základu je *touhou být* a existenci této touhy nelze zjistit žádnou empirickou indukci; vyplývá z apriorního popisu bytí, které má bytí pro sebe, neboť touha je chybění, a bytí pro sebe je to bytí, které je sobě samému svým vlastním nedostatkem bytí. Původní projekt, který se vyjadřuje každým naším empiricky konstatovatelným sklonem, je tedy *projektem bytí*; anebo lze také říci, že každý empirický sklon je původní projekt bytí v symbolickém vztahu výrazu a uspokojení, obdobně jako u Freuda vědomé pudy jsou ve vztahu ke komplexům a k původnímu libidu. Není tomu totiž tak, že by zde *napřed* byla touha být, která by se *potom* vyjadřovala *aposteriorními* touhami. Tato touha být není nic mimo symbolický výraz, který nachází v konkrétních touhách. Není zde *napřed* touha být a *potom* nesčetné jednotlivé city; touha být existuje a projevuje se jedině v žárlivosti a skrze ni, v lakotě, zálibě v umění, ve zbabělosti, v odvaze, v nesčetných kontinencích a empirických projevech, které způsobují, že lidská realita se nám *jeví* vždycky jen jakožto *projevaná* určitým konkrétním člověkem, konkrétní jednotlivou osobou.

Pokud jde o bytí, které je předmětem této touhy, víme už *a priori*, čím je. Bytí pro sebe je to bytí, které je samo sobě svým vlastním nedostatkem bytí. To, čeho se bytí pro sebe nedostává, je bytí v sobě. Bytí pro sebe se vynořuje jako nicování bytí v sobě a toto nicování se

definuje jako projekt, jako roz-vrhování k bytí v sobě: mezi znicováním a projektovaným bytím v sobě je bytí pro sebe nicotou. Cílem nicování, jímž jsem, je tedy bytí v sobě. Lidská realita je touhou být bytím v sobě. Ono bytí v sobě, po němž touží, ale nemůže být čistě kontingentní a absurdní bytí v sobě, na něž neustále naráží a jež ničuje. Nicování, jak již víme, je něco jako vzpoura bytí v sobě, jež se nicuje, proti své kontingenci. Řekneme-li, že bytí pro sebe existuje svou fakticitu, jak o tom byla řeč v kapitole zabývající se tělem, je to totéž, jako když řekneme, že nicování je marným úsilím jistého bytí založit své vlastní bytí a že odstup toho, co zakládá, způsobuje onu nepatrnou trhlinu, kterou nicota vstupuje do bytí. Předmětem touhy bytí pro sebe je tedy to bytí v sobě, jež by samo sobě bylo vlastním základem, tj. jež by se vztahovalo ke své fakticitě tak, jako se bytí pro sebe vztahuje ke svým motivacím. Bytí pro sebe, které je negací bytí v sobě, nemůže totiž toužit po jednoduchém návratu k bytí v sobě. Tady – stejně jako u Hegela – nás negace negace nemůže přivést zpátky k východisku. Právě naopak: bytí pro sebe chce z bytí v sobě detotalizovanou totalitu. „Bytí v sobě nicované v bytí pro sebe“; jinak řečeno, bytí pro sebe projektuje *být bytím pro sebe*, bytím, které by bylo tím, čím je; jakožto bytí, které je tím, čím není, a které není tím, čím je, projektuje bytí pro sebe být tím, čím jest; tedy jakožto vědomí chce mít neproniknutelnost a nekonečnou hutnost bytí v sobě; jakožto nicování bytí v sobě a ustavičné unikání před kontingencí a fakticitou chce být svým vlastním základem. Proto je možnost projektována jako to, co bytí pro sebe chybí, aby se stalo „v sobě pro sebe“. Základní hodnotou, která vládne tomuto projektu, je právě toto „v sobě pro sebe“, to jest, vládne mu ideál vědomí, které by bylo základem svého vlastního bytí v sobě čistým vědomím sebe sama. Tento ideál můžeme nazvat bohem. Základní projekt lidské reality pochopíme tedy nejlépe, když řekneme, že člověk je bytí, jehož projektem je stát se bohem. Ať už jsou potom mýty a rituály konkrétních náboženství jakékoli, bůh je nejprve „v srdci“ člověka jako to, co jej ukazuje a definuje v jeho nejzazším a základním projektu. Má-li člověk určité předontologické chápání bytí boha, nemá je od velkolepé přírodní scenérie ani mocí společnosti: bůh jako nejvyšší hodnota a nejzazší cíl transcendence představuje setrvalou mez, pomocí níž si člověk dává na vědomí, čím je. Být člově-

kem znamená usilovat o to, stát se bohem; člověk ve svém nejhlubším základě je touha být bohem.

Lze ovšem namítnout: je-li člověk od samého začátku puzen k bohu jako ke své limitě, nemůže-li zvolit nic jiného než být bohem, čím potom může být jeho svoboda? Vždyť svoboda není nic jiného než volba, která si vytváří své vlastní možnosti, zatímco teď se zdá, že původní projekt být bohem, který „definuje“ člověka, se značně blíží lidské přirozenosti nebo lidské podstatě. Na tuto námitku lze odpovědět takto: jakkoli je *smysl* touhy nakonec projekt stát se bohem, tato touha sama není tímto smyslem nikdy *konstituována*, tato touha naopak vždycky představuje *konkrétní vynalézání* cílů, tyto cíle jsou sledovány na základě konkrétní empirické situace; samo sledování těchto cílů ustavuje prostředí jakožto *situaci*. Touha být se vždycky realizuje jako touha po určitém způsobu bytí. A tato touha po určitém způsobu bytí se zase projevuje jako *smysl* nesčetného množství konkrétních tužeb, které tvoří osnovu našeho vědomého života. Máme zde co činit s velmi složitými symbolickými útvary, u nichž lze rozlišit přinejmenším tři stupně. V empirické touze mohou rozpoznat symbolizaci základní a konkrétní touhy, jež je *osobou* a reprezentuje rozhodnutí o způsobu, jakým v jejím bytí půjde o toto její bytí samo; tato základní touha vyjadřuje konkrétně a ve světě, ve specifické situaci, v níž se osoba nalézá, abstraktní a signifikantní strukturu, jež je touhou být vůbec, kterou je třeba považovat za *lidskou realitu osobně*; z ní vychází společenství s druhými a na jejím základě můžeme tvrdit, že existuje pravda člověka, a nejen pravda nesouměřitelných individualit. Absolutní konkrece a úplnost, existence jakožto celistvost patří ke svobodné a základní touze, tedy k *osobě*. Empirická touha je jen její symbolizací. Poukazuje k této totalitě a čerpá z ní svůj *smysl*, ale zůstává přitom dílčí a redukovatelná, neboť je touhou, kterou nelze chápat jen z ní samé. Na druhé straně je touha být ve své abstraktní čistotě pravdou konkrétní základní touhy, ale neexistuje jakožto realita. Základní projekt, osoba, svobodná realizace lidské *pravdy* je všude, ve všech touhách (s výjimkou omezení, o kterých jsme se zmínili v předchozí kapitole, kdy jsme např. mluvili o „lhostejnosti“); tento základní projekt postihneme jedině skrze touhy; stejně jako nemůžeme uchopit prostor jinak než pomocí těles, která ho informují, protože prostor je zvláštní realitou, a ne pojmem; jinak lze také říci, že základní projekt je jako

Husserlův *předmět*, který se dává jen skrze své *Abschattungen*, aniž je některým z nich cele. Na základě těchto zjištění pak chápeme, že abstraktní a ontologická struktura „touhy být“ v žádném případě není překážkou svobody, přestože je základní a lidskou strukturou osoby. Již jsme totiž ukázali v předchozí kapitole, že svobodu lze ztotožnit s nicováním: jediné bytí, o němž lze říci, že je svobodné, je bytí, které nicuje své bytí. Ostatně už víme, že nicování je *chybění bytí* a že tomu ani nemůže být jinak. Svoboda je právě bytí, které si dává být chyběním bytí. Protože je ale – jak jsme rovněž již ukázali – touha totožná s chyběním bytí, svoboda se může vynořit jen jako bytí, které si dává být touhou po bytí, to jest, jako projekt bytí pro sebe, být „v sobě pro sebe“. Dospěli jsme tak k abstraktní struktuře, kterou nelze v žádném případě považovat za přirozenost nebo za podstatu svobody, protože svoboda je existence a existence v ní předchází esenci; svoboda je bezprostředně konkrétní vynořování a v ničem se neliší od své volby, to jest, neliší se od *osoby*. Tuto strukturu pak můžeme nazvat pravdou svobody, a to znamená, že je lidským významem svobody.

Lidská pravda osoby musí být odhalena, jak jsme se o to již snažili, pomocí ontologické fenomenologie, zatímco nomenklatura empirických tužeb je předmětem výzkumů ve vlastním smyslu psychologických: pozorování, indukce a podle potřeby i zkušenost mohou napomáhat k vypracování tohoto soupisu a filosofovi naznačit uchopitelné vztahy mezi různými touhami a způsoby chování, osvětlit některé konkrétní vazby mezi experimentálně definovanými „situacemi“ a subjektem zkušenosti (příčemž je třeba zdůraznit, že uvedené experimentální situace vznikají v podstatě jen v důsledku omezení, která byla učiněna ve jménu positivity základní situace subjektu ve světě). Ke zjištění a klasifikaci základních tužeb neboli *osob* však žádná z těchto dvou metod nestačí. Nemůže být ani řeči o tom, že by bylo možné *a priori* a ontologicky určit, co se objeví v nepředvídatelnosti svobodného činu. Omezíme se proto jen na velmi stručné naznačení tohoto zkoumání a jeho možných perspektiv: co lidské realitě vůbec přísluší, že lze člověka podrobit podobnému zkoumání, nebo jinak řečeno, že tyto výsledky může zjistit ontologie. Je však třeba říci, že zkoumání samo a jeho výsledky jsou v zásadě zcela mimo možnosti ontologie.

Pouhý empirický popis nám však na druhé straně může poskytnout jen nomenklaturu a vést nás k pseudo-neredukovatelnou (touha psát, plavat, záliba v riziku, žárlivost apod.). Nestačí totiž vypracovat seznam způsobů chování, sklonů apod., nýbrž je třeba je také dešifrovat, tj. je třeba, abychom je dokázali *vyšetřovat*. Toto zkoumání je třeba provádět jen na základě pravidel specifické metody. Tuto metodu nazýváme existenciální psychoanalýzou.

Principem této psychoanalýzy je, že člověk je totalitou a ne kolekcí; tedy se vyjadřuje celý i v tom nejbezvýznamnějším a nejpovrchnějším gestu, pohybu či jiném způsobu chování – jinak řečeno, každá záliba, podivnost a každý lidský čin *vyjevuje* člověka.

Cílem psychoanalýzy je *dešifrovat* empirická chování člověka, osvětlit a pojmově uchopit, co tato chování vyjevují o člověku.

Její *východiskem* je *zkušenost*; jejím opěrným bodem je předontologické a základní porozumění lidské osoby, které je člověku vlastní. Převážná většina lidí přehlídí náznaky obsažené v určitém gestu, slovu nebo mimice, a může se mýlit, pokud jde o smysl odhalení, která přinášejí, a přesto má každá lidská osoba už *a priori* smysl toho, co tyto projevy odhalují, takže každý je může dešifrovat, pokud je mu přitom poskytnuta pomoc a určité vedení. Stejně jako všude jinde se ani zde s pravdou nesetkáváme nahodile, neboť nepatří do oblasti, v níž ji musíme hledat, aniž jsme o ní předtím měli nějaké tušení, jako když hledáme např. pramen Nilu nebo Nigeru. Pravda patří *a priori* k lidskému porozumění a hlavní práce spočívá v hermeneutice, to jest v dešifrování, uchopování a pojmovém vyjádření.

Metoda existenciální psychoanalýzy je srovnávací: protože každé lidské chování svým způsobem symbolizuje základní volbu, kterou je třeba osvětlit, a poněvadž každé toto chování zakrývá současně tuto volbu svými nahodilými znaky a pod dějmnou aktualitou, můžeme odhalit jednotné myšlenky, které různá chování vyjadřují různě tím, že je srovnáme. První nástin metody podala psychoanalýza Freudova a jeho žáků. Proto zde musíme alespoň ve stručnosti uvést, v čem existenciální psychoanalýza ovlivnila Freudova psychoanalýza a v čem se obě radikálně liší.

Jedna i druhá mají za to, že projevy „psychického života, jež tvoří *osobu*“, se vztahují k základním strukturám osoby tak, jako se symbolizace vztahují k symbolu. Jedna i druhá tvrdí, že neexistují nějaké původní danosti – zděděné sklony, charakter apod. Před pů-

vodním vynořením lidské svobody není pro existenciální psychoanalýzu nic; empirická psychoanalýza tvrdí, že původní afektivita individua *před* jeho dějinami je nepopsaný papír. Libido není ničím vně svých konkrétních fixací, je to jen stálá možnost zachytit se jakkoli na čemkoli. Jedna i druhá pokládají lidské bytí za nepřetržitou historizaci a snaží se spíš odkrýt smysl, orientaci a zvraty těchto dějin, než hledat statická a neměnná fakta. Člověk je podle obou ve světě, a nelze se proto tázat po tom, co člověk je, aniž bereme zřetel především na jeho *situaci*. Psychoanalytická zkoumání se snaží rekonstruovat život pacienta od okamžiku zrození až po léčení a používají všech objektivních dokumentů: dopisů, svědectví, „intimních“ deníků, „sociálních“ informací všeho druhu atd. Cílem této rekonstrukce není čistě psychická událost, nýbrž určitá dvojice: klíčová událost v dětství a psychická krystalizace kolem této události. I tady jde o *situaci*. Každý „historický“ fakt se z tohoto hlediska považuje za *faktor* psychického vývoje i za jeho *symbol*. Neboť sám o sobě není ničím a jeho působení závisí na způsobu, jak je uchopen, přičemž tento způsob symbolicky vyjadřuje vnitřní dispozici konkrétního individua.

Empirická i existenciální psychoanalýza vyhledávají základní postoj v *situaci*, který však nelze vyjádřit jednoduchými a logickými definicemi, protože tento postoj je starší než logika a jeho rekonstrukce se řídí pravidly specifických syntéz. Empirická psychoanalýza se snaží vymezit *komplex*, jehož jméno samo naznačuje polyvalenci všech k němu se vztahujících významů. Existenciální psychoanalýza se zase snaží určit *prvotní volbu*, která se odehrává vůči světu a která jakožto volba určitého postavení ve světě je absolutní stejně jako komplex; proto je nelze zkoumat v souladu s logikou; stejně jako komplex i ona předchází logice a právě ona také *volí* postoj, který osoba zaujme k logice a principům. Prvotní volba shrnuje v předlogické syntéze existujícího v celé jeho totalitě, takže v tomto smyslu je vztažným ohniskem nekonečného množství polyvalentních významů.

Ani jedna z uvedených psychoanalýz se nedomnívá, že subjekt má privilegované postavení, aby mohl provádět tato šetření o sobě. Obě chtějí být přísně objektivní metodou a údaje reflexe pokládají za doklady stejně jako svědectví podávaná druhým. Subjekt sice *může* sám na sobě provést psychoanalytické zkoumání, ale pak se musí

vzdát všech výhod svého zvláštního postavení a dotazovat se přesně tak, jako by šlo o druhého. Empirická psychoanalýza totiž vychází z postulátu existence nevědomého psychismu, který se zásadně vymyká bezprostřednímu poznání ze strany subjektu. Existenciální psychoanalýza oproti tomu předpokládá nevědomí odmítá: psychický fakt má pro ni stejný rozsah jako vědomí. *Žije-li* však subjekt svůj základní projekt plně a jako takový a je-li si ho absolutně vědom, neznamená to ještě, že by tento projekt musel také *znát*; vzpomeňme jen, kolik úsilí jsme věnovali v úvodní kapitole na to, abychom rozlišili vědomí a poznání. Viděli jsme sice, že reflexi lze považovat za kvazipoznání, avšak to, co reflexe v každém okamžiku uchopuje, není čistý projekt bytí pro sebe, jak je symbolicky vyjádřen – a mnohdy i více způsoby najednou – konkrétním chováním, na které se reflexe zaměřuje, nýbrž je to toto konkrétní chování samo, to jest zcela specifická a určitá touha vpjatá do husté sítě svých charakteristických souvislostí. Reflexe uchopuje současně symbol i symbolizaci; je cele konstituována předontologickým porozuměním základnímu projektu neboli, jinak řečeno, pokud reflexe je *také* non-thetickým vědomím sebe jakožto reflexe, *jest* tímto projektem stejně jako nereflexivní vědomí. To ale neznamená, že má k dispozici prostředky a techniky nezbytné k tomu, aby vyčlenila onu symbolizovanou volbu, uchopila ji pomocí pojmů a plně ji jakožto volbu osvětlila. Je prostoupena světlem, aniž je schopna vyjádřit to, co je tímto světlem osvětlováno. Není to však nějaká neřešitelná hádanka, jak se domnívají freudisté: všechno je zde, je v plném světle, reflexe ke všemu dosahuje a všechno uchopuje. „Mystériem v jasném světle“ však spočívá v tom, že toto slastné prožívání nemá prostředky, které běžně dovolují *analyzovat* a *pojmově* uchopovat. Reflexe se zmocňuje všeho najednou bez stínu, bez odstínů a beze vztahů velikosti ne proto, že tyto stíny, odstíny a veličiny někde existují, ale jsou jí skryté, nýbrž proto, že mohou existovat jen *pro* poznání a *jeho prostřednictvím*, tedy mohou být konstatovány zcela jiným lidským postojem. Reflexe proto nemůže být základem existenciální psychoanalýzy, pouze jí dodává syrový materiál, vůči němuž má psychoanalytik zaujmout objektivní postoj. Může proto *poznávat* jen to, čemu již *porozuměl*. Znamená to, že komplexy vyzdvížené z nevědomých hloubek stejně jako projekty odkryté existenciální psychoanalýzou budou chápány z *hlediska druhého*. A *objekt* takto odhalený

bude učleněn v souladu se strukturami transcendované transcendence, to jest, jeho bytí bude *bytí pro druhého*, i když jinak jsou psychoanalytik a subjekt psychoanalýzy jediná osoba. Těmto metodám zkoumání však neustále uniká projekt, jak je sám pro sebe, tedy komplex ve svém vlastním bytí. Tento projekt pro sebe může být totiž pouze *prožíván*; existence pro sebe je neslučitelná s existencí objektivní. Přesto však má předmět psychoanalýzy *realitu bytí*; jeho poznání subjektem může kromě toho přispět k *osvětlování* reflexe a reflexe se pak může stát prožíváním, jež má formu kvazi-vědění.

V tomto bodě podobnosti mezi empirickou a existenciální psychoanalýzou končí. Obě se liší tam, kde empirická psychoanalýza rozhodla o tom, co je pro ni neredukovatelné, a nesnaží se o to, aby se projevilo v evidentním názoru. Libido anebo vůle k moci tvoří psychobiologické residuum, které není samo sobě jasné a které se nám nejeví tak, jako *by mělo být* neredukovatelnou hranicí zkoumání. Nakonec je to zkušenost, jež konstatuje, že základem komplexů je toto libido anebo tato vůle k moci; tyto výsledky empirického zkoumání jsou ovšem zcela kontingentní a nepřesvědčivé; nic nám nebrání představit si *a priori* onu „lidskou realitu“, jež by nevyjadřovala sebe skrze vůli k moci a pro kterou by libido nebylo původním a nerozlišitelným projektem. Naopak volba, k níž míří existenciální psychoanalýza, vysvětluje – právě proto, že je to volba – svou původní kontingenci, neboť kontingence volby je rubem její svobody. Je-li základem volby *absence bytí*, jež se chápe jako základní charakter bytí, je legitimována *jakožto volba* a vím, že dále již nelze postupovat. Každý výsledek je proto naprosto kontingentní a zároveň legitimně neredukovatelný. A vždy také bude *singulární*, a to jinak řečeno znamená, že jako poslední cíl zkoumání a základ všech chování nikdy neuchopíme nějaký abstraktní a všeobecný moment, například libido, který by se lišil a konkretizoval v komplexech a posléze i v konkrétních chováních působením vnějších faktů a dějin daného subjektu, nýbrž dospíváme k volbě, která je stále jedinečná a která je od počátku absolutně konkrétní; jednotlivá chování mohou tuto volbu vyjadřovat anebo ji *zvláštně* manifestovat, ale nemohou ji už více konkretizovat. Tato volba je totiž *bytím* veškeré lidské reality, takže je jedno a totéž, řekneme-li, že toto konkrétní chování *jest* onou původní volbou anebo že vyjadřuje onu původní volbu této lidské reality, protože pro lidskou realitu není rozdíl mezi „existovat“ a „volit

sebe sama“. Existenciální psychoanalýze nemusí proto od základního „komplexu“, který je volbou bytí, postupovat až k abstrakci, jakou je libido, jež by tento komplex vysvětlovalo. Komplex je nejzazší volbou, je volbou bytí, a tak *se utváří*. Kdykoli se proto odhalí, jeví se jako zjevně neredukovatelný. Z toho pak nutně plyne, že libido a vůle k moci nepatří do existenciální psychoanalýzy ani jako obecné momenty společné všem lidem, ani jako cosi neredukovatelného. Šetřením můžeme nanejvýš konstatovat, že jakožto konkrétní celky vyjadřují u konkrétních subjektů základní volbu, kterou však nelze redukovat ani na jedno, ani na druhé. Viděli jsme totiž, že touha a sexualita vyjadřují obecně původní úsilí bytí pro sebe zmocnit se svého bytí odcizeného druhým. Vůle k moci rovněž původně předpokládá bytí pro druhé, pochopení druhého a volbu, kterou chce spasit sebe sama prostřednictvím druhého. Základ tohoto postoje musí být zakotven v primární volbě, která umožňuje pochopit radikální identifikaci bytí v sobě pro sebe s bytím pro druhého.

Skutečnost, že posledním momentem existenciálního zkoumání má být právě *volba*, charakterizuje mnohem lépe metodu i hlavní rysy té psychoanalýzy, kterou jsme zde právě popsali: je zjevné, že odmítá předpoklad mechanického působení na zkoumaný subjekt. Prostředí může působit na subjekt, jen když je subjektem pochopeno, to jest proměněno v situaci. Každý objektivní popis tohoto prostředí je zbytečný. Prostředí jakožto situace poukazuje od samého počátku k bytí pro sebe, které volí, stejně jako bytí pro sebe poukazuje zase k prostředí svým bytím ve světě. Odmítáme-li všechny druhy mechanické příčinnosti, odmítáme i všechny *obecné* interpretace symbolismu. Naším cílem nemůže být zjišťování empirických zákonů následnosti, a proto ani nemůžeme vypracovat nějakou universální symboliku. Psychoanalytik musí pokaždé *nově* vynalézat specifickou symboliku ve vztahu ke konkrétnímu případu, který zkoumá. Je-li bytí totalitou, není zřejmé, jak by zde mohly existovat nějaké elementární vztahy symbolizace (lejno = zlato, šicí polštářek = prs atd.), které by podržovaly konstantní význam v každém případě, to jest, které by se neměnily při přechodu od jednoho významového celku k druhému. Psychoanalytik nesmí ostatně nikdy zapomenout, že volba je živá a může být zkoumaným subjektem kdykoli *odvolána*. V předchozí kapitole jsme již ukázali význam *okamžiku*, který představuje prudké zvraty orientace a zaujmutí nového postoje vůči

neměnné minulosti. Musíme být proto stále připraveni na to, že symboly mění svůj význam a že je třeba opustit dosud užívanou symboliku. Existenciální psychoanalýza musí být proto velmi pružná a přizpůsobovat se sebemenším změnám, které lze u subjektu pozorovat: je totiž nezbytné pochopit *individuálně*, a často dokonce i to, co se objevuje v okamžiku. Osvědčila-li se konkrétní metoda u konkrétního subjektu, neznamená to, že by se dala použít i při zkoumání jiného subjektu anebo při výzkumu téhož subjektu, ale v pozdější době.

Cílem zkoumání není odhalit *stav*, nýbrž *volbu*, a proto si musí toto zkoumání v každém okamžiku připomínat, že jeho předmětem není nějaká danost pohroužená v temnotách nevědomí, nýbrž svobodné a vědomé určení, které samo není obsahem vědomí, nýbrž s tímto vědomím splývá. Empirická psychoanalýza, jejíž metody jsou mnohem lepší než její principy, dochází často na samý práh existenciálních objevů, avšak na této cestě se pokaždé zastaví. Blíží-li se k základní volbě, odpor subjektu se rázem hroučí a subjekt náhle *poznává* svůj obraz, který mu předkládáme, jako by se viděl v zrcadle. Pro psychoanalytika je velmi cenné toto bezděčné svědectví zkoumaného subjektu: vidí, že se blíží svému cíli, a může proto od šetření v užším smyslu přejít k léčbě. Ani v jeho principech, ani ve výchozích postulátech však není nic, co by mu dovolilo pochopit a využít toto svědectví. Co by ho k tomu také mohlo opravňovat? Je-li komplex opravdu nevědomý, totiž, odděluje-li znak od jeho významu určitá přehrada, jak by ho mohl zkoumaný subjekt *rozpoznat*? A může se nevědomý komplex poznávat sám? Nechybí mu však potřebné *rozumění*? Kdybychom mu měli přiznat schopnost rozumět znakům, nebylo by třeba z něho učinit vědomé nevědomí? Znamená snad porozumění něco jiného než vědomí, že jsme pochopili? Nebo naopak řekneme, že je to zkoumaný subjekt jakožto vědomí, který poznává nabízený obraz? Jak by ho však mohlo srovnat se svou opravdovou afekcí, která ho podráždila, když tato afekce je mimo dosah jeho vědomí a nikdy ji nepoznali? Nanejvýš bychom se mohli domnívat, že psychoanalytické vysvětlení jeho případu je *pravděpodobnou* hypotézou, která svou pravděpodobnost odvozuje od určitého počtu chování, jež vysvětluje. Vůči této interpretaci je tedy v postavení třetího, totiž samého psychoanalytika, a nemá proto privilegované postavení. A *věřeli* v pravděpodobnost psychoanalytické hypotézy, může tato pouhá víra, jež zůstává v mezích jeho vě-

domí, způsobit pád všech přehrad, které zahrazovaly cestu všem nevědomým pudům a tendencím? Psychoanalytik má jen velmi nejasnou představu o náhlém splnutí toho, co je vědomé, s vědomím. Jenomže se zbavil všech prostředků, jak pozitivně chápat toto splnutí.

Osvícení subjektu je ale nesporný fakt. Je zde nepochybně nazřejší provázené evidencí. Vyšetřovaný subjekt, vedený psychoanalytikem, dělá mnohem víc a něco lepšího, než že jen souhlasí s určitou hypotézou: dotýká se něčeho a vidí, co to je. To ale můžeme pochopit opravdu jen tak, že subjekt nikdy nepřestal mít vědomost o svých hlubokých tendencích, nebo ještě lépe: že tyto tendence se vůbec neliší od jeho vědomí samého. V tom případě, jak jsme již viděli, je třeba říci, že psychoanalytický výklad nevede k tomu, že subjekt *si uvědomí*, čím je, nýbrž, že *pozná*, čím je. Právě existenciální psychoanalýza však považuje za rozhodující konečné nazření.

Srovnání empirické a existenciální psychoanalýzy nám dovoluje lépe pochopit, jaká musí být existenciální psychoanalýza, má-li existovat. Je metodou, jež má přísně objektivně vyjevit subjektivní *volbu*, skrze kterou si každý člověk dává být člověkem, tj. dává si na vědomí, čím jest. Hledá *volbu bytí* a zároveň i samo *bytí*, a proto musí jednotlivá chování redukovat na základní vztahy, které se netýkají sexuality anebo vůle k moci, nýbrž na vztahy bytí, které se vyjadřují různým chováním. Od počátku je tedy vedena porozuměním bytí a nedává si jiný cíl, než nalézt bytí a způsob bytí tohoto bytí vzhledem k bytí. Nesmí se zastavit, dokud nedosáhne tohoto cíle. Užívá porozumění bytí, jímž se vyznačuje vyšetřovatel, neboť je sám lidskou realitou; a poněvadž existenciální psychoanalýza se snaží vymanit bytí z jeho symbolických projevů, musí na základě srovnávacího studia pro různé chování pokaždé nalézat novou symboliku, která dovolí dešifrovat chování. Měřítkem úspěchu bude pro ni množství faktů, které její hypotéza umožňuje vysvětlit a sjednotit společným jmenovatelem; ale stejně tak i bezprostřední nazření neredukovatelnosti dosaženého momentu. K tomuto kritériu přistupuje všude tam, kde je to možné, rozhodující svědectví zkoumaného subjektu. Takto dosažené výsledky – nejzazší cíle, které si vytkl člověk – pak mohou být předmětem klasifikace a na základě srovnání těchto výsledků budeme moci začít obecně uvažovat o lidské realitě jakožto empirické volbě svých vlastních cílů. Chování, které tato

psychoanalýza zkoumá, jsou nejen sny, přehmaty, posedlosti a neurozy, nýbrž zejména myšlenky v bdělém stavu, úspěšné činy, životní styl apod. Tato psychoanalýza ještě nenašla svého Freuda; nanejvýš ji lze vytušit na základě jistých zdařilých biografii. Rozborem Flauberta a Dostojevského, o něž se pokusíme na jiném místě, chceme sami podat její příklady. Nezáleží nám však na tom, jestli neexistuje; důležité je, že je možná.

II

Dělat a mít: vlastnění

Poznatky, jež ontologie může získat o chování a o touze, se musí stát principy existenciální psychoanalýzy. Chceme tím říci, že sice neexistují abstraktní a všem lidem společné touhy před jakoukoli specifikací, avšak že konkrétní touhy mají struktury, jež spadají do sféry ontologie, neboť každá touha – ať už se týká jídla, spánku nebo tvorby uměleckého díla – vyjadřuje celou lidskou realitu. Jinde jsme již ukázali,⁷⁶ že poznání člověka musí být celistvé; empirické a dílčí poznatky jsou na této půdě zbavené významu. Dokončíme tedy svůj úkol, použijeme-li dosud zjištěných poznatků k položení základů existenciální psychoanalýzy. Právě tady se totiž musí zastavit ontologie; její poslední nálezy jsou prvními principy psychoanalýzy. Od této meze je třeba mít jinou metodu, protože předmět je jiný. Co nám tedy říká ontologie, když se zabývá touhou, považujeme-li touhu za bytí lidské reality?

Touha je nedostatkem bytí, jak už jsme viděli. *Mítí* proto *přímo* k bytí, jehož se jí nedostává. Toto bytí, jak již víme, není nic jiného než „bytí v sobě – pro sebe“, tedy vědomí, jež se stalo substancí, čili substance, jež se stala příčinou sebe sama, Člověk–Bůh. Bytí lidské reality není původně substancí, nýbrž prožívaným vztahem: krajními momenty tohoto vztahu je původní bytí v sobě ztuhlé ve své kontingenci a fakticitě, jehož bytostným charakterickým rysem, že *jest*, že *existuje*, a na druhé straně bytí „v sobě – pro sebe“ neboli hodnota,

⁷⁶ H. Caul, *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions*, Paris 1939.

kteřá jest jako kontingentní ideál bytí v sobě a charakterizuje se jako to, co je mimo každou kontingenci a existenci. Člověk není ani jedno, ani druhé z těchto bytí, protože o něm nelze říci, že *jest*: je tím, čím není, a není, čím je; je nicováním kontingentního bytí v sobě, přičemž ono bytí sebou tohoto nicování je jeho unikání k tomu bytí v sobě, jež je příčinou sebe sama. Lidská realita je čistou snahou stát se Bohem, aniž je zde konkrétní substrát tohoto usilování, aniž je zde *nic*, které usiluje. Touha vyjadřuje tuto snahu.

Touha však není definována pouze svým vztahem k tomu bytí v sobě, které je příčinou sebe. Je rovněž ve vztahu k syrovému a konkrétnímu existujícímu, které běžně nazýváme předmětem touhy. Tímto předmětem může být kousek chleba, auto, žena, nebo objekt ještě sice nerealizovaný, přesto však definovaný, jak tomu je, když umělec touží vytvořit umělecké dílo. Touha samou svou strukturou vyjadřuje vztah člověka k jednomu či několika předmětům ve světě, je jedním z aspektů bytí ve světě. Na první pohled se může zdát, že tento vztah není svým typem jedinečný. Mluvíme-li o „touze po určité věci“, jde o zkratku. Ve skutečnosti by se dalo uvést tisíce příkladů svědčících o tom, že toužíme po tom, abychom určitý předmět *vlastnili*, abychom něco *dělali*, nebo abychom někým *byli*. Toužím-li po tomto obraze, znamená to, že ho toužím koupit, abych se stal jeho vlastníkem. Toužím-li napsat knihu, projít se, znamená to, že toužím *udělat* tuto knihu nebo *podniknout* tuto procházku. Upravuji se, protože chci *být* hezký, učím se, abych *byl* učený atd. Takto se nám hned ukazují tři velké kategorie konkrétní lidské existence v původním vztahu: *dělat*, *mít* a *být*.

Není těžké postihnout, že touha něco dělat není neredukovatelná. Vyrábíme předmět, abychom byli v určitém vztahu k němu. Tento nový vztah může být bezprostředně redukovatelný na „vlastnit“. Vyřezávám například hůl z větve stromu („dělám“ si hůl z větve), abych *měl* tuto hůl. „Konání“ se redukuje na prostředek vlastnění. To je nejčastější případ. Může se však stát i to, že moje činnost se ihned nejeví jako redukovatelná. Může se zdát bezdůvodnou, jak tomu bývá u vědeckého výzkumu, sportu nebo estetické tvorby. *Dělání* však není ani v těchto různých případech neredukovatelné. Vytvářím-li obraz, drama nebo melodii, pak proto, abych byl u původu určité konkrétní existence. A tato existence mě zajímá, jen když mi pouto tvorby, jež jsem utvořil mezi ní a sebou, dává právo vlastnic-

tví. Nestačí, aby obraz, jehož ideu jsem pojal, existoval; je třeba, aby existoval *mou zásluhou*. Ideální by v jistém smyslu pochopitelně bylo, kdybych udržoval obraz v bytí formou kontinuální kreace, takže by byl *mým* jako neustále obnovovaná emanace. V jiném smyslu se ale musí radikálně lišit ode mne samého, aby byl *mým*, ne však *mnou*: zde by obdobně jako v kartesiánské teorii substancí hrozilo, že bytí obrazu by pohltilo mé bytí, neboť by mu chyběla nezávislost a objektivita; a rovněž je třeba, aby obraz existoval v *sobě*, tj. aby *sám od sebe* nepřetržitě obnovoval svou existenci. Moje dílo se mi v důsledku toho jeví jako kontinuální kreace ztuhlá do bytí v *sobě*; bez ustání na *sobě* nese mou „značku“, to jest, je navěky „mou“ myšlenkou. Každé umělecké dílo je myšlenkou, „ideou“; jeho charakteristické rysy jsou čistě duchovní povahy, protože není ničím jiným než nositelem významu. Tento význam a tato myšlenka, jež je v jistém smyslu nepřetržitě v činu, jako bych ji setrvale vytvářel, jako by ji určitý duch neustále koncipoval – duch, který by byl *mým* duchem –, se však sama uchovává v bytí jako myšlenka a neustává být v činu, ani když ji aktuálně „nemyslím“. Jsem s ní v dvojím vztahu vědomí, které ji *pojímá*, a vědomí, jež se s ní *setkává*. Tento dvojí vztah vyjadřuji, říkám-li, že je to *moje* myšlenka. Smysl tohoto vztahu však nahlédneme, až když upřesníme význam kategorie „mít“. Svě dílo *tvorím* tedy proto, abych uchoval tento dvojí vztah k syntéze přivlastnění. Mírím totiž k syntéze já a ne-já (intimita, průzračnost myšlenky; neprůhlednost, nerozlišenost bytí v *sobě*) a právě z ní vzejde dílo, jež bude *mým* vlastnictvím. V tomto smyslu si nepřivlastňuji jen umělecká díla v užším smyslu, protože i tato hůl, kterou jsem si vyřezal z větve, mi bude patřit ve dvojím smyslu: zejména jako užitkový předmět, který je mi dispozici a který je v mém držení jako mé šaty nebo mé knihy, a za druhé jako mé dílo. Ti, kdo se raději obklopují běžnými předměty, jež sami vyrobili, rafinují přivlastňování. V jediném předmětu a v jediném synkretismu spojují v jedno přivlastňování užíváním a přivlastňování tvořením. Jednotu téhož projektu poznáváme počínaje uměleckou kreací a konče cigaretou, jež je „lepší, když si ji sami ubalíme“. A setkáme se s tímto projektem v souvislosti se zvláštním druhem vlastnictví, jež je jakoby jeho degradací a jež nazýváme *přepychem*, neboť přepych neoznačuje kvalitu předmětu, jež vlastníme, nýbrž kvalitu vlastnění.

A konečně – jak jsme již ukázali v úvodním slově k této části – *poznávání* je také forma přivlastňování. I vědecký výzkum je snaha o přivlastnění. Odhalená pravda je stejně jako umělecké dílo *mým* poznatkem; je to noema určité myšlenky, jež je odhalena, jen když formuluji svou myšlenku, a proto se jeví, jako bych ji já sám nějak udržoval v existenci. Určitá tvář světa se odhaluje skrze mne a odhaluje se právě mně. V tomto smyslu jsem tvůrcem i vlastníkem. Ne proto, že bych aspekt bytí, jež odhaluji, považoval za čistou představu, nýbrž právě naopak z toho důvodu, že tento aspekt, odhalený jen mnou, *jest* doopravdy a reálně. Mohu říci, že ho *manifestuji* v tom smyslu, o němž mluví Gide, když říká, že „neustále musíme vyjevovat“. Nalézám však nezávislost obdobnou nezávislosti uměleckého díla co do povahy *pravdy* mé myšlenky, tj. její objektivity. Myšlenka, kterou vytvářím a jež čerpá ze mne svou existenci, vede současně sama o *sobě* svou existenci, pokud je *myšlenkou všech*. Tato myšlenka jsem já sám ve dvojím smyslu: je světem odhalujícím se mně a jsem to já, jak se odhaluji druhým, já, utvářející svou myšlenku pomocí ducha druhého, ale dvojitě uzavřenou proti mně, protože je to bytí, jímž nejsem (a jež se vyjevuje mně), a je od okamžiku, kdy se objeví, myšleno všemi a v anonymitě. Tuto syntézu mého já a ne-já lze i v tomto případě označit termínem „*moje*“. V ideji odhalování, vyjevování je ale rovněž obsažena idea požitku z přivlastnění. Pohled je slastí, vidět značí *deflorovat*. Zamyslíme-li se nad obvyklými přirovnáními, jichž se používá k vyjádření vztahu poznávajícího a poznávaného, vidíme, že velmi často naznačují cosi jako *znásilnění pohledem*. Nepoznaný předmět se dává jako neposkvřený, jako panna, jako *bělost*, čistota. Ještě nevydal své „tajemství“, člověk mu je ještě „*nevyřval*“. U všech těchto obrazů se klade důraz na to, že zkoumaný předmět neví o tom, že je poznáván, ani o prostředcích, které jsou na něj zaměřeny; není si vědom toho, že je poznáváným předmětem, věnuje se *sobě*, aniž by si všímal pohledu, který ho pozoruje: je jako žena, kterou kdosi překvapil při koupeli. Některé obrazy pronikají do temných hloubek a mluví o „neposkvřených hlubinách“ přirozenosti tak, že vyvolávají představu koitu. Strhneme-li závoje z přírody, odhalíme ji (srv. Schillerův *Sajský závoj*); každé zkoumání v *sobě* obsahuje představu nahoty, kterou obnažuje tím, že odstraní zakrývající ji překážky, jako Aktaión musel odsunout větve, aby lépe uviděl Dianu. Poznání je také lovem. Bacon mluví o Panově

lovu. Vědec je lovcem, který překvapuje nedotčenou nahotu a znásilňuje ji svým pohledem. Všechny tyto obrazy nám odhalují cosi, co nazveme *Aktaiónovým komplexem*. Učiníme-li pak tento obraz lovu vodítkem, odhalíme další symbol. přivlastňování, který je možná ještě starší: na lov se chodilo proto, aby bylo co jíst. Živočišná zvědavost je vždycky buď sexuální nebo alimentární. Poznávat znamená pohlcovat očima.⁷⁷ U smyslového poznání zjišťujeme obrácený proces, než s jakým jsme se setkali u uměleckého díla. Tady jsme narazili na ztuhlý vztah k duchu, z něhož dílo emanuje. Duch vytváří dílo kontinuálně, avšak sám se zdržuje opodál a v jakési lhostejnosti vůči svému výtvaru. Tento vztah existuje nějak i při poznávacím činu. Nevylučuje však svůj opak: vědomí si při poznávání přitahuje k sobě svůj předmět a přisvojuje si ho; poznávání je asimilací; francouzské knihy věnované epistemologii se hemží alimentárními metaforami (absorpce, trávení, asimilace). Od předmětu k poznávacímu subjektu probíhá pohyb rozpouštění (disoluce), při němž se poznávané proměňuje ve *mne*, stává se mou myšlenkou, čímž připouští, že přijímá svou existenci výlučně ode mne samého. Tento rozkladný pohyb však tuhne, protože poznávaný předmět setrvává nadále na svém místě: je bezezbytku pohlčen a stráven, je nedotčen, jakkoli pozřen, a přesto zůstává celý vně, nestráven jako oblázek. V této souvislosti je pak patrný význam symbolů, jež vytvořila naivní obraznost, jako například „nestravitelná strava“, oblázek v pštosím žaludku, Jonáš v břiše velryby apod. Jsou výrazem snu po nedestruktivní asimilaci. Nešťěstí je však v tom – jak na to poukázal Hegel –, že touha ničí svůj předmět. (Touha je v tomto smyslu touhou pozřít, jak řekl.) Bytí pro sebe na rozdíl od této dialektické nutnosti sní o tom předmětu, který by byl cele vstřebán mnou, který by se stal *mnou*, aniž by se ve mně rozplynul a uchoval si svou strukturu bytí v *sobě*; toužím právě po tomto předmětu, a kdybych ho pozřel, už bych ho neměl a setkával bych se jen sám se sebou. Tato nemožná syntéza asimilace a uchování integrity toho, co bylo asimilováno, se ve svých nejhlubších kořenech setkává se základními tendencemi sexuality. Tělesné „zmocňování se“ navozuje vzrušivý a okouzlivý obraz „vlastnění“

⁷⁷ Je to vidět zvláště u dítěte, u něhož poznávání je skutečným požíváním. Dítě chce *ochutnat*, co vidí.

těla, jež setrvale máme v držení, jež je ustavičně nové a na němž moje vlastnění nezanechává vůbec žádnou stopu. Právě to symbolizují ty kvality, jako je „hladkost“. Co je hladké, lze uchopit a ohmatat, ačkoli zůstává neproniknutelné a uhýbavé před zmocňujícím se laskáním jako voda. Erotické popisy velmi často zdůrazňují hladkou běl ženského těla. Hladké tělo se uzavírá po laskání tak, jako se uzavírá voda, když jí rozdělil hrozený kámen. Milující však sní o ztotožnění s milovaným předmětem, ale zároveň by mu chtěl ponechat jeho individualitu: chtěl by, aby se milovaný stal jím, aniž přestane být druhým. Právě s tím se setkáváme u vědeckého zkoumání: poznávaný předmět je celý ve mně, jako oblázek v pštosím žaludku, asimilován a transformován ve mne samého, je cele *mnou*; zároveň je však neproniknutelný, netransformovatelný, zcela hladký ve své lhostejné nahotě milovaného a marně laskaného těla. Setrvává ve vnějšku, poznávat znamená jíst vně bez konzumace. Sexuální a vyživovací proudy se slučují a vzájemně se proplétají, vytvářejíce Aktaiónův a Jonášův komplex, a současně se zaživací a smyslové kořeny spojují, aby podnítily touhu po poznání. Poznání je *pronikáním* do hloubky a zároveň laskáním *povrchu*, zažíváním i distancovanou kontemplací nedeformovatelného předmětu, produkováním myšlenky kontinuálním tvořením i konstatováním naprosté objektivní nezávislosti této myšlenky. Poznávaný předmět je *moje myšlenka jakožto věc*. Právě po tom hluboce toužím, vydám-li se na výzkum: uchopit svou myšlenku jako věc a zmocnit se věci jako své myšlenky. Synkretický vztah, který slučuje tak rozdílné tendence, není ničím jiným než *přivlastňovacím* vztahem. Ať se touha po poznání zdá jakkoli bezzájmová, jde vždycky o přivlastňovací vztah. *Poznávání* je jednou z forem, jež na sebe může vzít to, co jsme nazvali „mít“.

Existuje ještě jeden druh činnosti, o níž se často říká, že je zcela založena na libovůli. Máme na mysli *hru* a s ní spjaté „tendence“. Lze najít přivlastňovací tendenci ve sportu? Primárně se hra jeví jako nejméně majetnický postoj, protože bere reálnu jeho realitu a tvoří protiklad ducha „vážnosti“. K vážnému postoji patří, že se opírá o svět a že světu připisuje více reality než sobě samému; člověk propadlý duchu tíže, si přisuzuje realitu, jen když přísluší ke světu. Není náhodou, že materialismus je vážný, a není náhodou ani to, že je naukou, které dávají všude přednost revolucionáři. Revolucionáři jsou vážní. Přicházejí sami k sobě primárně skrze svět, kte-

rý je drtí, a proto chtějí tento svět, který je drtí, změnit. V tomto smyslu jsou zajedno se svými starými protivníky, vlastníky, kteří si uvědomují sami sebe a sebe hodnotí rovněž na základě svého postavení ve světě. Každá vážná myšlenka je zatížená světem, koaguluje: je demisí lidské reality ve prospěch světa. Vážný člověk je „ze světa“ a už ztratil útočiště v sobě; nepomýšlí již ani na možnost, že by se mohl *vytrhnout* ze světa, protože sám si dal onen druh existence, který má skála, konzistenci, setrvačnost a neprůhlednost bytí ve světě. Je pak samozřejmé a zcela pochopitelné, že vážný člověk v hloubi sebe sama dusí vědomí o své svobodě, jedná *neupřímně* a neupřímnost mu namlouvá, že je důsledkem; vše je pro něho důsledkem, ale nikde není žádný začátek; proto je tak pozorný na důsledky svých činů. Marx byl první, kdo vyslovil dogma vážnosti, protože vyhlásil přednost objektu před subjektem; člověk je vážný, jakmile se pokládá za objekt.

Hra – podobně jako kierkegaardovská ironie – je vyproštěním subjektivity. Není snad hra činností, jejímž původcem je člověk, který stanoví její principy, a jež nemůže mít jiné důsledky, než které vyplývají z takto přijatých principů? Jakmile člověk uchopí sebe sama jako svobodný subjekt a chce užívat své svobody nezávisle na hloubce prožívané úzkosti, je jeho činnost na straně hry: je totiž prvním principem, vymyká se *natura naturata*, stanoví sám hodnotu i pravidla svých jednání a je ochoten nést důsledky jen podle pravidel, jež sám stanovil a definoval. Proto je v jistém smyslu tak „málo reality“ ve světě. Zdá se, že člověk, který si hraje a chce se odhalit jako svobodný subjekt ve svém vlastním jednání, by se neměl starat o to, aby *vlastnil* nějaké bytí světa. Ať míří ke svému cíli sportem, pantomimou anebo hraním ve vlastním slova smyslu, vždycky mu jde o to, aby se uchopil jako konkrétní bytí, totiž jako to bytí, jemuž jde v bytí o toto jeho bytí. Tím ovšem nechceme dokazovat, že touha *konat* je ve hře něčím neredukovatelným. Chceme tím naopak doložit, že touha *konat* se ve hře redukuje na určitou touhu *být*. Čin není sám sobě vlastním cílem; jeho účelem a hlubokým smyslem není ani jeho explicitní cíl; funkcí činu je manifestovat a zpřítomnit absolutní svobodu právě té osobě, jejímž je samým bytím. Tento zvláštní druh projektu, jehož základem i cílem je svoboda, by zasluhoval zvláštní analýzu. Radikálně se totiž liší od všech ostatních projektů tím, že míří k radikálně odlišnému druhu bytí. Bylo by třeba v celé šíři vylo-

žit vztah tohoto druhu projektu k projektu *být* Bohem, který se nám ukázal jako hluboká struktura lidské reality. Zde se však nemůžeme této analýze věnovat: patří do *Etiky* a předpokládá, že jsme napřed vymezili povahu i roli očistné reflexe (naše popisy se prozatím týkaly jen reflexe „akcesorní“); rovněž by bylo nezbytné zaujmout stanovisko, jež by nebylo ničím jiným než *morálním postojem* k hodnotám spjatým s bytím pro sebe. Nic se tím ale nemění na faktu, že touha po hře je ve své hloubce touhou po bytí. Ukazuje se, že tři kategorie „být“, „dělat“ a „mít“ se stejně jako všude jinde redukuje na kategorie dvě: přičemž „dělat“ je čistě tranzitivní. Touha v zásadě může být jen touhou *být* nebo touhou *mít*. Na druhé straně je hra jen vzácně bez jakékoli přivlastňovací tendence. Ponechme stranou snahu dosáhnout jistého výkonu a překonat rekord, což může na sportovce působit jako stimul; stejně tak nemluví ani o snaze „mít“ urostlé tělo a harmonické svalstvo, jež vyplývá z touhy přivlastnit si objektivně své vlastní bytí pro druhého. Tyto touhy nepřicházejí vždycky v úvahu a ostatně nejsou ani základní. Avšak i ve sportovním činu je přivlastňující složka. Sport je totiž svobodnou proměnou určitého prostředí ve světě v živel–nositele jednání. Proto je stejně tvůrčí jako umění. Vezměme si jako příklad zasněženou plochu, lyžařskou louku. Vidět ji znamená již vlastnit ji. Můj pohled ji uchopuje jako symbol bytí.⁷⁸ Představuje čistou exterioritu, radikální prostorovost, jejíž nerozlišenost, monotónnost a bělost vyjevují absolutní nahotu substance; je to bytí v sobě, jež je jen v sobě, bytí fenoménu, jež se náhle ukazuje vně každého fenoménu. *Pevná* nehybnost vyjadřuje zároveň trvanlivost a objektivní rezistenci bytí v sobě, jeho neprůhlednost a neproniknutelnost. Toto první potěšení, jež mi skýtá pohled na zasněžený svah, mi však nestačí. Toto čisté bytí v sobě, podobající se absolutní a inteligibilní *plnosti* kartesiánské rozlohy, mě fascinuje jako ryzí jev ne-já; chci, aby toto plné jsoucno bylo vůči mně ve vztahu emanace, a přitom trvalo v sobě. To je smysl sněhuláků a sněhových koulí, které dělají děti: cílem je „něco se sněhem udělat“, tj. vnutit mu formu odpovídající co nejlépe látce tak, jako by existovala jen právě k tomuto účelu. Jakmile se však přiblížím ke sněhovému poli a chci s ním navázat přivlastňova-

⁷⁸ Viz § 3.

cí kontakt, vše se změní: jeho měřítko bytí se změní: místo velkých ploch vidím jen kus po kuse, každý čtverečný centimetr je individualizovaný snítkami, trhlinami a nečistotou. I jeho tuhost mizí ve vodě: vstoupím-li do sněhu, zabořím se po kolena, vezmu-li hrst sněhu do dlaně, promění se mezi prsty v tekoucí vodu a ze sněhu nezůstane nic: bytí v sobě se mění v nicotu. Můj sen přivlastnit si sních mizí. *Ne-vím, co si počít* s tímto sněhem, k němuž jsem přistoupil co nejbliž: nedokážu se zmocnit sněhového pole, ani nedokážu rekonstituovat celou onu celistvost substance, která se z dálky ukazovala mému pohledu a teď se náhle rozbila. Smysl *lyží* není jen v tom, abych se rychle přemísťoval, abych získal technickou obratnost nebo abych *si hrál*, zvyšoval rychlost podle své libosti nebo hledal obtížnější terény: jejich smysl je i to, abych se mohl *zmocnit* tohoto sněžného pole. Teď z něho mohu *něco udělat*. Samou svou lyžařskou aktivitou mohu měnit jeho látku i smysl. Protože se mi teď, když jej sjíždím, jeví jako svah, znovu získává kontinuitu a jednotu, kterou předtím ztratil. Je to zase celistvá plocha, rozložená mezi startem a cílem. Když sjíždím dolů, nezkoumám svah centimetr za centimetrem, nýbrž se vždy zaměřuji k určitému bodu, jehož chci dosáhnout z místa, kde se právě nacházím, ale svah se takto nerozplyne v nekonečném množství individuálních detailů. Jízda není jen přemísťováním, je to také a především syntetická činnost, kterou organizuji a sjednocuji svah: rozvíjím před sebou lyžařské pole stejně, jako se geometr podle Kantova zmocňuje přímkou tím, že ji nakreslí. Ale tato organizace je marginální, nejsem k ní přímo zaměřen; sněžné pole není sjednoceno pro sebe a v sobě; jakmile je stanoven a pevně uchopen cíl, předmětem mé pozornosti je bod, k němuž směřuji. Sněžné pole nabývá své hutnosti pode mnou zcela implicitně; jeho soudržnost je soudržností prázdného prostoru uzavřeného obvodem, když se například dívám na černou linii kruhu, aniž bych si výslovně všiml povrchu. Ale právě proto, že je pro mne marginální, implicitní, a protože je vnímám jen jako pozadí, přizpůsobuje se mi, mám ho ve své moci a překonávám je směrem k cíli jako ten, kdo věší čaloun na zeď, a překonává své kladivo směrem k zavěšené látce na zdi. Žádné přivlastnění nemůže být úplnější než toto přivlastnění prostředně: syntetická technika přivlastňování je technickou činností užívání. Sních se vynořuje jako látka mého činu, stejně jako se kladivo vynořuje jako naplnění činu zatlukání. Současně jsem zvolil určité hledisko, jímž ten-

to zasněžený svah uchopuji: tímto hlediskem je určitá *rychlost*, která vychází ze mne, kterou mohu libovolně zvyšovat nebo snižovat a která konstituuje pole, kterým jsem projel, jako vymezený objekt zcela odlišný od toho, v němž jsem se pohyboval jinou rychlostí. Rychlost organizuje objekty do určitých celků; určitý objekt je, či není součástí zvláštního celku podle rychlosti, kterou se pohybují (například krajina v Provincii, jak ji vidím jako „pěší turista“, „v automobilu“, „z vlaku“, „na kole“; vypadá docela jinak podle toho, je-li Béziers jednu hodinu, půl dne anebo dva dny od Narbonne, tj. podle toho, zda je Narbonne vydělená a dává se samo se svým okolím, anebo zda tvoří souvislý celek s Béziers a Sète. V tomto případě pak mohu přímo vidět *souvislost* Narbonne s mořem; v druhém je tato souvislost *negována*, může být pouze předmětem čistého pojmu). Jsem ten, kdo *in-formuje* zasněžené pole rychlostí svého pohybu, kterou sám volím. Současně s tím však působím i na *látku*. Rychlost totiž pouze neformuje látku, která je již dána; látku *tvoří*. Sních, který mi propadal pod nohama, když jsem po něm chodil, který se proměnil ve vodu, když jsem se ho snažil vzít do ruky, se rychlostí, kterou se pohybují, náhle zhutňuje; nese mě. Neztratila se lehkost sněhu, jeho nesubstančnost a neustálé mizení. Naopak: nese mě právě lehkost sněhu, protože jeho skrytá tekutost a neustálé mizení se kondenzují, zhušťují v jeden celek. Sních si přivlastňuji ve zcela zvláštním vztahu, jímž je *klouzání*. Dále budeme ještě zkoumat tento vztah podrobněji. Ale již teď rozumíme jeho smysl. Klouzám-li, zůstávám na povrchu, jak se říká. To ale není přesné; povrchu se jenom dotýkám a samo toto letmé dotýkání by vyžadovalo zvláštní zkoumání. A přesto provádím určitou syntézu, která má svou hloubku; cítím, jak se vrstva sněhu pode mnou organizuje tak, aby mě nesa; klouzání je působení *na dálku*, zajišťuje mé ovládnutí látky, aniž bych musel do této látky vnikat a s ní se spojit, abych ji zkontrolil. Klouzat je opakem zakořenění. Kořen je již zpola přizpůsoben půdě, která ho živí, je živoucí konkréci půdy; může užívat půdy jen tak, že se stane půdou, to jest, že se v jistém smyslu podrobí látce, jíž chce využít. Klouzání oproti tomu uskutečňuje materiální jednotu v hloubce, aniž proniká dál než k povrchu: v tom se podobá obávanému učiteli, který nepotřebuje naléhat ani pozvedat hlas, aby si vynutil poslušnost. Obdivuhodný obraz moci. Slavná rada: „Klouzejte, smrtelníci, neopírejte se!“ neznamená: „Setrvejte na povrchu, ne-

proniknete do hloubky!“; nýbrž právě naopak: „Usilujte o hloubkové syntézy, ale nezaplétejte se!“ Klouzání je přivlastňováním, protože syntéza podkladu, která se uskutečňuje rychlostí, platí jen pro lyžaře a jen po tu dobu, co sjíždí. Sníh se zpevňuje jen pro mne a vnímá pouze mě; tajemství vydává jen mně a jeho pravda se ztrácí, jakmile je za mnou. Toto klouzání uskutečňuje tedy přísně individuální vztah k látce, vztah historický; látka se soustřeďuje a zpevňuje, aby mě nesa, ale za mnou už se zase rozvíří a nadýchne. Svým sjezdem po svahu jsem *pro sebe* uskutečnil něco jedinečného. Ideálem klouzání by bylo, kdybych po sobě nezanechal vůbec žádnou stopu, tedy klouzání po vodě (loďka, motorový člun a především vodní lyže, které jsou sice objevem teprve pozdní doby, ale představují jakoby limitu, k níž z tohoto hlediska směřují vodní sporty). Klouzání po sněhu je méně dokonalé, protože na sněhu za sebou stopu zanechávám, zapletl jsem se, ať jakkoli zlehka. Klouzání na ledu, které zanechává v ledu rýhy, a látka sama je již uspořádaná, stojí ještě níže, a jestliže se mu stále věnujeme, je to z jiných důvodů. Proto sjíždím-li na lyžích, pociťuji lehké zklamání, vidím-li na svahu stopy, které po mně ve sněhu zůstaly: jak bych si byl přál, aby se po mém sjezdu sníh zase uzavřel! Pustíme-li se po svahu, oddáváme se iluzi, že nepozorujeme za sebou žádnou stopu, a chceme, aby se sníh choval jako voda, kterou tajně je. Klouzání by tedy bylo možné přirovnat ke kontinuálnímu tvoření: rychlost je srovnatelná s vědomím, a proto je symbolem vědomí.⁷⁹ Rychlostí, pokud trvá, vzniká v látce jistá hluboká kvalita, která trvá, jen pokud existuje rychlost, soustředění do sebe, které přemáhá lhostejnou vnějškovost a která se ztrácí jako chvost rozvířeného sněhu za lyžařem. Utvářející sjednocení a syntetická kondenzace zasněženého pole, které se přetváří v organizovaný prostředek, jehož lze *používat* jako kladiva a kovadliny, který se pružně přizpůsobuje výkonu, jež chápe a vyplňuje, zhutnění *sněžné masy* klouzáním, připodobnění sněhu k vodě, která nese a která se bez paměti poddává, nahému tělu ženy, které se nedotkne laskání a přitom jí hluboko uvnitř pohne – to vše doprovází tento vztah lyžaře k reálnu. Sníh však přitom zůstává neproniknutelný a nedosažitelný; v jistém smyslu lyžařovo konání pouze rozvíjí jeho potence.

⁷⁹ Vztah pohybu k bytí pro sebe jsme zkoumali ve třetí části.

Umožňuje sněhu, aby ze sebe *vydal*, čeho je schopen; stejnorodá a pevná látka mu poskytuje stejnorodost a pevnost až skrze jeho sportovní výkon, přitom však tato pevnost a tato stejnorodost jsou stále vlastnosti uzavřené v látce. Syntéza já a ne-já, jak ji uskutečňuje sportovní výkon, se – obdobně jako u spekulativního poznání nebo u uměleckého díla – projevuje stvrzením lyžařova práva na sníh. Je to *moje* zasněžené pole: stokrát jsem jím projel, stokrát jsem svou rychlostí v něm vyvolal jeho kondenzační a zpevňovací potenci, patří *mně*.

K tomuto aspektu sportovního přisvojení by bylo třeba připojit ještě aspekt druhý: překonané těžkosti. Tento aspekt je obecně srozumitelný a není zde třeba jej zvláště zdůrazňovat. Abych mohl sjet po zasněženém svahu, musím se napřed nahoru vyšplhat. Při výstupu po svahu jsem odhalil jinou tvář sněhu: jeho odpor. Tuto rezistenci jsem pociťoval, když vzrostla moje únava, ale každým okamžikem jsem mohl změřit, jak mé vítězství postupuje. Sníh je asimilován k *druhému*, a výrazy, jichž používáme k vyjádření toho, že jsme „zdomácnili“, „ovládli“ či „zvítězili“ nad svahem, svědčí o tom, že mezi sebou a sněhem ustavujeme vztah pána a raba. Tento aspekt přisvojení shledáváme i při *ztékání*, při *plavání*, u překážkového běhu a podobně. Štít, na který vyvěšujeme vlajku, je horský vrcholek, který jsme si *přivlastnili*. Hlavním charakteristickým znakem sportovní činnosti – zvláště u sportů na volném vzduchu – je pokošení obrovských mas vody, země a vzduchu, jež se *a priori* jeví nepokořitelné a nevyužitelné; v každém z těchto příkladů jde o to nezmocnit se živlu jakožto živlu, nýbrž typu existence v sobě, která se v tomto živlu vyjadřuje: skrze sníh se chceme zmocnit stejnorodé substance; skrze zem či skálu si chceme přivlastnit neproniknutelnost bytí v sobě a jeho bezčasé trvání. Umění, věda a hra jsou jednání, jimiž si zcela nebo částečně něco přisvojujeme. Nejde přitom o přivlastnění nějakého konkrétního předmětu, k němuž směřují, nýbrž o přisvojení si samého bytí, absolutního bytí bytí v sobě.

Ontologie nám říká, že touha je původně touhou po *bytí* a že jejím příznačným rysem je svobodné chybění bytí. Ontologie nám však rovněž říká, že touha je vztahem ke konkrétnímu existujícímu uprostřed světa a že toto existující je uchopeno podle typu bytí v sobě; říká nám, že vztah bytí pro sebe k bytí v sobě, po kterém toužím, je vztahem přivlastňování. Zde tedy máme dvojí určení touhy: z jedné

strany se touha určuje jako touha být jistým bytím, jež je bytím v sobě pro sebe a jehož existence je ideální; z druhé strany se touha – v převážné většině případů – určuje jako vztah ke kontingentnímu a konkrétnímu bytí v sobě, jehož přisvojení projektuje. Vládne jedno určení druhému? Jsou oba tyto rysy slučitelné? Existenciální psychoanalýza si nemůže být jista svými principy, dokud ontologie nevymezí vztah těchto dvou bytí: konkrétního a kontingentní bytí v sobě čili předmětu touhy a bytí v sobě pro sebe čili ideálu touhy, a dokud nevysvětlí vztah sjednocující přisvojení, jakožto druh vztahu k bytí v sobě, a samo bytí jako druh vztahu k bytí v sobě – pro sebe. Právě tím se teď musíme zabývat.

Co je *přivlastňování* anebo, jinak řečeno, co znamená nějaký předmět vlastnit? Viděli jsme, že kategorii *konání* lze redukovat, takže jednou se ukazuje kategorie „být“ a jindy kategorie „mít“; platí totéž i o kategorii „mít“?

Vlastnit předmět znamená v převážné řadě případů možnost ho *užívat*. Ale tato definice nás neuspokojila: užívám tohoto šálku a této sklenky v této kavárně, ale nepatří mi; nemohu „používat“ tento obraz, který visí na mé stěně, a přesto *mi patří*. Nezáleží ani na tom, že v jistých případech mám právo *zničit*, co je v mém majetku; bylo by příliš abstraktní vymezovat vlastnictví tímto právem; ve společnosti s „řízenou“ ekonomikou může majitel svou továrnu vlastnit, aniž má právo zavřít ji; pán v císařském Římě měl otroka ve svém majetku, a neměl právo ho poslat na smrt. Co zde vlastně znamená právo *zničit*, právo *užívat*? Vidím, že toto právo mě poukazuje ke společnosti a že se vlastnictví patrně definuje v rámci života společnosti. Vidím však rovněž, že právo je čistě negativní a pouze brání druhému ničit nebo používat to, co mi náleží. Někdy je vlastnictví definováno jako společenská funkce. Propůjčuje-li však společnost *právo* na majetek podle určitých principů, pak z toho ještě nevyplývá, že vytvořila i vztah *přivlastnění*. Nanejvýš ho *legitimuje*. Aby totiž bylo možné vlastnictví povýšit na úroveň *posvátna*, muselo už předtím existovat jako spontánní vztah vytvořený mezi bytím pro sebe a konkrétním bytím v sobě. Dá-li se předvídat, že v budoucnu dojde ke spravedlivější kolektivní organizaci, kdy individuální vlastnictví – alespoň v jistých mezích – ztratí ochranu něčeho posvátného, nebude to nijak znamenat, že se tím rovněž ztratí *přivlastňovací* pouto; může totiž zůstat přinejmenším jakožto *soukromý* vztah člověka k věci. V pri-

mitivních společnostech, v nichž manželské pouto není ještě legitimováno a předávání kvalit je matrilineární, sexuální pouto existuje alespoň jako druh konkubinátu. Je proto třeba rozlišovat vlastnictví a právo na vlastnictví. Z téhož důvodu odmítám i proudhonovskou definici typu „vlastnictví je krádež“, protože mívá jádro problému. Je možné, že soukromé vlastnictví je *výsledkem* krádeže a že *podržování* tohoto vlastnictví má *za následek* olupování druhých. Ale ať už je jeho původ a účinek jakýkoli, nic to nemění na faktu, že vlastnictví samo lze vymezit a popsat jako takové. Zloděj si váží vlastnictví peněz, jež ukradl. Musíme proto podat popis vztahu zloděje k uloupenému statku stejně jako vztahu legitimního vlastníka k majetku „čestně nabytému“.

Zkoumám-li předmět, který vlastním, vidím, že kvalita „*být vlastněn*“ neoznačuje nějakou čistě vnější denominaci, charakterizující jeho vztah ke mně jako vnější; tato kvalita ho naopak definuje zásadně, mně i jiným se jeví jako součást jeho bytí. Proto lze v primitivních společnostech definovat určitou skupinu lidí jako ty, kteří „*jsou vlastněni*“; sami tito lidé jsou dáni jako *nálezející někomu*. To také naznačují primitivní pohřební obřady, při kterých se pohřbívají mrtví spolu s předměty, které jim patří. Racionální výklad: „aby je mohli používat“, je zjevně až dodatečný. Spíš se zdá, že v době, kdy se tento typ zvyku spontánně objevil, nebylo třeba jej jakkoli vysvětlovat. Věci měly onu zvláštní kvalitu *náležení* mrtvým. Tvořily s ním jeden celek a bylo nemyslitelné pohřbít mrtvého bez jeho běžných předmětů, stejně jako nebylo možné ho pohřbít bez jedné z jeho končetin. Mrtvola, číše, z níž pil, nůž, který používal, *tvoří spolu jediného mrtvého*. Podle tohoto principu byly upalovány malabarské vdovy: žena byla *vlastněna*; mrtvý ji ve smrti bere s sebou, *de iure* je mrtvá a je jen třeba pomoci jí v tomto přechodu od smrti *de iure* ke smrti *de facto*. Předměty, jež nemohou být položeny k mrtvému do hrobu, jsou zakleté a straší. Přízrak není nic jiného než konkrétní zhmotnění *vlastněného bytí*, domu, nábytku atd. Řekneme-li, že v domě straší, znamená to, že žádné peníze ani žádná snaha nemohou odčinit metafyzický a absolutní fakt, že dům byl ve *vlastnictví* prvního obyvatele. Přízraky objevující se v zemských hradech jsou sice degradovaní lárové, ale lárové sami nejsou přece nic jiného než vrstvy vlastnictví, jež se jedna po druhé uložily na zdech a na nábytek domu. Chceme-li popsat vztah předmětu k jeho vlastníkovi, řekneme, že ten předmět

je v držení, v majetku..., že patří tomu a tomu; vyjadřujeme tím hluboký vztah přivlastnění. Znamená to, že předmět je vlastněn a poznamenán v *samém svém bytí*. Na jiném místě jsme již ukázali, že zánik vlastníka má za následek zánik práva na to, co vlastnil, a naopak: přežívání vlastněného má za následek přežívání práva vlastníka. Tím se zjevně vysvětluje význam *ostatků*; nemáme však přitom na mysli jen náboženské ostatky, nýbrž také a především všechny propriety slavných osob (Muzeum Victora Huga, „předměty náležející“ Balzakovi, Flaubertovi atd.), v nichž se je pokoušíme znovu hledat; „vzpomínky“ na milovaného mrtvého, které jako by „dávaly trvalost“ jeho paměti.

„Realistická“ teorie přivlastnění nedokáže vysvětlit toto vnitřní a ontologické pouto mezi vlastníkem a jeho vlastnictvím (vypalování značky žhavým železem bylo pokusem zhmotnit toto pouto). Definujeme-li realismus jako nauku, jež ze subjektu a objektu činí dvě nezávislé substance s vlastní a od ničeho neodvozenou existencí, pak nelze pochopit ani přivlastnění, ani poznání, jež je jednou z jeho forem; jedno i druhé jsou jen vnější vztahy sjednocující po určitou dobu subjekt s objektem. Ukázali jsme však, že substanční existenci je třeba přisoudit poznávanému předmětu. Totéž platí obecně i o vlastnictví: vlastněný předmět existuje v sobě a vyznačuje se stálostí, nezávislostí na čase vůbec, dostatečností svého bytí, stručně: substancialitou. Pak je ovšem třeba klást *nesamostatnost* (*Unselbständigkeit*) na stranu subjektu, který vlastní. Jedna substance si nemůže totiž přisvojit jinou substanci a uchopujeme-li na věcech jistou kvalitu „bytí vlastněným“, znamená to, že vnitřní vztah bytí pro sebe k bytí v sobě, jež je jeho vlastnictvím, má svůj původní zdroj v nedostatku bytí, jímž trpí bytí pro sebe. Je samozřejmé, že vlastněný předmět není *reálně* dotčen činem přisvojování, podobně jako poznávaný předmět není afikován poznáváním: zůstává nedotčen (pokud nejde o otroka, prostitutku apod.). Ona kvalita přinejmenším nepostihuje, ideálně vzato, význam vlastněného: jeho smyslem je zrcadlit toto vlastnění pro bytí pro sebe.

Jsou-li vlastník a vlastněné spjati vnitřním vztahem založeným na nedostatečnosti bytí, jíž se vyznačuje bytí pro sebe, klade se otázka, jak určit povahu a smysl tohoto *páru*, který tvoří. Jejich vnitřní vztah je syntetický, a proto mezi nimi dochází ke sjednocení. Vlastník a vlastněné tvoří ideálně jedinou realitu. Vlastnit znamená sjednotit

se s vlastněným předmětem pod znakem přivlastnění. Touha po nějakém konkrétním předmětu není prostá touha po tomto předmětu, nýbrž je to touha sjednotit se s tímto předmětem vnitřním poutem tak, aby mezi vlastníkem a vlastněným nastala jednota. Touhu *mít* je možné v podstatě redukovat na touhu být vůči určitému předmětu v určitém *bytosném vztahu*.

Při vymezení tohoto vztahu nám přijdou vhod zjištění, k nimž jsme dospěli v souvislosti s chováním vědce, umělce a sportovce. V každém z těchto chování jsme odhalili určitý přivlastňovací postoj. Přisvojení ve všech těchto případech se vyznačovalo tím, že předmět se jevil jako subjektivní emanace nás samých, a zároveň jako by byl k nám ve vztahu lhostejné exteriority. *Mě* se nám ukázalo jako zprostředkující bytosný vztah mezi absolutní interioritou *já* a absolutní exterioritou *ne-já*. Já se v témže synkretismu stává *ne-já*, a *ne-já* se stává *já*. Tento vztah však musíme popsat lépe. V projektu zaměřeném na vlastnění se setkáváme s nesamostatným bytím „pro sebe“ odděleným nicotou od možnosti, kterou jest. Tato možnost je možností přivlastnit si *předmět*. A nadto zde nacházíme *hodnotu*, která doprovází bytí pro sebe a je jakoby ideálním náznakem absolutního bytí, jež by se realizovalo v identitě možného a bytí pro sebe, které je jeho možností, to jest toho bytí, jež by se realizovalo, kdybych byl v nerozlučné jednotě identického, v jednotě mého *já* a mého vlastnictví. Přivlastňování by tedy bylo bytosným vztahem mezi bytím pro sebe a konkrétním bytím v sobě a tento vztah by byl prostoupen ideálním náznakem absolutní identifikace tohoto bytí pro sebe a vlastněného bytí v sobě.

Vlastnit znamená *mít pro sebe*, tj. být vlastním cílem existence předmětu. Vlastním-li zcela a konkrétně, jsem jakožto vlastník *důvodem bytí* vlastněného předmětu. Řeknu-li, že vlastním toto plnicí pero, znamená to, že bylo vyrobeno *pro mne*, že existuje *pro mne*. Původně jsem si musel sám pro sebe zhotovit předmět, který chci vlastnit. Můj luk a mé šípy byly předměty, které jsem si zhotovil pro sebe. Dělna práce zastínila tento původní vztah, aniž ho docela odstranila. *Přepych* je jeho degradací; v primitivní formě přepychu vlastním nějaký předmět, který jsem si pro sebe *dal zhotovit* svými lidmi (otroky, služebnictvem narozeným v mém domě). Přepych je tedy formou vlastnictví, jež má nejbliž k původnímu vlastnictví, u něhož je ještě patrný vztah *tvořivosti*, který původně konstituuje

přivlastnění. Ve společnosti s krajně rozvinutou dělbou práce je tento vztah sice skryt, zamaskován, ale není potlačen: předmět, který vlastním, jsem si *koupil*. Peníze představují mou sílu, nejsou vlastnictvím, nýbrž prostředkem k nabytí majetku. Vyjma zvláštního případu lakoty peníze mizí za možností koupě; ztrácejí se, protože jsou zde proto, aby odhalily objekt, konkrétní věc; mají pouze tranzitivní bytí. *Mně* se ale jeví jako tvořivá síla: zakoupit nějaký předmět je symbolický čin, který zastupuje vytvoření tohoto předmětu. Proto jsou peníze synonymem moci: nejen proto, že nám mohou zajistit, co chceme, ale zejména proto, že peníze reprezentují účinnost mé touhy jako takové. Právě proto, že jsou peníze transcendovány směrem k věci, že jsou překonány a pouze *implikovány*, představují mé magické pouto k předmětu. Peníze potlačují *technický* vztah subjektu a objektu a uvádějí touhu do pohybu bezprostředně stejně jako přání v pohádkách. Zastavte se u výkladní skříně s penězi v kapse: vystavené předměty jsou už víc jak zpoloviny vaše. Přivlastňovací vazba se takto prostřednictvím peněz vytvoří mezi bytím pro sebe a celým souborem předmětů na světě. Touha jako taková se skrze ně stala tím, co formuje a tvoří. Mezi subjektem a objektem se skrze tuto ustavičnou degradaci udržuje vazba tvoření. Mít znamená napřed *vytvořit*. Vlastnické pouto, jež vznikne, je poutem kontinuálního tvoření: začleňuji vlastněný předmět do formy *mého* okolí, jeho existence je určena mou situací i jeho integrací do této mé situace. *Moje* lampa není jen tato elektrická žárovka, toto stínítko a tento podstavec z kovaného železa: je to určitá schopnost osvětlovat *tuto* pracovnu, tyto knihy a tento stůl; je to určitý světelný odstín mé noční práce spjatý s mým zvykem číst a psát pozdě do noci; je oživena, zabarvena a definována mým používáním; *jest* tímto používáním a existuje pouze v něm. Kdybych ji odstranil ze své pracovny, oddělil od své práce a položil ji mezi hromadu předmětů, jež leží na zemi v obchodě, zcela by „zhasla“ a už by to nebyla *moje* lampa; byla by lampou obecně, a navrátila by se ke své původní materialitě. Zodpovídám tedy za existenci v lidském řádu svých statků. Svým vlastnictvím je pozvedám až do roviny funkčního bytí; můj běžný život se mi jeví tvůrčí právě proto, že svou kontinuitou uchovává u každého předmětu, který patří do mého majetku, kvalitu toho, co je *vlastněno*; vtahuji do bytí celé své okolí. Jsou-li mi ony předměty odňaty, umírají, jak by odumřela paže, kdyby ji někdo ode mne oddělil.

Původní a základní vztah tvoření je však vztah emanace. Potíže, na něž naráží kartesiánská teorie substance, odhalují právě tento vztah. Rozumíme-li tvořením to, že se látka a forma přivedou k existenci, pak to, co vytvářím, jsem já. Tragédie absolutního tvůrce, kdyby existoval, by byla v nemožnosti vystoupit ze sebe, protože jeho stvoření by bylo jím samým: odkud odjinud by totiž mohlo brát svou objektivitu a svou nezávislost, jestliže jeho forma i látka jsou *ode mne*? Pouze určitá forma inercie by je mohla uzavřít vůči mně, avšak aby se tato inercie mohla uplatnit, musel bych ji udržovat v existenci kontinuálním tvořením. Pokud se tedy sám sobě jevím jako ten, kdo *tvoří* předměty pouhým *přivlastňovacím* vztahem, jsou tyto předměty *mnou*. Plnicí pero, dýmka, oblek, psací stůl a dům, toto vše *jsem já*. Totalita mého vlastnictví odráží totalitu mého bytí. *Jsem* tím, co *mám*. Jsem to já, kdo se dotýká tohoto šálku, tohoto bibelotu. Tato hora, kterou jsem zdolal, to jsem já potud, pokud jsem ji přemohl; a jakmile jsem na jejím vrcholku, jakmile jsem svým úsilím „získal“ širý výhled na údolí a na okolní vrcholky, *jsem* zorným úhlem; panorama, které vidím, jsem já rozpjatý až k horizontu, protože tento horizont existuje jen skrze mne a pro mne.

Tvoření je však prchavý pojem, který může existovat jen svým pohybem. Zastavíme-li ho, zmizí. Na svých krajních hranicích se sám nicuje; buď nacházím jen svou čistou subjektivitu, anebo se setkám s odhalenou a lhostejnou materialitou, jež už nemá žádný vztah ke mně. *Tvoření* lze pochopit a podržet jen jako setrvalý přechod od jedné meze k druhé. Je *nutné*, aby objekt při svém vyvstávání byl absolutně mnou a absolutně na mně nezávislý. Máme za to, že to právě se realizuje při vlastnění. Předmět, který vlastním, je kontinuální tvoření, pokud ho vlastním; přesto je ale trvale zde, existuje skrze sebe, je to bytí v sobě; odvrátím-li se od něho, neztratí proto svou existenci; odejdu-li, *zastupuje* mě v mé pracovně, v mém pokoji, na *tomto* místě světa. Od samého svého počátku je neproniknutelný. Toto plnicí pero je cele mnou, a to dokonce tak, že už ho ani neodlišuji od psaní, jež je *mým* činem. Toto pero je však druhé straně inaktivní, moje *vlastnictví* ho nijak nemění; mezi mnou a tímto předmětem je pouze ideální vztah. V určitém smyslu se těším ze svého vlastnictví, když předmět překonávám k jeho použití, jakmile si ho však prohlížím, vlastnické pouto se ztrácí a přestávám chápat, co znamená vlastnit. Dýmka je tady, na stole, lhostejná, nezávislá. Beru

ji do ruky, ohmatávám ji, prohlížím si ji, abych realizoval přivlastnění; ale právě proto, že tyto pohyby mi mají poskytnout *potěšení* z mého vlastnictví, míjejí se cílem a zjišťuji, že mám mezi prsty jen netečný kus dřeva. Jedině když překonám své předměty k určitému cíli, jakmile jich použiji, mohu se těšit z jejich vlastnění. Vztah kontinuálního tvoření v sobě obsahuje jako svou implicitní kontradikci absolutní nezávislost a bytí v sobě stvořených předmětů. Vlastnictví je magický vztah; *jsem* těmi předměty, jež jsou v mém majetku, ale venku, proti mně: tvořím je jako nezávislé na mně; vlastním pouze toto *já* mimo mne, mimo veškerou subjektivitu, jako bytí v sobě, jež každým okamžikem mi uniká a v jehož tvoření stále pokračuji. Ale právě proto, že jsem stále jinde, mimo sebe a jako neúplnost, která si dává na vědomí své bytí skrze to, čím není, odcizuji se sobě ve prospěch držných předmětů. Ve vlastnickém vztahu je důležitou složkou držaná věc, vně níž jsem nicotou, která vlastní, nic než čisté a jednoduché vlastnění, cosi nedostačujícího a nekompletního, čeho dostatečnost a úplnost je v předmětu, který je „tam“, mimo mne. Při vlastnění jsem svým vlastním základem, pokud existuji v sobě: pokud je totiž vlastnění kontinuálním tvořením, uchopuji vlastněný předmět jako předmět, jehož základem bytí jsem *já*; pokud je ale tvoření na jedné straně emanací, rozplývá se tento předmět ve mně a není ničím jiným než jen mnou; pokud je na druhé straně původně bytím v sobě, je to ne-*já*, jež stojí vůči mně, objektivní, neproniknutelný a trvalý předmět, který existuje vůči mně ve vztahu lhostejné vnějškovosti. Jsem tedy základem sebe, pokud existuji v sobě a lhostejně ve vztahu ke svému *já*. Právě to je ale projekt bytí v sobě pro sebe. Toto ideální bytí je definováno jako bytí v sobě, které, pokud je bytím pro sebe, by bylo svým vlastním základem, neboli jako takové bytí pro sebe, jehož původní projekt by nebyl určitý způsob bytí, nýbrž právě ono bytí v sobě, jímž je. Přivlastnění je zjevně *symbolem* ideálního bytí pro sebe čili hodnoty. Dvojice vlastnicího bytí pro sebe a vlastněného bytí v sobě se rovná bytí, které jest, aby vlastnilo sebe, a jehož vlastnictví je jeho vlastní výtvor, to jest, je to Bůh. Vlastník chce užívat své bytí v sobě, své bytí vně. Vlastněním se znovu zmocňuji bytí-předmětu, které lze asimilovat jakožto mé bytí pro druhé. Druhý mě proto nemůže ničím překvapit: bytí, jež by ustavil a jímž jsem *já* pro druhé, již vlastním a užívám ho. Proto je

vlastnictví rovněž *obranou proti druhému*. Moje věci jsem *já* jakožto ne-subjektivno, pokud jsem jeho svobodným základem.

Je ale třeba znovu zdůraznit, že zde jde o *symbolický* a *ideální* vztah. Neuspokojím svou původní touhu být sám sobě vlastním základem činu přivlastnění, stejně jako Freudův nemocný neuspokojí svůj Oidipův komplex snem o vojákovi, který zabije cara (to jest svého otce). Vlastníku se proto *vlastnictví* jeví dvojím způsobem: jako něco, co je od věčnosti dáno naráz, ale zároveň jako to, co ke své realizaci vyžaduje nekonečnost času. Žádný čin *užívání* tedy nevede ke skutečnému potěšení z přivlastnění, protože poukazuje k jiným přivlastňovacím činům, které všechny mají jen zaříkavací hodnotu. Mít kolo znamená, že se na ně napřed mohu dívat a pak se ho dotknout. Ihned se však ukáže, že dotýkat se nestačí; proto je nezbytné na kolo nasednout a projet se. Ale ani tato *bezúčelná* projížďka nestačí; bylo by třeba účastnit se závodů. K tomu je však třeba dlouhých a komplikovaných tréninků a cest po celé Francii. Tyto cesty však obsahují mnoho různých přivlastnění, poukazujících k dalším. Stačilo předložit bankovku, aby mi toto kolo patřilo, avšak plně realizovat jeho vlastnictví by vyžadovalo celý život: cítím to, už když si nějaký předmět opatřuji: vlastnění je dobrodružství, jež nebude dovršeno ani smrtí. Uvědomujeme si to již nyní, a proto je nemožné realizovat vztah, který je symbolizován přivlastněním. Přivlastnění samo o sobě není nic konkrétního. Není to reálná činnost (jako jídlo, pití a spaní), jež by navíc byla symbolem nějaké zvláštní touhy. Má vlastně jen symbolickou existenci a jen tento symbolismus mu propůjčuje význam, její soudržnost a existenci. Vně této své symbolické hodnoty nemůže vést k žádné pozitivní slasti: je jen poukazem k nejvyšší slasti (slasti bytí, jež by bylo svým vlastním základem), ale to je navždy za každým prisvojováním, které jí chce dosáhnout. Bytí pro sebe si přiznává nemožnost předmět *vlastnit*, a proto v něm vzniká silná touha předmět *zničit*. Zničit znamená pohltit předmět do sebe a navázat s bytím v sobě zničeného předmětu hluboký vztah tvoření. Plameny stravující statek, který jsem zapálil, pomalu realizují splynutí tohoto statku se mnou samým: proměňuje se v mé *já* svým znicováním. Okamžitě se vrací bytostně tvůrčí vztah, avšak obráceně: *jsem* základem této hořící stodoly; *jsem* touto stodolou, protože ničím její bytí. Ničení realizuje přivlastnění snad ještě pronikavěji než tvoření, protože zničený předmět už není zde, aby ukázal

svou neproniknutelnost. Má neproniknutelnost a dostatečnost bytí v sobě, které *bylo*, ale současně má neviditelnost a průzračnost nicoty, jíž jsem, protože *už není*. Sklenice, kterou jsem rozbil a která byla na tomto stolku, je na něm stále, avšak už jen jako absolutní transparence: skrze ni vidím všechna bytí; filmaři se to snaží tlumočit prolínáním záběrů. Tato průzračnost se podobá vědomí, ačkoli si uchovává nezvratnost bytí v sobě. Je pozitivně mou, protože již pouhý fakt, že mám být tím, kým jsem byl, brání tomu, aby zničený předmět byl znicován: obnovuji jej spolu s tím, jak znovu tvořím sebe sama: ničit tedy znamená znovu vytvářet, pokud pouze já nesu odpovědnost za bytí toho, co existovalo *pro všechny*. Ničení tedy patří mezi přivlastňovací způsoby chování. Ostatně mnoho těchto chování má strukturu destruktivní: užívat znamená opotřebovávat. *Užívám-li* svého kola, opotřebovávám ho, takže přivlastňující kontinuální tvoření se vyznačuje částečnou destrukcí. Spotřebovávání může být nemilé z hlediska užítkovosti, avšak ve většině případů je příčinou utajené radosti, ba slasti, protože *vychází z nás, my spotřebováváme*. Výraz „konzumace“ obsahuje jak přivlastňující ničení, tak alimentární slast. Konzumovat znamená ničit i jíst; přivtělováním destruovat. Jedu-li na kole, mohu si vyčítat, že opotřebovávám pláště, protože je nesnadné shánět jiné; ale obraz potěšení, které mám ze svého těla, je obrazem destruktivního přisvojování, „tvoření – destrukce“. Uháňející kolo, na němž sedím, se svým pohybem vytváří a mění se v moje kolo; avšak toto tvoření se vtiskuje do předmětu lehkým a trvalým opotřebováním, které je jako cejch na těle otroka. Předmět je můj, protože já jsem ho opotřeboval; opotřebování toho, co je *moje*, je rubem mého života.⁸⁰

Tato zjištění nám dovolí lépe pochopit smysl konkrétních citů nebo způsobů chování, jež se obvykle považují za neredukovatelné, například *velkomyslnost*. *Dar* je totiž primární forma destrukce. „Potlač“ obsahuje ničení obrovského množství statků. Toto ničení je výzvou druhému, který je jím stržen. Na této úrovni je lhostejné, zda předmět je zničen nebo darován druhému: ať tím či oním způsobem

⁸⁰ Brummel pečoval o eleganci dokonce tak, že nosil vždycky jen trochu obnošené šaty. Děsil se nových, protože co je nové, je jen „pro ozdobu“, neboť nikomu nepatří.

je potlač jak destrukcí, tak stržením druhého. Ničím předmět jak tím, že ho daruji, tak tím, že jej anihiluji; zbavuji ho kvality *mého* předmětu, která zakládala jeho bytí; odstraňuji ho ze svého pohledu a ve vztahu k mému stolu, mému pokoji jej zakládám jako *nepřítomný*; pouze já budu uchovávat jeho přízračné a průzračné bytí *nepřítomných* předmětů, neboť jsem to já, jehož prostřednictvím pokračují různá bytí ve své čestné existenci i poté, co byla znicována. Velkomyslnost je proto především destruktivní silou. Posedlost rozdáváním, jež se někdy zmocní lidí, je posedlost ničením; v tom je stejná jako chování zuřivce, u něhož *lásku* provází rozbité předměty kolem. Tato posedlost ničením, jež je ukryta v hloubi velkomyslnosti, však není nic jiného než posedlost vlastněním. Všechno, čeho se vzdávám, všechno, co dávám, požívám vyšším způsobem právě prostřednictvím daru; dar je prudká a krátká slast, téměř slast sexuální: darovat znamená vlastnický se těšit z předmětu, který dávám, je to destruktivně-přivlastňující kontakt. Současně však darování působí uhranutí obdarovaného, zavazuje ho k tomu, aby opětoval tvoření, aby kontinuálním tvořením podržoval v bytí to mé já, které nechci, které jsem vlastnil tak, že vlastnění vedlo až k ničení a že z něho zbyvá už jen obraz. Darovat znamená zotročit. A právě tento aspekt daru nás zde zajímá, protože se týká především vztahů k druhému. Chceme upozornit na to, že velkomyslnost není neredukovatelná a že dar je přivlastnění si pomocí destrukce, která slouží k zotročení druhého. Velkomyslnost je tedy cit strukturovaný existencí druhého a vyznačuje se sklonem k *přisvojování skrze ničení*. Vede nás spíše k *nicotě* než k bytí v sobě (jde o nicotu bytí v sobě, která je zjevně v sobě, avšak jakožto nicota je v symbolickém vztahu k bytí, které je svou vlastní nicotou). Narazí-li tedy existenciální psychoanalýza na nějaký projev *velkomyslnosti*, musí hledat původní projekt daného subjektu a ptát se, proč zvolil přivlastnění destrukcí místo tvorbou. Odpověď na tuto otázku odhalí původní vztah k bytí, který konstituuje zkoumaného člověka.

Tyto úvahy měly pouze osvětlit *ideální* charakter přisvojovacího vztahu a symbolickou funkci přivlastňujícího chování. Je třeba dodat, že symbol není dešifrován subjektem samým. Není tomu proto, že by se symbolizace formovala v nevědomí, ale proto, že to je důsledek samé struktury bytí ve světě. V kapitole věnované transcenci jsme totiž ukázali, že řád prostředků ve světě je obrazem

mých možností projektovaným do bytí v sobě, to jest, je obrazem toho, čím jsem, avšak já sám nikdy nemohu dešifrovat tento obraz světa, neboť k tomu by bylo třeba reflexivní rozštěpení, abych sám pro sebe mohl být jakoby schematickým objektem. Poněvadž kruh ipseity je non-thetický a povědomí o tom, co jsem, zůstává netematické, proto „být v sobě“ mne samého, které mi ukazuje svět, musí být mému *poznání* zastřeno. Mohu se tomu jen přizpůsobit aproximativním výkonem, v němž se rodí. Vlastnit znamená nejen vědět, že se k vlastněnému předmětu vztahuji identifikujícím vztahem tvoření-ničení, ale i *být v tomto vztahu*, nebo, ještě lépe řečeno, *být tímto vztahem*. Vlastněný předmět má pro nás jistou bezprostředně uchopitelnou kvalitu, která tento předmět cele proměňuje – totiž tu kvalitu, že je mým předmětem –, avšak tato kvalita je sama o sobě, přísně vzato, nedešifrovatelná, vyjevuje se v jednání a jednáním, manifestuje, že má zvláštní význam, ale mizí, aniž ukázala svou hlubokou strukturu a svůj význam, jakmile chceme zaujmout odstup vůči předmětu a nazírat ho. Tento odstup totiž ničí přivlastňující vazbu: chvíli předtím jsem byl angažován v ideální totalitě, a právě proto, že jsem byl angažován ve svém bytí, nemohl jsem poznávat; chvíli poté se totalita rozbila a já nedokážu odhalit její smysl v roztržštěných kouscích, které tento celek skládaly, jak to vidíme, když nemocní proti své vůli mají kontemplativní zkušenost, tedy to, co nazýváme depersonalizací. Musíme proto použít existenciální psychoanalýzu, aby nám v každém zvláštním případě odhalila význam této přivlastňující syntézy, jejíž obecný a abstraktní smysl jsme určili na základě ontologie.

Je ale ještě třeba obecně určit význam vlastněného předmětu. Toto zkoumání doplní naše poznatky, týkající se projektu přivlastňování. Co si vlastně chceme přivlastnit?

Není těžké si všimnout, že na jedné straně a abstraktně nechceme mít ve svém majetku způsob bytí předmětu, ale spíš samo bytí tohoto objektu – to jest, chceme si ho přivlastnit jakožto konkrétního reprezentanta bytí v sobě a sebe chápat jako základ jeho bytí potud, pokud jsme ideálně tímto předmětem my sami; na druhé straně a z empirického hlediska přivlastněný předmět nemá nikdy cenu *sám o sobě*, a to ani skrze své individuální užití. Žádné jednotlivé přivlastnění nemá smysl mimo svá neomezená prodloužení; plnicí pero, které vlastním, platí za všechna plnicí pera; v jeho podobě

vlastním celou třídu plnicích per. Skrze pero však vlastním možnost psát, rýsovat čáry určitého tvaru a určité barvy (kontaminuji prostředek sám a inkoust, kterého používám): tyto čáry, tato barva i tento jejich smysl jsou v něm kondenzovány stejně jako papír, jeho vůně a zvláštní odolnost apod. V případě *každého* vlastnictví dochází ke krystalizační syntéze, jak ji Stendhal popsal ve sféře lásky. Každý vlastněný předmět, odrážející se na pozadí světa, vyjevuje celek světa, stejně jako milovaná žena vyjevuje nebesa, pláž a moře, jež ji obklopovaly, když se ukázala. Přivlastnit si tento jediný předmět znamená symbolicky si přivlastnit svět. Každý se o tom může přesvědčit, připomene-li si svou vlastní zkušenost; uvedu proto osobní příklad, ne však jako důkaz, nýbrž jako vodítko pro čtenáře.

Před několika roky jsem se měl rozhodnout, zda zanechám kouření. Debata o tom byla živá, ale, popravdě řečeno, nestrachoval jsem se o *chuť* tabáku, o niž se připravím, nýbrž o *smysl* činu kouření. Došlo ke krystalizaci: kouřil jsem při představení, ráno při práci, večer při jídle, a zdálo se mi, že zanechám-li kouření, ztratím i zájem o představení, nebudu vychutnávat večeri ani živou svěžest dopolední práce. Zdálo se mi, že každá událost, jež mě může potkat, bude podstatně ochuzena faktem, že ji nepřivítám kouřením. Tato konkrétní kvalita – moci být tím, s čím se setkávám, když kouřím – se universálně rozšířila na věci. Měl jsem dojem, že zbavím věci světa jejich půvabu a že by vlastně ani nemělo cenu uprostřed takto ochuzeného universa žít. Kouření je ovšem destruktivní přivlastňovací reakce. Tabák je symbolem „přivlastněného“ bytí, protože ho ničím v rytmu svého dýchání na způsob „kontinuální destrukce“, protože vstupuje do mne a jeho proměna ve mne samého se symbolicky projevuje proměnou spotřebované pevné látky v kouř. Vztah krajiny, jak jsem ji viděl, když jsem kouřil, k této malé spalovné oběti, spočíval, jak už víme, v tom, že tabák symbolizoval krajinu. To znamená, že čin ničivého přisvojování tabáku byl symbolickým ekvivalentem ničivého přisvojování celého světa. Skrze tabák, jež jsem kouřil, hořel svět, spaloval se, měnil se v dým a vstupoval do mne. Abych vytrval ve svém rozhodnutí nekouřit, musel jsem realizovat jakoby dekrystalizaci, to jest, zredukoval jsem, aniž jsem si to výslovně připouštěl, tabák na to, čím skutečně je: na doutnajících listích; zrušil jsem všechna jeho symbolická pouta se světem a namluvil jsem si, že divadelní představení, krajina a kniha, dívám-li se na ně nebo čtu-li bez dým-

ky, nic neztrácejí; zaměřil jsem se tedy na jiné způsoby vlastnění těchto předmětů, než byl onen obětní obřad. Jakmile jsem takto přesvědčil sám sebe, moje lítost se zmenšila a týkala se už jen toho, že nemohu vychutnávat vůni tabáku, teplo dýmky mezi prsty apod. Moje lítost tak byla rázem odzbrojena a stala se zcela snesitelnou.

Toužíme-li si přivlastnit nějaký předmět, chceme si v podstatě přivlastnit jeho bytí a svět. Oba tyto cíle přivlastňování jsou ve skutečnosti jedním. Chci vlastnit bytí fenoménu za tímto fenoménem. Toto bytí je však zcela odlišné od fenoménu bytí; je to bytí v sobě, a ne jen bytí konkrétní věci. Nejde zde vůbec o přechod k universálu; bytí zkoumané v konkrétní nahotě se rázem stává bytím celistvosti. Majetnický vztah se teď ukazuje zcela jasně: vlastnit znamená chtít vlastnit svět prostřednictvím konkrétního předmětu. Protože se však vlastnění definuje jako úsilí zmocnit se nějakého bytí tak, že tímto bytím jsme my sami jakožto základ jeho bytí, proto každý přivlastňující projekt chce konstituovat bytí pro sebe jako základ světa, nebo jako konkrétní totalitu bytí v sobě, pokud tato totalita není nic jiného než bytí pro sebe existující na způsob bytí v sobě. Být ve světě znamená projekt vlastnění světa; bytí pro sebe chce uchopit celý svět jako to, co mu chybí k tomu, aby se mohlo stát bytím v sobě pro sebe; znamená to angažovat se v totalitě, která je ideálem, hodnotou či totalizovanou totalitou a jež by byla ideálně konstituována splynutím bytí pro sebe a světa jakožto detotalizované totality, jež má být tím, čím je, a jakožto totality bytí v sobě, které je tím, čím je. Je totiž třeba vidět, že bytí pro sebe nemá ve svém záměru zakládat nějaké pomyslné bytí, které by napřed bylo jak formou i obsahem, pojmem a teprve potom mu dalo existenci: toto bytí by bylo čistou abstrakcí, obecninou; jeho pojmové uchopení by nemohlo předcházet bytí ve světě, nýbrž naopak by je předpokládalo, stejně jako by předpokládalo předontologické porozumění veskrze konkrétnímu a od počátku přítomnému, jež je oním „zde“ primárního „zdebytí“ pro sebe; a právě to je bytí světa. Bytí pro sebe neexistuje tak, že by napřed myslelo universálně, a pak se určovalo na základě pojmů: je svou volbou a tato volba nemůže být abstraktní, nebo jinak samo bytí tohoto bytí pro sebe by bylo abstrakcí. Bytí pro sebe je svou povahou individuálním dobrodružstvím a jeho volba musí být individuální volbou konkrétního bytí. Platí to, jak jsme viděli, pro každou *situaci*. Volba bytí pro sebe je vždycky volbou konkrétní situace v její nesrovnatelné je-

dinečnosti. Platí to ovšem i pro ontologický smysl této volby. Jakmile řekneme, že bytí pro sebe je projektem *být*, nemíníme tím, že by pojímalo bytí v sobě, jež projektuje, aby jím bylo, jako strukturu společnou všemu existujícímu určitého druhu: jeho projekt, jak jsme viděli, není v žádném případě pojmový. Co bytí pro sebe projektuje a čím chce být, se mu jeví jako eminentně konkrétní totalita: je to toto bytí. Nelze pochybovat o tom, že v tomto projektu lze předvídat možnosti universalizace; ale v tom smyslu, v němž říkáme o milenci, že miluje všechny ženy nebo každou ženu v jediné ženě. Toto konkrétní bytí, jehož chce být základem, nelze chápat pouze pojmově, protože je konkrétní, a ani si ho nelze *představit* v imaginaci, protože imaginárno je nicota, zatímco toto bytí je eminentně konkrétním bytím. Musí *existovat*, a to znamená, že se s ním *setkáváme*; toto setkání však splývá s volbou, kterou činí bytí pro sebe. Bytí pro sebe je setkáním-volbou, a to znamená, že se definuje jako volba být základem bytí, s nímž se setkává. Bytí pro sebe jakožto individuální dobrodružství je tedy volbou *tohoto světa* jako individuální totality bytí; nepřekonává tento svět k nějaké logické universalitě, nýbrž k novému konkrétnímu „stavu“ toho světa, v němž bytí by bylo zakládáno jako bytí v sobě bytím pro sebe, a to znamená, že přesahuje svět ke konkrétnímu bytí za existujícím konkrétním bytím. Bytí ve světě je tedy projektem mířícím k přivlastnění si tohoto světa a hodnota, která je těsně spjata s bytím pro sebe, je konkrétní indikací individuálního bytí konstituovaného syntetickou funkcí *tohoto* konkrétního bytí pro sebe a *tohoto* konkrétního světa. Ať už je bytí jakékoli, ať už pochází odkudkoli a ať už ho posuzujeme jakkoli, buď jako v sobě nebo pro sebe nebo jako neuskutečnitelný ideál bytí v sobě pro sebe, je ve své primární kontingenci individuálním dobrodružstvím.

Nyní již tedy můžeme definovat vztahy, které sjednocují kategorie být a mít. Viděli jsme, že touha může být původně touhou být anebo touhou mít. Touha mít však není nic neredukovatelného. Touha být se týká přímo bytí pro sebe, jehož projektem je dát tomuto bytí bezprostředně dignitu bytí v sobě pro sebe, zatímco touha mít míří k bytí pro sebe na světě skrze toto bytí a v něm. Projekt mít chce prostřednictvím přivlastnění světa realizovat tutéž hodnotu jako touha být. Proto jsou tyto touhy, jež lze v procesu analýzy odlišit, ve skutečnosti neodlučitelné: nenalezneme žádnou touhu být, která by nebyla zdvojená touhou mít a naopak; jde v podstatě o dva

směry pozornosti, zaměřené k témuž cíli, o dvě interpretace téže základní situace; jedna interpretace přisuzuje bytí bytí pro sebe přímo, druhá ustavuje kruh ipseity, a to znamená, že mezi bytí pro sebe a jeho bytí vkládá svět. Moje původní situace se vyznačuje nedostatkem bytí, jímž jsem, a to znamená, že si dávám být. Právě tento nedostatek bytí, kterým si sám dávám být, je však přísně individuální a konkrétní: jde o bytí, které již *existuje* a uprostřed něhož vystupuji jako ten, kdo jest *svým* nedostatkem. Proto i nicota sama, jíž jsem, je individuální a konkrétní, neboť je právě *tímto* konkrétním nicováním a žádým jiným.

Každé bytí pro sebe je svobodnou volbou; každý z jeho činů, sebebezvýznamnější stejně jako zcela vážný, je tlumočením této volby a emanuje z ní; právě to jsme nazvali naší svobodou. Nyní jsme pochopili sám *smysl* této volby: volím bytí, a to buď přímo nebo přivlastňováním si světa, či obojím současně. Moje svoboda je proto volbou být Bohem, což dokládají všechny mé činy a projekty tisícerými způsoby, protože existuje nekonečný počet způsobů, jak být, a způsobů, jak mít. Existenciální psychoanalýza má za úkol hledat v těchto empirických a konkrétních projektech původní způsob, jímž každý volí své bytí. Pak je ale třeba vysvětlit, namítne se, proč jsem si zvolil přivlastňovat si svět pomocí toho nebo onoho *konkrétní*? Na to bychom mohli odpovědět, že v tom se právě ukazuje charakteristický rys svobody. Předmět sám, který jsem si zvolil, však není neredukovatelný. Jeho *bytí* v něm intendujeme skrze jeho způsob bytí, čili skrze určitou kvalitu. A kvalita – zejména kvalita materiální, tekutost vody anebo neprostupnost kamene atd. –, která je způsobem bytí, pouze bytí určitým způsobem zpřítomňuje. To, co jsme zvolili, je tedy určitý způsob, jímž se odhaluje bytí a nechává se vlastnit. Žluť, červeň, chuť rajčat nebo hrachové kaše, drsnost nebo hladkost nejsou pro nás neredukovatelné danosti: symbolicky v našich očích tlumočí určitý způsob, jímž se bytí dává, a my na něho reagujeme odporem nebo touhou, podle toho, jak vidíme bytí vystupovat tak či onak k povrchu. Existenciální psychoanalýza má za úkol odhalit *ontologický* *smysl* kvalit. Jedině takto – a ne úvahami o sexualitě – vysvětlíme například některé konstanty poetických „imaginací“ („geologično“ u Rimbauda, plynulost vody u Poea), anebo prostě to, co je *po chuti* každému, jejich vkus, onen pověstný vkus, o kterém říkáme, že o něm nelze vést spor, aniž si uvědomujeme, že vkus svým způso-

bem symbolizuje celou *Weltanschauung*, volbu bytí v jejím celku, a že právě odtud pochází jeho *evidence* v očích těch, jímž je vlastní. A je tedy na místě, abychom zde alespoň v náčrtu vyložili tento zvláštní cíl existenciální psychoanalýzy a naznačili možnost dalších zkoumání. Svobodná volba není neredukovatelná v rovině zálib pro sladké nebo hořké a podobně, nýbrž na úrovni volby toho aspektu bytí, jenž se vyjevuje *prostřednictvím* sladkosti, hořkosti atd.

III

Kvalita jako vyjevování bytí

Je třeba se pokusit o psychoanalýzu věcí. První krok v tomto směru učinil již Gaston Bachelard v obdivuhodné knize *Voda a sny*, která je velmi slibným dílem; zvláště proto, že objevuje „materiální imaginaci“. Výraz „imaginace“ se však nezdá přiměřený a neztotožňujeme se ani se snahou hledat za věcmi a za jejich rosolovitou, pevnou nebo kapalnou látkou „obrazy“, které do ní projektujeme. Jinde jsme ukázali,⁸¹ že percepce nemá nic společného s imaginací, že se vzájemně ostře vylučují. Vnímat neznámá sdružovat obrazy pomocí počítků: tyto teze, jejichž původ je v asocianismu, musíme odmítnout; psychoanalýza nemá hledat obrazy, nýbrž vyjasňovat *smysl* reálně náležející věcem. „Lidský“ *smysl lepkavosti, viskozity* atd. se neukazuje bytí v sobě, avšak, jak jsme již viděli, tomuto bytí nepřínáleží ani potenciality, a přesto potenciality vytvářejí svět. *Materiální* významy, lidský *smysl sněhových jehlic, zrnění, mastnoty* apod. jsou právě tak *reálné* jako svět a přijít na svět znamená vynořit se uprostřed těchto významů. Nepochybně zde však jde pouze o rozdílnou terminologii; Bachelard je mnohem odváznější a jádro svého myšlení odhaluje, když ve svých přednáškách mluví o psychoanalýze rostlin, anebo když jedné ze svých knih dává název *Psychoanalýza ohně*. Nechce totiž aplikovat metodu objektivního dešifrování, jež nepředpokládá žádné předběžné odvolání na subjekt, na člověka, na subjekt, nýbrž na věci. Chci-li například určit objektivní význam sněhu, vidím, že při určité teplotě taje a že toto tání je pro sních jeho smrt. To

⁸¹ Srv. J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*.

je jednoduché objektivní konstatování. Chci-li určit význam tohoto tání, musím ho srovnat s jinými objekty situovanými v jiných oblastech existence, avšak stejně objektivními a transcendentními, s ideami, přátelstvími, lidmi, o nichž mohu rovněž říci, že *tají* (peníze mi *roztávají* v rukou; jsem zpocený a *rozpouštím* se ve svém potu; určité myšlenky – ve smyslu objektivních sociálních významů – tvoří „sněhovou kouli“, ale jiné *tají*;⁸² zchudl a ztrácí se jako sníh na jaře); takto získám jistý vztah, který spojuje jedny formy bytí s druhými. Srovnání tajícího sněhu s nějakým jiným rozpouštěním (například s dosahem jistých starých mýtů: krejčí z Grimmových pohádek vezme do rukou sýr, předstírá, že je to kámen, který stiskne tak silně, že z něho kape syrovátka; přítomní si myslí, že zmáčkl kámen tak silně, že z něho vyždímal tekutinu) může naznačit skrytou tekutost něčeho pevného; proto například inspirovaný Audiberti mluvil o skrytém černém mléce. Tato kapalina, kterou lze dále přirovnat ke šťávě plodů a ke krvi lidí, jež je rovněž jakoby naší skrytou a vitální tekutostí, nás potom přivádí k jisté setrvalé možnosti *zrnité srostliny* (označující určitou kvalitu bytí čistého *bytí v sobě*), jež se může proměnit v homogenní a nerozlišenou tekutost (jinou kvalitu bytí čistého bytí v sobě). Zde od počátku a v plném ontologickém významu uchopujeme antinomii nepřetržitosti a přetržitosti, ženských a mužských pólů světa, jejichž dialektické rozvíjení sahá až ke kvantové teorii a k vlnové mechanice. Mohli bychom takto dešifrovat i skrytý smysl sněhu, který je smyslem ontologickým. Kde v tom všem je ale vztah k subjektivnímu a k imaginaci? Omezili jsme se jen na srovnání přísně objektivních struktur a vyslovili jsme hypotézu, jež by mohla seskupit a sjednotit tyto struktury. Psychoanalýza se proto týká věcí samých, a ne lidí. Nemám proto onu důvěru jako Bachelard, který se v této rovině dovolává materiálních imaginací i básníků, například Lautréamonta, Rimbauda nebo Poeta. Je sice lákavé zkoumat „Lautréamontův bestiář“, avšak dospějeme-li při tomto zkoumání k subjektivnímu, získáme opravdu cenné výsledky, jen když vezmeme v úvahu, že Lautréamont měl od samého počátku zálibu v animalitě⁸³ a když *nej-*

⁸² Vzpomeňme si například na Daladierovy „tající peníze“.

⁸³ Jedním aspektem této animality je to, co Scheler nazývá *životní hodnoty*.

prve vymežíme objektivní smysl této animality. Je-li Lautréamont *tím, co preferuje*, musíme napřed poznat povahu toho, čemu dává přednost. Víím, že do animality „vkládá“ jiné věci, a víc, než do ní vkládám já. Tato subjektivní obohacení, která nám přibližují Lautréamonta, polarizuje objektivní struktura animality. Existenciální psychoanalýza Lautréamonta musí proto nejdříve dešifrovat objektivní smysl *animálna*. A obdobně se již delší dobu zaobírám myšlenkou sestavit Rimbaudovo *lapidarium*. Jaký by to však mělo smysl, kdybychom napřed nezjistili význam geologična obecně? Namítne se, že každý význam předpokládá člověka. My ale netvrdíme nic jiného. Člověk je však transcendentní a již samým vynořením ve světě vytváří označující věci a označující je ze samé struktury transcendence odkazem na jiná transcendentna, který lze dešifrovat nezávisle na subjektivitě, která jej ustavila. Potenciální energie těla je objektivní kvalita tohoto těla, která se musí určovat objektivně tak, že v úvahu se vezmou jen objektivní okolnosti. A přesto může tato energie obývat tělo pouze ve světě, jehož jev je korelativní k jevení bytí pro sebe. Obdobně i skrze přísně objektivní psychoanalýzu odhalujeme jiné a v látce věcí hlouběji založené potenciality, jež jsou transcendentní, jakkoli korespondují s ještě základnější volbou lidské reality, s její volbou *být*.

Tím se dostáváme k druhému bodu, v němž se odlišujeme od Gastona Bachelarda. Každá psychoanalýza musí mít své *apriorní* principy. Musí především vědět, *co zkoumá*, a jak to hledat. Cíl svého zkoumání však nemůže psychoanalýza stanovit sama, nechce-li skončit v bludném kruhu, a proto musí být tento cíl objektem postulátu: buď jej hledáme ve zkušenosti, anebo je vytčen nějakým jiným oborem. Freudovské libido je jednoduchý postulát: adlerovská vůle k moci se zdá být nemetodickým zřecněním empirických dat; musí být bez metody, protože má položit základy psychoanalytické metody. Bachelard, jak se zdá, navazuje na své předchůdce; jeho bádáním vládne postulát sexuality; jindy se vztahuje ke smrti, k traumatismu zrodu a k vůli k moci; stručně řečeno: zdá se, že jeho psychoanalýza je si mnohem víc jista svou metodou než svými postuláty a spoléhá na své výsledky, které pak osvětlují vlastní cíl jeho zkoumání. Ale to je zaprahování vozu před koně; důsledky nemohou zjišťovat princip stejně, jako součet konečných způsobů nedovolí pochopit substanci. Domníváme se tedy, že je třeba nechat

stranou empirické principy a ony postuláty, které *apriorně* tvrdí, že člověk je sexualitou anebo vůlí k moci, a že je naopak nezbytné stanovit cíl psychoanalýzy na základě ontologie. Právě o to jsme se snažili v předchozím odstavci. Viděli jsme, že lidská realita je nejprve *volbou bytí*, a to buď přímo, anebo nepřímo skrze přivlastňování světa, a teprve potom ji lze popisovat jako *libido* anebo jako vůlí k moci. A viděli jsme rovněž – pokud se volba týká přivlastňování –, že lidská realita volí každou věc vposled ne kvůli sexuálnímu potenciálu, nýbrž v souladu se způsobem, jímž *tlumočí* bytí a dává mu vystávat na povrchu. Psychoanalýza věcí a jejich matérie se proto musí zabývat, jak každá věc *objektivně* symbolizuje bytí, a vztahem lidské reality k tomuto bytí. I my jsme toho názoru, že potom bude třeba odhalit celý sexuální symbolismus v přírodě, avšak jde o sekundární a redukovatelnou vrstvu, která předpokládá psychoanalýzu předsexuálních struktur. Bachelardovu studii o vodě, plnou pronikavých a hlubokých postřehů, proto považujeme za soubor velmi cenných podnětů a materiálů, jež by měla nyní využít psychoanalýza vědomá si svých principů.

Jedině ontologie může totiž psychoanalýze říci, jaký je *pravý* původ významu věcí a jejich *pravý* vztah k lidské realitě. Pouze ona může zaujmout místo na úrovni transcendence a uchopit jediným pohledem bytí ve světě s oběma jeho konci, protože jen ona se od samého začátku může postavit do perspektivy *cogito*. Pochopit existenciální symbolismus věcí dovoluje idea fakticity a situace. Víme již, že teoreticky je sice možné, avšak prakticky nemožné rozlišit fakticitu od projektu, který ji konstituuje jakožto situaci. Tohoto zjištění můžeme teď využít: nelze mít za to, že by konkrétní *toto* ve vnějškové lhostejnosti svého bytí a nezávisle na objevení bytí pro sebe mohlo mít jakýkoli význam. Jak ale již víme, jeho *kvalita* není nic jiného než jeho bytí. Žluť citrónu, řekli jsme, je pouze subjektivní chápání citrónu: *je tímto citrónem*. A rovněž jsme již ukázali,⁸⁴ že celý citrón je rozprostřen do svých kvalit a že každá z kvalit je rozprostřena do ostatních; to právě označujeme jako konkrétní *toto*. Každá kvalita bytí je celé bytí; je přítomností jeho absolutní kontingence, je jeho neredukovatelnou nerozlišeností. Proto jsme také v druhé části toho-

to díla položili důraz na neoddělitelnost projektu a fakticity, i pokud jde o kvalitu. Napsali jsme: „Má-li tu být kvalita, musí *zde být* bytí pro nicotu, která není bytí... kvalita je celé bytí odhalující se v mezích tohoto *bytí zde*.“ Od začátku jsme tedy nemohli význam kvality připisovat na účet bytí *v sobě*, protože již bylo třeba tohoto „bytí zde“; mají-li zde být kvality, je nezbytné nicující prostředkování bytí *pro sebe*. Na základě těchto zjištění je ovšem zcela zřejmé, že význam kvality nějak posiluje „bytí zde“, poněvadž o ně se opíráme, když „bytí zde“ překonáváme k bytí, jak je absolutně, a v sobě. V každém uchopení kvality je tedy metafyzická snaha uniknout naší lidské podmíněnosti, proniknout lemem nicoty tohoto „bytí zde“ a dostat se až k bytí v sobě. Zjevně však dokážeme uchopit kvalitu jen jako symbol bytí, které se nám zcela vymyká, jakkoli je cele zde, před námi, to jest, jsme schopni jen toho, že zjevené bytí funguje jako bytí v sobě. Znamená to, že se konstituuje nová struktura „bytí zde“, vrstva významová, jakkoli se tato vrstva jeví v absolutní jednotě jednoho a téhož základního projektu. To nazýváme metafyzickou náplní každého názorného vyjevování bytí; až k ní má proniknout psychoanalýza, která ji má odhalovat. Jaká je metafyzická náplň žlutí, červení, hladkosti, drsnosti apod.? Za těmito elementárními otázkami bude následovat otázka, jaký je metafyzický koeficient citrónu, vody, oleje atd.? Psychoanalýza musí vyřešit všechny tyto otázky, chce-li jednou pochopit, proč Petr má rád pomeranče a děsí se vody, proč jí rád rajčata, ale odmítá boby, proč zvrací, musí-li spolknout ústřici nebo syrové vejce?

Bylo by mylné se domnívat, že své afektivní dispozice „projektujeme“ *na věc*, abychom ji osvětlili nebo zabarvili. Dávno již víme, že cit není vnitřní dispozicí, nýbrž objektivujícím a transcendujícím vztahem, který se skrze svůj předmět poznává v tom, čím jest. Ale to není všechno: příklad ukáže, že vysvětlení na základě *projekce* (to je smysl až příliš známého tvrzení „krajina je stav duše“) je *petitio principii*. Mějme třeba onu zvláštní kvalitu, které říkáme *viskozita*. Dospělý Evropan spatřuje v této kvalitě spoustu *lidských a morálních* rysů, jež lze snadno převést do vztahu k bytí. Slizký může být stisk ruky, úsměv, myšlenka i cit. Běžně se má za to, že nejprve jsem měl zážitek určitých způsobů chování a určitých morálních postojů, jež se mi nelíbí, a proto je odsuzuji, avšak na druhé straně viskozitu vnímám bezprostředně smyslově. Teprve potom bych měl spojovat

84 2. část, 3. kap., § 3.

své pocity s viskozitou, takže slizkost či lepkavost by plnila funkci symbolu celé třídy citů a lidských postojů. Měl bych obohacovat lepkavost tím, že bych do ní projektoval své vědění týkající se této kategorie chování. Můžeme však přijmout toto vysvětlení pomocí projekce? Předpokládáme-li, že jsme pocity napřed uchopili jako čisté psychické kvality, jak bychom mohli chápat jejich vztah k viskozitě? Pocit uchopený ve své čisté kvalitě se může odhalovat jen jako jistá, nerozlehlá dispozice, která ke skrze svůj vztah k jistým hodnotám a jistým důsledkům hodna odsouzení, ale „nevytváří obraz“, pokud již tento obraz nebyl předem dán. A na druhé straně: pokud by lepkavost nebyla původně nadána nějakým afektivním smyslem, pokud by se nedávala jako jistá materiální kvalita, pak by vůbec nebylo zřejmé, jak by se kdy mohla stát symbolickou reprezentací určitých psychických jednotek. Stručně řečeno: má-li se vědomě a jasně ustavit symbolický vztah mezi viskozitou a slizkou nízkostí jistých osob, musíme již chápat nízkost ve slizkosti a slizkost v určitých způsobech nízkosti. Z toho vyplývá, že výklad na základě projekce nic nevysvětluje, protože předpokládá právě to, co má osvětlit. A i kdyby se dokázal vyhnout této principiální námitce, narazil by vzápětí na jinou, která vychází ze zkušenosti a je právě tak vážná: vysvětlení na základě projekce totiž implikuje, že projektující subjekt dospěl zkušeností a analýzou k nějakému poznání struktury a účinků těch postojů, které nazývá slizkými. V tomto pojetí odkaz k viskozitě v ničem jakožto *poznání* neobohacuje naši zkušenost lidské nízkosti, neboť nanejvýš slouží jako určitá tematická jednota, jako obrazná rubrika již získaných znalostí. Viskozita ve vlastním smyslu a v čistém stavu se nám sice může v praktickém ohledu jevit jako škodlivá (lepkavé substance ulpívají na rukou i šatech, páchnou), ne však jako *odpudivá*. Nedokážeme vysvětlit znechucení, které působí, jinak než kontaminací této fyzické kvality s určitými kvalitami morálními. Je tedy nezbytné předpokládat nějaké učení se symbolické hodnotě viskozity. Ovšem pozorování ukazují, že i docela malé děti projevují odpor k viskozitě, jako by lepkavost již nějak byla kontaminována psychičnem; rovněž tak na základě jejich pozorování víme, že jakmile malé děti umí mluvit, chápou hodnotu slov „měkký“, „nízký“, jsou-li použita při popisu citů. Zdá se, jako bychom vystupovali do světa, v němž pocity i činy jsou nadány materialitou, mají jakousi substanciální látku a *opravdu* jsou měkké, mělké, slizké, nízké, po-

výšené atd., v němž materiální substance mají původně nějaký psychický význam, díky němuž jsou odpudivé, hrozné či přitažlivé. Jakkoli výklad na základě projekce či analogie je zde nepřijatelný.

Souhrnně řečeno: nelze vyvodit hodnotu psychického symbolu lepkavosti ze syrové kvality konkrétního *toto*, stejně jako nemůžeme promítnout tento význam do konkrétního *toto* na základě *znalosti* uvažovaných psychických postojů. Jak tedy chápat tuto obrovskou universální symboliku, která se projevuje naším odporem, naší nenávisť, sympatií, přitažlivostí některých předmětů, jejichž látka by v zásadě neměla nic znamenat? Máme-li pokročit v tomto zkoumání, musíme opustit některé postuláty. Především nesmíme již *a priori* předpokládat, že kvalita lepkavosti, přiznávaná některému citu, je pouhý obraz, a ne znalost; musíme rovněž (dokud nezískáme víc informací) odmítnout názor, že duševno umožňuje symbolicky informovat fyzikální hmotu a že existuje priorita našich zkušeností o lidské nízkosti před uchopením viskozity jakožto nadané významem.

Vraťme se k původnímu projektu. Je to projekt přivlastňovací. Tento projekt nutí lepkavost, aby vyjevila své bytí; protože vystoupení bytí pro sebe do bytí je přivlastňující, je vnímaná „lepkavost, jež má být vlastněna“, to jest: moje primární pouto k viskozitě spočívá v tom, že projektuji být základem jeho bytí, protože v ideální podobě jsem to já sám. Od samého začátku se jeví jako možné já, které má být ustaveno; od samého počátku má *psychický* ráz. To ale neznamená, že bych mu připisoval duši, jak tomu bylo v primitivním animismu, anebo metafyzické schopnosti, nýbrž to znamená pouze, že jeho materialita sama se mi odhaluje jako něco, co má psychický význam, jenž spadá vjedno se symbolickou hodnotou, kterou má ve vztahu k bytí v sobě. Tento přivlastňující způsob, který nutí viskozitu, aby vydala všechny své významy, lze považovat za formální *a priori*, jakkoli je to svobodný projekt a ztotožňuje se s bytím bytí pro sebe samým: nezávisí totiž původně na způsobu bytí viskozity, nýbrž jen na jeho holém bytí zde, na jeho čisté existenci, se kterou se setkáváme; je jako každé jiné setkání, pokud je jednoduchým projektem přivlastňování, pokud se ničím neliší od čistého „jest“ a pokud je – v souladu s perspektivou, kterou se díváme – buď čistou svobodou anebo čistou nicotou. Právě v rámci tohoto přivlastňovacího projektu však viskozita vyjevuje a projevuje svou slizkou lepkavost. Tato slizkost – jakmile se ukáže – je *vždy již* odpovědí na nějaký po-

žadavek, je to určitá *danost já*; viskozita se vždy již jeví jako naznačení fúze světa se mnou; to, co mi o světě říká, totiž to, že je jako *pijavice, která mě vysává*, je už odpověď na konkrétní tázání; odpovídá však svým bytím samým, svým způsobem bytí, celou svou matérií. A odpověď, kterou podává, je plně přiměřená otázce a zároveň je neprůhledná a nedešifrovatelná, protože je cele vyplněna svou nevyslovitelnou materialitou. Je zřejmá, pokud je dokonale přizpůsobena otázce: lepkavá viskozita se dá uchopit jako to, co mi chybí, lze ji ohmatávat přivlastňujícím zkoumáním: v tomto náznaku přivlastnění lze odhalit její lepkavost. A je neprůhledná: jestliže se význam probouzí ve viskozitě skrze bytí pro sebe, vzápětí ji vyplní slizkost. Odkazuje nás k plnému a hutnému významu a tento význam nám ukazuje *bytí v sobě*, pokud viskozita vyjevuje svět, a současně nám *naznačuje nás samé*, pokud přivlastňování vykazuje cosi jako zakládající čin na straně viskozity. Co k nám takto přichází jako objektivní kvalita, je nová *přirozenost*, jež není ani materiální (a fyzická), ani psychická, protože transcenduje protiklad psychického a fyzického, jakmile se nám odhaluje jako ontologický výraz světa v celku, to jest, dává se nám jako rubrika, do které se řadí všechna *toto* ve světě, ať už jde o materiální organizace anebo transcendované transcendence. Znamená to, že uchopení slizkosti jako takové současně vytvořilo zvláštní způsob, jímž se ve světě dává bytí v sobě, že svým způsobem symbolizuje bytí; pokud totiž trvá kontakt se slizkou lepkavostí, zdá se nám, jako by tato viskozita byla smyslem světa jako celku, jako by byla jediným způsobem bytí bytí v sobě, podobně jako pro primitivní klan ještěrky *jsou* všechny předměty ještěrky. Jaký je tedy v tomto příkladě způsob bytí symbolizovaný viskozitou? Nejprve vidím, že je to homogenita a napodobení tekutiny. Viskózní substance je stejně jako smůla klamnou tekutostí. Zpočátku se nám zdá, že vyjevuje bytí, které všude uniká a všude je samo sobě podobné, které všude uniká také samo sobě a po kterém lze plout; je to bytí bez nebezpečí a paměti, které se v sobě věčně mění, v němž nezanecháváme žádné stopy a které nezanechává žádné stopy v nás, které klouže a na němž kloužeme; bytí, jehož se lze zmocnit klouzáním (kanoe, motorový člun, vodní lyže apod.), ale nikdy nic nemá v držení, protože se přes nás přelévá; je to bytí, které je věčností a nekonečnou časovostí, neboť je neustálou změnou, aniž se cokoli mění, bytí, které touto syntézou věčnosti a časovosti nejlépe symbolizuje možné sply-

nutí bytí pro sebe jakožto čisté časovosti a bytí v sobě jakožto čisté věčnosti. Vzápětí se ale viskozita jeví svou podstatou jako pochybná, protože tekutost v ní existuje zpomaleně; je to vazká tekutost, sama v sobě představuje rodící se vítězství pevného nad tekutým, to jest sklon bytí nerozlišenosti, jak ji reprezentuje pevné těleso, k fixování tekutosti, k pohlcování bytí pro sebe, které by ji mělo zakládat. Lepká vazkost je agonií vody; sama se dává jako dějící se, takže nemá setrvalost, kterou má při své změně voda, a naopak představuje jakýsi řez změnou stavu. Tato ztuhlá nestálost viskozity odrazuje od vlastnění. Voda je prchavější, ale můžeme ji vlastnit v jejím uplývání jako to, co uplývá. Vazké uniká těžkopádným pohybem, jenž se pohybu vody podobá tak, jako se těžký a plochý let slepice podobá krahulce. Tohoto úniku se ovšem nelze zmocnit, protože sám sebe jakožto únik neguje. Je skoro již pevnou setrvalostí. O tomto pochybném rysu „substance mezi dvěma stavy“ podává nejlepší svědectví pomalost, s jakou se lepkavá látka mísí sama se sebou: kapka vody, jež se dotýká povrchu vodní plochy, se okamžitě promění do této hladiny; nechápeme tuto absorpci kapky hladinou jako pohlcení, nýbrž spíše jako spiritualizaci a de-individualizaci jedinečného bytí, které se samo rozpouští ve velkém celku, z něhož vzešlo. Symbol vodní hladiny právě proto hraje tak důležitou úlohu při konstituci pantheistických schémat; ukazuje zvláštní vztah bytí k bytí. Pozorujeme-li však viskozitu (jakkoli si nějak záhadně uchovalo, jakoby zpomaleně, *celou* svou tekutost; viskozitu totiž nelze zaměňovat s kaší, v níž se každý náznak tekutosti prudce sráží, zastavuje a v níž se substance rozpadá do kusů, sotva se zdálo, že by se mohla vylévat), zjišťujeme, že fenomén této proměny do sebe sama představuje hysterézi: med, který splývá z mé lžice do medu ve sklenici, začíná tvořit povrch, odděluje se od ní a jeho splynutí s celkem se jeví jako ochabování, polykání a současně jako *deflace* (vzpomeňme na to, jakou zábavu působí dětem nafukování gumové hračky, která pak při vypouštění vzduchu vydává naříkavý zvuk), anebo jako rozprostírání připomínající zploštění příliš zralých prsů u ženy, která si lehá na záda. Ve viskozitě, která se mísí sama se sebou, je cosi jako viditelný odpor, jakoby odmítnutí nějaké individuality, jež nechce zaniknout v celku bytí, a současně krajní měkkost a vláčnost: *vláčnost* totiž není nic než anihilace, která se v půli cesty zastavila; vláčnost je to, co nám nejlépe podává obraz naší ničivé moci i jejích hra-

nic. Pomalé zanikání lepkavé kapky v celku chápeme nejprve jako *měkkost*, poněvadž je to jakoby zpomalené zanikání, které chce získat čas; ale tato měkkost jde až do krajnosti: kapka se nakonec v této vazké hladině rozplyne. Na tomto jevu lze pozorovat několik charakteristických rysů lepkavé látky: především, že viskózní látka je při dotyku *měkká*. Nalijeme-li vodu na zem, voda *teče*. Dáme-li na zem lepkavou látku, roztahuje se, zploštuje, je *měkká*; dotknete-li se lepkavé látky, ustupuje, ale neuniká. V neuchopitelnosti vody je jakási nelítostná tvrdost, která jí dává skrytý smysl kovu. Nakonec je nestlačitelná jako ocel. Lepkává látka je oproti tomu stlačitelná. Na první pohled působí dojmem, že to je bytí, které můžeme *vlastnit*. A to dvojím způsobem: mohu ji vzít do rukou, protože lepkavost a přilnavost k sobě samé jí brání, aby unikala; mohu proto oddělit určité množství medu nebo smůly od celkového množství v hrnci a *vytvořit* individuální předmět, kterému mohu kontinuálním tvořením dát určitý tvar; měkká lepkavá substance se mi mačká v rukou a mám pocit, že ustavičně něco *ničím*. Je to přesný obraz destrukce-tvoření. Lepkává látka je *povolná*. Ale právě když se mi zdá, že ji vlastním, v podivném převrácení vlastní tato látka mě. Tady vychází najevo její bytostný charakter: její měkkost způsobuje přilínání. Pevný předmět, který držím v ruce, mohu pustit, kdy se mi zlíbí; jeho netečnost je pro mne symbolem veškeré mé moci: jsem jeho základem, ale on mě nezakládá v ničem; bytí pro sebe shromažďuje v sobě bytí v sobě a povyšuje je do úrovně bytí v sobě, aniž se s ním směšuje, neboť i nadále je asimilující a tvořivou silou; bytí pro sebe absorbuje bytí v sobě. Jinak řečeno: vlastnění stvrzuje primát bytí pro sebe v syntetickém bytí, jímž je „v sobě–pro sebe“. Viskozita najednou všechno obrací: bytí pro sebe je rázem *kompromitováno*. Roztáhnou ruce, chci pustit lepkavou hmotu, ale ta ke mně přilnula, drží se mě, vysává mě; jejím způsobem bytí není ani uklidňující netečnost pevného tělesa, ani dynamičnost, jakou má voda, která mi stále uniká: způsob bytí lepkavé látky je ochablá činnost, lepkavé a ženské vysávání, žije skryté mezi mými prsty, pociťuji jakoby zavrať, když mě k sobě přitahuje lákání propasti. Jako by viskozita fascinovala hmat. Nevládnu a nemohu zastavit přivlastňování. Přivlastňování pokračuje. V jistém smyslu je to jakási vrcholná povolnost toho, co vlastníme, psí věrnost, která se *dává*, i když už ji nežádáme, ale v jiném smyslu se za touto poslušností skrývá tiché přivlastňování držitele

drženým. Náhle vidíme symbol, který se takto odhalil: existují zhoubná vlastnictví; je možné, aby bytí v sobě absorbovalo bytí pro sebe, a to znamená, že inverzně k „bytí v sobě pro sebe“ se konstituuje ono bytí, v němž bytí v sobě vtahuje bytí pro sebe do své kontingence, do své nerozlišené vnějškovosti, do své nezaložené existence. V tomto okamžiku najednou chápu past vazkosti: je to tekutost, která mě zavazuje a kompromituje, nemohu klouzat po vazkém povrchu, protože mě přisává k sobě; ale ani tato vazkost nemůže klouzat po mně: přisává se ke mně jako pijavice. Klouzání samo však není jednoduše *popřeno*, jak je tomu u pevné látky, nýbrž je jen degradováno: lepkavá látka jako by se mi podvolovala a vybízela mě, neboť hladina viskózní látky v klidu se nijak neliší od hladiny velmi husté tekutiny; ale je to past: klouzání je vsáto klouzající substancí a na mně zanechává své stopy. Vazká látka se jeví jako tekutina v mučivém snu, kdy všechny její kvality jakoby ožívají a obracejí se proti mně. Vazkost je odvetou bytí v sobě. Je to odvěta nasládlá a ženská, kterou na jiné úrovni symbolizuje *sladkost*. *Nasládlá chuť*, která zůstává v ústech i po spolknutí, dokonale doplňuje podstatu vazkosti. Nasládlá lepkavost je ideálem viskozity; je to symbol sladké smrti bytí pro sebe (jako když se vosy zachytí na zavařenině a uvážne v ní). Ale tato vazkost jsem i *já*, a to proto, že si snažím přivlastnit viskózní substancí. Sání vazkého, které cítím na svých rukou, naznačuje *plynulou* souvislost této substance se mnou. Dlouhá a měkká vlákna vazké substance, která ze mne padají až na lepkavou hladinu (když do ní třeba vnořím ruku a pak ji vytahuji), symbolizují jakoby slévání mého já s něčím vazkým. A naopak hysteréze (opožďování účinku za příčinou), kterou zjišťuji na konci splývání těchto vláken s hladinou, je symbolem odporu mého bytí proti vstřebání bytí v sobě. Skočím-li do vody, ponořím-li se do ní a nechám-li se vodou nést, nepociťuji nic nepříjemného, neboť nemám žádnou obavu, že se ve vodě rozpustím: zůstávám pevným tělem v kapalině. Upadnu-li do něčeho viskózního, cítím, že se tam ztratím, že se rozpustím v této vazkosti, právě proto, že viskozita je proces zhutňování. *Těstovitost* z tohoto hlediska vykazuje sice cosi podobného, ale nefascinuje a nekompromituje, poněvadž je netečná. Už při samém uchopování něčeho vazkého a lepkavého, co na nás ulpívá a není stabilní, cítíme jakoby hrozbu *metamorfózy*. Dotýkat se vazkého znamená vydávat se nebezpečí, že se v této vazkosti rozpustíme.

Toto rozpuštění již samo o sobě nahání hrůzu, neboť bytí pro sebe absorbuje bytí v sobě, jako sací papír pohlcuje inkoust. *Vedle toho* nahání hrůzu z toho, že se proměníme ve věc, přestože jde jen o metamorfózu v něco vazkého. Kdybych si dokázal představit, že bych mohl zkapalnit, proměnit své bytí ve vodu, nedotýkalo by se mě to tolik, protože voda je symbolem vědomí: její pohyb, tekutost, její nesolidární solidarita se svým bytím, její neustálé uplývání apod., to vše mi připomíná bytí pro sebe; proto také první psychologové, kteří kladli důraz na to, že vědomí charakterizuje *trvání* (James, Bergson), velmi často přirovnávali vědomí k řece. Právě řeka totiž nejlépe navozuje představu stálého a vzájemného pronikání částí a celku, jejich neustálou rozlučitelnost a volnost. Naopak viskozita děsí: pro vědomí je hrozné i samo pomýšlení, že by se mohlo stát *vazkým*. Lepkáviskozita se vyznačuje měkkou přilnavostí a solidarností i úskočnou komplicitou všech svých částí, z nichž každá neurčitě a chabě usiluje o individualizaci, ale marně, protože substance ji ze všech stran vysává tak, že splaskne. Vědomí, které by se stalo *vazkým*, *by se změnilo*, protože jeho ideje by uvázly. Od okamžiku, kdy se vynoříme do světa, pronásleduje nás obraz vědomí, které by se chtělo vrhat k budoucnosti, k projektu sebe sama, a které, právě když si uvědomuje, že k tomuto cíli již dospělo, je neznatelně, úskočně zadržované minulostí, které unikalo a které ho do sebe nasává, takže jen přihlíží svému pomalému rozpouštění v minulosti, vpádu bezpočtu parazitů do vlastního projektu, a nakonec i tomu, jak se samo sobě úplně ztrácí. Nejvýstižnějším obrazem této strašné situace je „krádež myšlenek“, která se pociťuje v psychózách ovlivňování. Tento strach je na ontologické rovině výrazem útěku bytí pro sebe před bytím v sobě fakticity, a právě to je temporalizace. Hrůza z vazkosti je obava, že by se čas mohl stát takto *vazkým*, a fakticita neustále rozrůstá a pohltit i bytí pro sebe, které tuto fakticitu „existuje“. Není to obava před smrtí, ani před čistým bytím v sobě, není to obava z nicoty, nýbrž strach před zvláštním druhem bytí, které neexistuje stejně, jako neexistuje *bytí v sobě pro sebe*, a jež vazkost pouze *reprezentuje*. Je to ideální bytí, které ze všech sil odmítám a které mě pronásleduje jako mě v mém bytí pronásleduje *hodnota*: toto ideální bytí, v němž nezaložené bytí v sobě má přednost před bytím pro sebe, a jež nazveme *antihodnotou*.

V přivlastňovacím projektu něčeho vazkého se viskozita ukazuje jako symbol antihodnoty, tj. toho typu bytí, které sice není realitou, ale neustále pronásleduje vědomí jako setrvalé nebezpečí, před kterým prchá, a proto rozvrh přivlastnění mění v projekt úniku. Zjevilo se něco, co nevyplývá z žádné dřívější zkušenosti, nýbrž výhradně z předontologického rozumění bytí v sobě a bytí pro sebe. Právě to je vlastním smyslem viskozity. V jistém ohledu to je zkušenost, protože vazkost je intuitivní objev; na druhé straně je to však jakoby objev samého pohybu bytí. Od tohoto okamžiku se bytí pro sebe ukazuje jistě nové nebezpečí, způsob nebezpečného bytí, kterému je třeba se vyhnout, konkrétní kategorie, se kterou se bude setkávat všude. Vazkost nesymbolizuje *a priori* žádné psychické chování: vyjevuje určitý vztah bytí k sobě samému a tento vztah má od samého začátku *psychický ráz*, neboť jsem ho odhalil během přivlastňování a protože vazkost mě zrcadlí jako v obraze. Od svého prvního dotyku s viskozitou jsem proto obohacen o platné ontologické schéma, které překonává rozlišení mezi psychičnem a neppsychičnem, a mohu interpretovat smysl bytí všeho existujícího určitou kategorií, jež se vynořuje jako prázdný rámec *před* jakoukoli zkušeností různých druhů vazkosti. Tuto kategorii jsem rozvrhl do světa svým původním projektem vůči vazkosti, je to objektivní struktura světa a zároveň protihodnota, to jest, vymezuje oblast, do níž budou náležet viskózní předměty. Jakmile určitý objekt bude pro mne vykazovat tento bytostný vztah, budu ho z definice chápat jako *vazký*, ať už jde o stisk ruky, úsměv nebo myšlenku, a to znamená, že nezávisle na fenomenální textuře se mi bude jevit jako velká ontologická oblast vazkosti, kam patří spolu se smůlou, lepidlem, medem apod. A obdobně jako konkrétní *toto*, které si chci přivlastnit, představuje pro mne celý svět, tak se i viskozita od prvního bezprostředního kontaktu s ní mi jeví jako vyplněná spoustou temných významů a odkazů, které ji překonávají. Vazké se ukazuje samo od sebe jako „více než pouhá vazkost“; jakmile se objeví, už překonává všechna rozlišování psychického a fyzického, pouhého existujícího a významů světa: je možným smyslem bytí. První zkušenost, kterou má dítě s viskozitou, je psychologicky i morálně obohacuje: nemusí čekat až na dospělost, aby odhalilo mazlavost, kterou obrazně nazýváme *vazkostí*: je tady, je ve vazkosti medu nebo klišu. To, co říkáme o viskozitě, platí o všech předmětech, které obklopují dítě: vyjevování jejich matérie

rozšiřuje dítěti jeho obzor až k nejzazším mezím bytí, a tím mu dává sadu prostředků k dešifrování bytí všech lidských faktů. To naprosto neznamená, že by dítě od samého začátku *znalo* „ohavnosti“ života, anebo naopak „krásy“ existence. Ale drží ve svých rukou různé smysly bytí, jejichž zvláštními příklady jsou ošklivosti a krásy, způsoby chování, psychické znaky, sexuální vztahy apod. Mazlavé, těstovité látky, díry v písku nebo v půdě kaverny, světlo a tma mu vyjevují způsoby předpsychického a předsexuálního bytí, jež si pak po celý život bude ujasňovat. Neexistuje „nevinné“ dítě. Souhlasíme s freudovskou školou, že dítě obklopují hmoty a tvary, jež mají četné vztahy k sexualitě, avšak nejsme toho názoru, že již konstituovaný sexuální instinkt jim dal sexuální význam. Jsme naopak přesvědčeni, že tyto látky a formy jsou uchopeny jako takové a že odhalují dítěti způsoby bytí a vztahy k bytí pro sebe, jež pak budou osvětlovat a utvářet jeho sexualitu. Uveďme alespoň jediný příklad: mnoho psychoanalytiků si povšimlo, že děti přitahují *díry* všeho druhu (díry v písku, v hlíně, ve stromě, záhyby, dutiny, jeskyně apod.) a tuto přitažlivost vysvětlovali análním charakterem dětské sexuality, prenatalním šokem nebo předtuchou sexuálního aktu ve vlastním slova smyslu. Ani jediné jejich vysvětlení neobstojí. Mluvit o „traumatismu narození“ je výplod fantazie. Výklad, který ztotožňuje otvor s ženským sexuálním orgánem by předpokládal, že dítě už má zkušenosti, jež nemůže mít, nebo že má předtuchy, jež nelze nijak odůvodnit. Nechceme popírat „anální“ sexualitu dítěte, avšak má-li vysvětlit otvory, s nimiž se dítě setkává ve vněmovém poli, a naplnit je symbolickým významem, potom by dítě muselo svůj anus chápat jako otvor, anebo ještě přesněji řečeno: chápání podstaty otvoru, ústí, by muselo odpovídat tomu, jak pociťuje svůj anus. Ukázali jsme však, že „tělo pro mne“ má subjektivní ráz, a je tedy zřejmé, že dítě nemůže chápat jakoukoli část svého těla jako nějakou objektivní strukturu universa. Anus se jako ústí jeví pro druhého. Nemůže být takto prožíván; ani péče, kterou matka věnuje dítěti, nemůže anus takto odhalit, protože anus jako erotogenní zóna anebo jeho oblast bolesti není vybaven taktilními nervovými zakončeními. Teprve skrze druhého – prostřednictvím slov, kterých používá matka, když označuje tělo dítěte – se dítě dozvídá, že jeho anus je *otvor*. Objektivní charakter otvoru, jak jej dítě vnímalo ve světě, mu osvětlí i objektivní strukturu a smysl anální oblasti, to jest, dá transcendentní *smysl*

erotogenním počitkům, které až dosud dítě pouze „existovalo“. *Otvor* je symbol způsobu bytí, který musí vyložit existenciální psychoanalýza. Na tomto místě nemůžeme jít do detailů. Ale je hned zřejmé, že se původně dává jako nicota, „která má být vyplněna“ mým vlastním tělem: proto se dítě nemůže udržet, aby prst nebo celou paži nevložit do díry. Otvor je prázdným obrazem mne samého, stačí jen, abych do ní vklouznul, a budu existovat ve světě, jenž mě očekává. Ideálem otvoru je vyhloubenina, těsně obemykající mé tělo; jestliže se do ní vtisknu a vklouznu do ní tak, že se jí zcela přizpůsobím, bude ve světě existovat plné bytí. Ucpávat otvor znamená původně obětovat své tělo, aby existovalo plné bytí, tj. podvolit se vášni vědomí k dotvoření, dovršení a zachránění celistvosti bytí v sobě.⁸⁵ Zde, a to v samém původu, uchopujeme jednu z nejzákladnějších tendencí lidské reality. Znovu se s ní setkáváme u dospívajícího a dospělého: je to sklon k *vyplňování*; značnou část našeho života zaujímá ucpávání děr, vyplňování prázdná a symbolické zakládání plnosti. Dítě již brzy poznává, že jeho tělo je plné otvorů. Strká-li prst do úst, snaží se zazdíť otvory v obličejí, čeká, že prst se stmelí se rty a patrem a ucpe ústní otvor tak, jako maltou ucpeme trhlinu ve zdi; hledá hutnost, jednostejnou a okrouhlou plnost parmenidovského bytí; cucá-li prst, chce ho rozpustit, aby ho proměnilo v těstovitou látku, kterou by ucpalo otvor úst. Tato tendence je zcela jistě jednou z nejzákladnějších mezi těmi, které jsou základem činu požívání: potrava je „tmelem“ k uzavření úst; jíst – kromě jiného – znamená ucpat se. Teprve odtud však můžeme přejít k sexualitě: obscenita ženského pohlaví je obscenitou *zejícího* otvoru, je to *apel* po bytí, jako všechny otvory; žena se dovolává něčeho cizího, aby ji průnikem a zředěním proměnilo v plné bytí. A naopak, žena cítí svou situaci jako apel právě proto, že je „otevřená“. To je skutečný původ adlerovského komplexu. Pohlaví jsou hltavá ústa polykající penis – a to vede k myšlence kastrace: milostný akt je kastrací muže –, ale především proto, že pohlaví je otvor. Jde tedy o *před-sexuální* podklad, který se stane jednou ze složek sexuality jako komplexního

⁸⁵ Zde musíme rovněž zmínit význam opačné tendence, tendence k vyhlubování otvorů, která již sama o sobě vyžaduje existenciální psychoanalýzu.

a empirického lidského postoje, který však (neboť jeho původem není sexuálně rozlišené bytí) nemá nic společného se základní sexualitou, jejíž povahu jsme vyložili ve 3. knize. Platí však, že jakmile dítě vidí realitu, pak již prožitek otvoru obsahuje ontologické tušení sexuální zkušenosti vůbec: dítě zaplňuje otvor svým tělem a každý otvor ještě dřív, než je jakkoli sexuálně specifikován, vyvolává obšcenní pozornost, dovolává se těla.

Vyjasnění těchto bezprostředních a konkrétních existenciálních kategorií je pro existenciální psychoanalýzu velmi důležité. Na jejich základě lépe pochopíme obecnější projekty lidské reality. Psychoanalytik však musí na prvním místě určit svobodný projekt konkrétní osoby na základě individuálního vztahu, který ho spojuje s těmito různými symboly bytí. Mohu milovat lepkavé doteky, pociťovat hrůzu z otvorů atd. To ale neznamená, že vazkost, mastnota, otvor apod. ztratily pro mne svůj obecný ontologický význam, nýbrž to znamená naopak, že *na základě* tohoto významu se vzhledem k nim určuji tak či onak. Je-li vazkost symbolem toho bytí, u něhož je bytí pro sebe pohlceno bytím v sobě, co jsem já vůči druhým, mám-li zalíbení ve vazkosti? Jaký byl můj základní projekt, mám-li zalíbení v kalných a lepkavých věcech? Naše *záliby* nejsou totiž neredukovatelné danosti; pokud je dokážeme zkoumat, odhalují základní projekty konkrétního člověka. Ani to, že dáváme přednost určitým jídlům, není beze smyslu. Lze to vysvětlit, pokud uvážíme fakt, že každá chuť se nám nedává jako nějaké *datum*, za něž bychom se měli omlouvat, nýbrž jako zjevná hodnota. Mám-li rád česnek, připadá mi nepochopitelné, proč ho druzí nemilují. Jíst totiž znamená přivlastňovat si pomocí destrukce, a současně se *plnit* určitým bytím. A toto bytí je dáno jako syntéza teploty, hustoty a chuti v pravém slova smyslu. Tato syntéza označuje tedy *určité bytí*; jakmile jíme, *nepoznáváme* chutí jen určité kvality tohoto bytí; ochutnáváme-li je, přivlastňujeme si je. Chuť je asimilace. Zub kousáním odkrývá hutnost látky, kterou proměňuje v potravu. Syntetická intuice potravy je sama o sobě asimilační destrukcí. Odhaluje mi bytí, jímž budu budovat své tělo. A tedy to, co přijímám anebo s nechutí odmítám, je samo bytí tohoto existujícího, neboli, jinak řečeno, totalita potravy mi předkládá určitý způsob bytí, který přijímám nebo odmítám. Tato totalita je organizována jako forma, v níž kvality hustoty a teploty mizí za chutí ve vlastním smyslu, která je *vyjadřuje*.

„Sladkost“ například *vyjadřuje* lepkavost, jakmile pojídáme lžičku medu nebo melasy, stejně jako analytická funkce vyjadřuje geometrickou křivku. Znamená to, že všechny kvality, které nepředstavují chuť ve vlastním smyslu, v chuti splynou a slijí se, tvoří jakoby *matérii* chuti. (Tato čokoládová sušenka, která nejprve vzdoruje zubům, pak náhle povolí a rozdrobí se, to vše – odpor i rozdrobení – *jsou* čokoláda.) Kvality se sjednocují s jistými časovými charakteristikami chutě, tedy s jejím způsobem temporalizace. Některé chutě se dávají naráz, jiné jsou jako časované střely, jedny se dávají postupně, druhé se zeslabují poznenáhlu, až zmizí, a konečně některé se ztrácejí právě ve chvíli, kdy si myslíme, že je už máme. Tyto kvality se spojují s hustotou a kvalitou; v jiné rovině vyjadřují i vizuální stránku pokrmu. Jím-li narůžovělý koláč, chutná mi růžově; cukrový poprašek a krémový povlak jsou růžové. Jím růžové a vidím pocukrované. Chutenství má složitou architekturu a diferencovanou látku; tuto strukturovanou látku, jež nám zpřítomňuje zvláštní druh bytí, můžeme v souladu s naším původním projektem buď asimilovat anebo znechuceně odmítnout. Není tedy nic nahodilého, máme-li zálibu v ústřicích, hlemýždích nebo krevetách, pokud dokážeme vystihnout existenciální význam těchto pokrmů. Obecně lze říci, že neexistuje chuť nebo záliba, které by byly neredukovatelné a nevysvětlitelné. Všechny představují určitou přivlastňovací volbu bytí. Existenciální psychoanalýza musí zkoumat i chuti a záliby, musí je srovnávat a třídít. Ontologie nás tu opouští: umožnila nám určit poslední cíle lidské reality, její základní možnosti a hodnotu, která je s ní těsně spjatá. Každá lidská realita je přímým projektem proměny svého bytí pro sebe v bytí v sobě – pro sebe, ale zároveň i projektem k osvojení si světa jako celistvosti bytí v sobě. Každá lidská realita je vášní, *passio*, neboť chce ztratit sebe samu, aby založila bytí, a zároveň ustavila bytí v sobě, které by uniklo kontingenci, protože by bylo svým vlastním základem, protože by bylo *ens causa sui*, které náboženství nazývají Bohem. Lidská vášeň je tedy opačná než Kristova, neboť člověk se ztrácí jakožto člověk proto, aby se zrodil Bůh. Idea Boha je však vnitřně sporná, a proto se sobě samým ztrácíme zbytečně. Člověk je marnou vášní, zbytečným utrpením.

Závěr

I

Bytí v sobě a bytí pro sebe: Metafyzické poznámky

Můžeme teď přejít k závěru. V úvodu jsme odhalili vědomí jako apel bytí a ukázali jsme, že *cogito* poukazuje bezprostředně k nějakému bytí v sobě, jež je objektem vědomí. Když jsme popsali bytí v sobě a bytí pro sebe, se však ukázalo, že je obtížné zjistit nějaké spojení mezi nimi, a proto se vynořila obava, že bychom se mohli ocitnout v nepřekonatelném dualismu. A dualismus nám hrozil i z druhé strany: pokud totiž můžeme o bytí pro sebe říci, že jest, pak máme před sebou dva radikálně odlišné způsoby bytí, bytí bytí pro sebe, které je, co není, a není, co je, a bytí bytí v sobě, které je, co je. Položili jsme si tedy otázku, zda objev těchto dvou typů bytí nevyústí ve zjištění nějakého hiátu, který štěpí Bytí (jako obecnou kategorii náležející všemu existujícímu) do dvou nespojených oblastí, takže v každé z nich by pojem bytí měl původní a zvláštní význam.

Naše zkoumání nám umožnilo odpovědět na první z těchto otázek: bytí pro sebe a bytí v sobě jsou spojeny syntetickým poutem, jímž je samo bytí pro sebe. Neboť bytí pro sebe je pouze čistým nicováním bytí v sobě; je to jakoby trhlina v Bytí. Někteří popularizátoři ilustrují zákon zachování energie zábavným obrazem: kdyby se stalo, že by jediný z atomů vesmíru byl zničen, výsledkem by byla katastrofa, jež by zachvátila celý kosmos, a to by byl konec Země a slunečního systému. Tento obraz můžeme použít: bytí pro sebe se jeví jako nepatrné nicování, které má svůj původ uvnitř Bytí; toto nicování stačí, aby otřásl celým bytím v sobě. Tímto otřesením je svět. Bytí pro sebe nemá jinou realitu než tu, že je nicováním bytí. Svou jedinou kvalifikaci získává tím, že je nicováním individuálního a zvláštního bytí v sobě, a ne nicováním bytí vůbec. Bytí pro sebe není nicotou vůbec, nýbrž je konkrétní privací. Konstituuje se privací *tohoto bytí zde*. Proto se nelze tázat na způsob, jímž se bytí pro sebe může spojit s bytím v sobě, protože bytí pro sebe není autonomní substance. Jakožto nicování vždy již bylo skrze bytí v sobě; jakožto vnitřní negace si skrze bytí v sobě dává na vědomí to, čím není, a tedy i to, čím být má. Jestliže *cogito* vede nutně mimo sebe a jestliže vědomí je kluzký

svah, na němž se nelze zastavit, nemáme-li se vzápětí ocitnout vně, směrem k bytí v sobě, je to proto, že bytí pro sebe si samo svým bytím nedostačuje jako nějaká absolutní subjektivita a že napřed poukazuje k věci. Vědomí nemá žádné jiné bytí vyjma toho, že musí být názorem odhalujícím něco. Neznamená to tedy, že vědomí je platónské *Jiné*? V *Sofistovi* čteme krásný popis tohoto jiného, který o něm podává *Cizinec*: nelze ho uchopit jinak „než jakoby ve snu“, neboť nemá jiné bytí než jen své bytí jiným, jež je bytím vypůjčeným, které – vzato samo o sobě – se rozplývá a svou okrajovou existenci zase získává, jen když upřeme pohled na to bytí, které chce být jiným než sebou samým a jiným než bytím. Dokonce se zdá, že Platón zahlédl dynamický charakter, jaký má změna druhého vůči němu samému, protože, jak o tom svědčí některé jeho spisy, v ní spatřuje zdroj pohybu. Ale mohl jít ještě dál: viděl by, že jiné neboli relativní ne-bytí může mít něco jako existenci jen jakožto vědomí. Být jiným než bytím znamená být vědomím sebe sama v jednotě temporalizujících ek-stasí. Může být změna něco jiného než průsečíkem reflektujícího a reflektovaného, který jsme odhalili uvnitř bytí-pro-sebe? Vždyť jiné může existovat jako jiné, jen je vědomím toho, že je jiné. Změna je totiž vnitřní negace a konstituovat se jako vnitřní negace může jen vědomí. Jakékoli jiné pojetí změny by nutně vedlo k tomu, že bychom ji kladli jako bytí v sobě, to jest, kladli vztah mezi ní a bytím vnější vztah, a to by vyžadovalo přítomnost svědka, který by konstatoval, že jiné je jiné než bytí v sobě. Na druhé straně však jiné nemůže být jiné, aniž by vyvěralo z bytí; potud je relativní k bytí v sobě, ale nemůže být jiné, aniž by se *jiným nečinilo*, neboť pak by se jeho jinakost stala daností, tedy tím *bytím*, jež by mohlo být chápáno jako bytí v sobě. Pokud je relativní k bytí v sobě, je tedy jiné zasaženo fakticitou; pokud se samo tvoří, je absolutnem. Právě to jsme naznačili, když jsme řekli, že bytí pro sebe není základem svého bytí jako nicoty bytí, nýbrž že setrvale zakládá nicotu svého bytí. Bytí pro sebe je tedy absolutnem *unselbständig*, což jsme označili jako nesubstanční absolutno. Jeho realita má čistě *tázací* povahu. Otázky dokáže klást jedině proto, že samo je setrvale v otázce; jeho bytí není nikdy *dané*, nýbrž *dotazované*, protože samo je neustále od sebe sama odloučeno nicotou změny; bytí pro sebe je stále v nerozhodnutosti, protože jeho bytí je v setrvalém odkladu. Kdyby svého bytí někdy dosáhlo, zmizela by změna a s ní i možnosti, poznání a svět. *On-*

tologický problém poznání je proto rozhodnut stvrzením ontologické prvotnosti bytí v sobě vůči bytí pro sebe. Toto stvrzení bylo však učiněno jen proto, aby vzápětí podnítilo tázání *metafyzické*. Vynoření bytí pro sebe z bytí v sobě nelze totiž přirovnat k *dialektické* genesi platónského jiného z bytí. Bytí a jiné jsou pro Platóna *rody*. My jsme však viděli, že bytí je individuální podnik. Obdobně i jev bytí pro sebe je absolutní událost, které se dostává bytí. Proto tu vyvstává metafyzický problém, který lze formulovat takto: proč se vědomí vynořuje z bytí? Metafyzikou totiž nazýváme zkoumání individuálních procesů, které vyvolaly v život tento náš svět jako konkrétní a zvláštní totalitu. Metafyzika je k ontologii tedy v tom poměru, v jakém je historie k sociologii. Ukázali jsme, že by bylo absurdní si klást otázku, proč bytí jest, že otázka má smysl jen v rámci bytí pro sebe, a že dokonce předpokládá ontologickou přednost nicoty před bytím, třebaže jsme prokázali přednost bytí před nicotou; onu otázku lze klást, jen když se smísí s jinou otázkou, která je vnějškově analogická, a přesto zcela odlišná: „Proč zde vůbec *jest* bytí?“ Teď už víme, že je třeba pečlivě odlišit obě tyto otázky. První nemá smysl, protože všechna „proč“ jsou pozdější než samo bytí, které předpokládají. Bytí je, je bez důvodu, příčiny a nutnosti; sama definice bytí ukazuje jeho původní kontingenci. Na druhou otázku jsme již odpověděli, neboť se neklade na metafyzické, ale na ontologické půdě: „Bytí jest zde“, protože bytí pro sebe je takové, že zde bytí jest. Charakter *fenoménu* dostává bytí od vědomí. Jestliže otázky o původu bytí a o vzniku světa jsou zbavené smyslu anebo se na ně dává ontologická odpověď, platí totéž, i pokud jde o původ bytí pro sebe. Bytí pro sebe jest tak, že se plným právem může obracet ke svému vlastnímu původu. Bytí, skrze něž vstupuje do bytí „proč?“, má právo klást toto „proč?“ vzhledem k sobě samému, protože samo o sobě je tázáním, otázkou „proč?“. Na tuto otázku ovšem nedokáže ontologie odpovědět, protože zde je třeba objasnit událost, a ne popsat strukturu nějakého bytí. Nanejvýš by mohla upozornit na to, že nicota, která je *byvší* skrze bytí v sobě, není pouhá prázdnota bez významu. Smysl nicoty nicování je být žitou, aby zdůvodnila bytí. Ontologie nám poskytuje dvě poučení, která mohou být základem pro metafyziku: především to, že každý proces založení sebe je rozštěpením identického bytí v sobě, odstup bytí od sebe sama a vyjevení vědomí čili uvědomění si přítomnosti u sebe sama. Bytí se může pokusit stát se příči-

nou sebe samého, jen když napřed sebe učiní bytím pro sebe. Vědomí jako nicování bytí se tedy jeví jako stadium na cestě k imanenci kauzality, tj. k bytí jako *causa sui*. Jenomže postup se zde zastavuje kvůli nedostatečnosti bytí, jímž se vyznačuje bytí pro sebe. Temporalizace vědomí není vzestupem na cestě vzhůru k vážnosti *causa sui*, nýbrž povrchovým plynutím, jehož původem je naopak nemožnost být *causa sui*. *Ens causa sui* zůstává jakožto nedosažené, jako znak nemožnosti překonávání vertikálním směrem, které právě svou neexistencí podmiňuje plochý pohyb vědomí; vertikální přitažlivost, kterou Měsíc působí na moře, je příčinou horizontálního pohybu přílivu a odlivu. Metafyzika může od ontologie převzít dále poznatek, že bytí pro sebe je aktuálně nepřetržitým projektem založit sebe sama jako bytí a nepřetržitým nezdarem tohoto projektu. Přítomnost u sebe s různými směry svého nicování (ek-statické nicování tří časových dimenzí, sdružené nicování páru reflektující–reflektované) představuje první vynoření tohoto projektu; reflexe představuje zdvojení projektu, který se obrací sám k sobě, aby se založil alespoň jako projekt, a rovněž i prohloubení nicujícího hiátu v nezdaru tohoto projektu; „konat“ a „mít“, tyto ústřední kategorie lidské reality lze přímo či zprostředkovaně převést právě na tento projekt být; a konečně pluralitu jednoho i druhého lze interpretovat jako poslední pokus o sebezaložení, který vede k radikálnímu oddělení bytí a vědomí bytí.

Ontologie nám tedy říká: 1. *Kdyby* bytí v sobě mělo založit sebe sama, mohlo by se o to pokusit, jedině kdyby ze sebe učinilo vědomí, a to znamená, že pojem *causa sui* nese s sebou pojem přítomnosti u sebe sama, neboli dekompresi nicujícího bytí.

2. Vědomí je *fakticky* projektem založení sebe sama, to jest snahou dosáhnout bytí v sobě pro sebe čili bytí v sobě, které je příčinou sebe sama. Z toho však nelze vyvozovat nic dalšího. Na ontologické úrovni nás nic neopravňuje k tvrzení, že nicování bytí v sobě v bytí pro sebe má od samého počátku a v samém nitru bytí v sobě znamená projekt toho bytí, které by bylo příčinou sebe sama. Ontologie se právě zde naopak setkává s hlubokým rozporem, neboť možnost základu přichází na svět zásluhou bytí pro sebe. Aby bytí v sobě mohlo být projektem vlastního založení, muselo by být původně přítomností u sebe sama, a to znamená, že by již muselo být vědomím. Ontologie tedy pouze říká, že se zdá, *jako by* bytí v sobě v rámci projektu

založit sebe sama si dávalo modifikaci bytí pro sebe. Je na metafyzice, aby formulovala *hypotézy* k vysvětlení tohoto procesu jako absolutní události dovršující individuální dobrodružství, jímž je existence bytí. Samozřejmě, že tyto hypotézy zůstanou vždy hypotézami, neboť nemůžeme očekávat ani jejich pozdější potvrzení, ani vyvrácení. Jejich *platnost* bude spočívat v tom, že nám umožní sjednotit ontologické danosti. Toto sjednocení nemůže být ovšem uskutečněno v perspektivě historického dění, protože časovost přichází k bytí až skrze bytí pro sebe. Nemá proto smysl se tázat, čím bylo bytí *před tím*, než se objevilo bytí pro sebe. Metafyzika se přesto musí pokusit o určení povahy a smyslu tohoto předdějinného procesu a pramene jakýchkoli dějin, v nichž jde o sepětí individuálního dobrodružství (neboli o existenci bytí v sobě) s absolutní událostí (jakou je vynoření bytí pro sebe). Metafyzice přísluší rozhodnout zejména to, zda pohyb je, nebo není prvním „pokusem“ bytí v sobě založit sebe sama, a jaké jsou vztahy pohybu – jakožto „choroby bytí“ k bytí pro sebe jako choroby, mnohem hlubší, dosahující až k nicování.

Musíme se ještě dotknout druhého problému, který jsme formulovali již v úvodu: jsou-li bytí v sobě a bytí pro sebe dva způsoby *bytí*, není pak hiát v samém nitru ideje bytí a není jeho porozumění rozštěpeno do dvou navzájem nepropojených částí, takže jeho dosah je konstituován dvěma radikálně heterogenními třídami? Co totiž mají společného bytí, které je tím, čím je, a bytí, které je, čím není, a není, čím je? Zde nám může pomoci závěr našich předchozích zkoumání; ukázali jsme totiž, že bytí v sobě a bytí pro sebe nestojí jednoduše vedle sebe. Naopak: bytí pro sebe bez bytí v sobě je něco abstraktního: nemůže existovat právě tak, jako barva nemůže existovat bez formy anebo zvuk bez výšky a zabarvení; vědomí, které by nebylo vědomím něčeho, by bylo absolutním nic. Je-li ale vědomí spjato s bytím v sobě vnitřním vztahem, neznamená to, že je s ním skloubeno v totalitu, které jedině přísluší název *bytí* nebo *realita*? Bytí pro sebe je sice nicováním, avšak jakožto nicování *jest*; je *a priori* v jednotě s bytím v sobě. Řekové odlišovali kosmickou realitu, již nazývali τὸ πᾶν, od totality konstituované touto realitou a nekonečnou, ji obklopující prázdnotou; tu nazývali τὸ ὄλον. Bytí pro sebe jsme mohli nazvat „nic“ a říci, že „vně bytí v sobě“ je *nic*, anebo nanejvýš odraz toho nic, jež samo je polarizováno a definováno právě tímto bytím v sobě, jehož je nicotou. Zde potom vyvstává otázka, kterou si

již kladli řečtí filosofové: co nazveme *reálnem*, čemu přisoudíme *bytí*? Kosmu anebo tomu, co jsme označili jako $\tau\omicron\ \omicron\lambda\omicron\nu$? Čistému bytí v sobě, anebo tomu bytí v sobě, jež je obklopeno lemem nicoty a jež nazýváme bytím pro sebe?

Měli-li bychom však celistvé bytí považovat za útvar konstituovaný syntézou bytí v sobě a bytí pro sebe, neocitneme se před týmiž překážkami, jimž jsme se chtěli vyhnout? Nesetkáváme se nyní v existujícím samém s týmiž rozporem, který jsme již odhalili v pojmu bytí a označili jako hiatus? Jak máme definovat toto existující, které jako bytí v sobě je tím, čím je, a jako bytí pro sebe je tím, čím není?

Chceme-li vyřešit tyto nesnáze, musíme si připomenout, co vyžadujeme od existujícího, abychom je mohli chápat jako totalitu: je třeba, aby různost jeho struktur zůstala zachována v jednotné syntéze tak, aby každá z nich byla pouze abstraktní, pokud ji uvažujeme odděleně od ostatních. Vědomí posuzováno takto odděleně je takovou abstrakcí, kdežto bytí v sobě nepotřebuje bytí pro sebe k tomu, aby bylo: *pathos* bytí pro sebe způsobuje, že *zde jest* bytí v sobě. Fenomén bytí v sobě je bez vědomí abstraktum, ne ale jeho *bytí*. Chceme-li si představit tuto syntetickou organizaci, v níž by bytí pro sebe bylo neodlučitelné od bytí v sobě, a naopak bytí v sobě bylo neodlučitelné od bytí pro sebe, pak by muselo bytí v sobě vděčit za svou existenci nicování, díky němuž je zde jeho vědomí. Znamená to, že nerozlučitelná totalita bytí v sobě a bytí pro sebe je myslitelná jedině ve formě toho bytí, které je „příčinou sebe sama“. Jedině toto bytí a žádné jiné by mohlo platit absolutně podobně jako ono $\omicron\lambda\omicron\nu$, o kterém již byla řeč. Můžeme-li položit otázku, jaké je bytí onoho bytí pro sebe artikulovaného jako bytí v sobě, je tomu tak proto, že *a priori* se definujeme skrze předontologické porozumění tomu, co nazýváme *ens causa sui*. Toto *ens causa sui* je nemožné a jeho pojem, jak jsme viděli, obsahuje kontradikci. Vzhledem k tomu, že klademe otázku bytí onoho $\omicron\lambda\omicron\nu$ a klademe ji z hlediska *ens causa sui*, musíme oprávněnost této totality posuzovat právě z perspektivy, do které jsme se postavili. Neobjevilo se již v důsledku samého faktu, že se vynořilo bytí pro sebe, a není bytí pro sebe už od samého počátku projektem bytí, které by bylo příčinou sebe samého? Takto již začínáme chápat povahu celistvé reality. Celistvé bytí, jehož pojem by nebyl rozštěpen hiátem, a přesto by nevylučoval nicující–nicované bytí pro sebe, tedy bytí, jehož existence by byla jednotnou syntézou

bytí v sobě a vědomí, toto ideální bytí by bylo bytím v sobě, založeným skrze bytí pro sebe a identickým s bytím pro sebe, jež ho zakládá: stručně řečeno, bylo by to *ens causa sui*. Právě proto, že se však stavíme na stanovisko tohoto ideálního bytí, abychom mohli posoudit *reálné* bytí, kterému říkáme $\omicron\lambda\omicron\nu$, musíme konstatovat, že reálně je nezdařeným úsilím dosáhnout hodnoty *causa sui*. Jako by svět, člověk, a člověk ve světě mohli realizovat jen nezdařeného Boha. Jako by se bytí v sobě a bytí pro sebe představovalo ve stavu *deintegrace* ve vztahu k ideální syntéze. Ne proto, že by integrace byla někdy *nastala*, ale právě naopak proto, že se stále naznačuje, ale vždy je nemožná. Tento ustavičný nezdár vysvětluje neodlučitelnost bytí v sobě od bytí pro sebe, a zároveň i jejich relativní nezávislost. Je-li narušen soulad mozkových funkcí, objeví se obdobně jevy s relativní samostatností, jež se však mohou projevit jen na pozadí rozpadu určité totality. Tímto nezdarem se vysvětluje hiatus, s nímž se setkáváme jak v pojmu bytí, tak u existujícího. Není-li možné přejít od pojmu bytí v sobě k pojmu bytí pro sebe a sloučit je pod společný rod, je tomu tak proto, že *faktický přechod* od jednoho k druhému a jejich sjednocení není realizovatelné. Víme, že u Spinozy i u Hegela se syntéza konstituuje jako omyl, pokud se zastaví před úplnou syntetizací, takže momenty znehyní v relativní závislosti a současně v relativní nezávislosti. Tak např. u Spinozy pojem koule nachází své odůvodnění v rotaci polokruhu kolem svého průměru a odtud čerpá i celý svůj smysl. Jakmile si však představíme, že pojem koule je z principu nedosažitelný, potom je fenomén rotace polokruhu zcela *nepravdivý*; přeřali jsme jeho kořeny; myšlenka rotace a myšlenka kruhu se vzájemně podpírají, aniž se v této syntéze mohou sjednotit, která by je překonávala a zdůvodnila: jedno je neredukovatelné na druhé. Tak je tomu i v tomto případě. Řekli jsme, že $\omicron\lambda\omicron\nu$ je pojem zbavený kořenů, že je v setrvalé dezintegraci. Ale právě jako dezintegrováný celek se nám dává ve své víceznačnosti, to jest, můžeme *ad libitum* klást důraz buď na závislost uvažovaných bytí, anebo na jejich nezávislost. Je zde jakýsi přechod, který se neuskutečňuje, jakýsi zkrat. V této rovině se opět setkáváme s pojmem detotalizované totality, s nímž jsme se již setkali v souvislosti s bytím pro sebe a v spojitosti s vědomím druhých. Toto je ale třetí druh necelistvosti. V jednoduše detotalizované totalitě reflexe by mělo reflexivno být reflektovaným a reflektované reflexivnem. Dvojí negace zůstává ja-

kožto unikající. V případě bytí pro druhého se (odraz–odrážející) odlišovalo od (odraz–odrážející) reflektujícího potud, že jedno ani druhé *nemělo být* jiné. „Pro sebe“ a „druhý pro sebe“ tedy tvoří ono bytí, v němž každý moment dává druhému být jiným tím, že se činí jiným. Charakteristikou bytí pro sebe a bytí v sobě je to, že bytí pro sebe se činí *jiným* ve vztahu k bytí v sobě, avšak bytí v sobě není jiné než bytí pro sebe ve svém bytí: jest naprosto a čistě. Kdyby vztah bytí v sobě vůči bytí pro sebe byl obdobou vztahu bytí pro sebe vůči bytí v sobě, dostali bychom se tam, kde jsme se octli, když jsme zkoumali bytí pro druhé. Jenomže tomu tak není, a právě neexistence této vzájemnosti charakterizuje *ölon*, o němž jsme mluvili. Není proto absurdní klást otázku týkající se totality. Když jsme se zabývali bytím pro druhé, zjistili jsme, že zde musí být určité bytí, jež bychom mohli nazvat „já – druhý“, jež by mělo být reflexivním rozštěpením bytí pro druhé. Zároveň se nám ale zdálo, že toto bytí „já – druhý“ nemůže existovat jinak, než když v sobě obsahuje neuchopitelné nebytí exteriority. Položili jsme si proto otázku, zda antinomický ráz totality není sám o sobě něco neredukovatelného a zda nemáme chápat ducha jako bytí, které je a není. Jenomže se nám ukázalo, že otázka syntetické jednoty různých vědomí nemá smysl, neboť předpokládá, že máme možnost zaujmout stanovisko vůči celé totalitě; my však existujeme na základě této totality a jakožto v ní angažovaní.

Nemůžeme-li však „zaujmout stanovisko vůči celé totalitě“, znamená to, že druhý je zásadně negován mnou, jako já jsem negován jím. Tento vzájemný vztah mi navždy brání, abych ho uchopil v jeho integritě. V případě vnitřní negace bytí pro sebe v sobě není naopak vztah vzájemný a já jsem jedním momentem vztahu a zároveň i vztahem samým. Uchopuji bytí, *jsem* chápáním bytím, nejsem *nic než* chápání bytí; a bytí, které chápu, nevystupuje proti mně, aby mě také uchopilo, nýbrž je tím, co je uchopeno. Jeho *bytí* se prostě nijak neshoduje s jeho bytím uchopeným. V jistém smyslu mohu proto položit otázku týkající se totality. Existují sice jako angažovaní v této totalitě, ale mohu být jejím *vyčerpávajícím vědomím*, neboť jsem vědomím bytí, ale zároveň i vědomím sebe sama. Tato otázka totality však nepatří do sféry ontologie. Ontologie může osvětlit z bytí jediné oblasti bytí v sobě, bytí pro sebe a ideální oblast *causa sui*. Z jejího hlediska je lhostejné, zda bytí pro sebe artikulované jako bytí v sobě považuje za přetátou *dualitu* nebo za dezintegrované bytí.

Metafyzika sama musí rozhodnout, zda pro poznání (zvláště pro fenomenologickou psychologii, antropologii apod.) je prospěšnější zkoumat bytí, jež nazýváme *fenomémem* a jež by se vyznačovalo dvěma dimenzemi bytí, dimenzí „v sobě“ a „pro sebe“ (z tohoto hlediska by existoval *pouze* jeden fenomén: svět), obdobně jako *einsteinská fyzika* shledala výhodnějším mluvit o *události* se třemi prostorovými a čtvrtým časovým rozměrem udávajícími její místo v prostoročasu, nebo zda bude nadále výhodnější všemu navzdory ponechat starou dualitu „vědomí–bytí“. Ontologie by se zde mohla odvážit jediné poznámky, aby se při eventuálním používání nového pojmu fenoménu (ve smyslu dezintegrované celistvosti) o něm mluvilo současně imanentními i transcendentními výrazy. Nebezpečné úskalí je totiž v tom, že bychom buď upadli do čistého imanentismu (husserlovského idealismu) nebo do čistého transcendentalismu, který by *fenomén* považoval za nový druh *objektu*. Imanenci však vždycky bude omezovat dimenze fenoménu „v sobě“ a transcendentní dimenze „pro sebe“.

Jakmile metafyzika rozhodla otázku původu bytí pro sebe a povahy fenoménu světa, může přikročit k velmi závažným problémům, zejména k problému jednání. Jednání je třeba zkoumat jak v rovině bytí pro sebe, tak bytí v sobě, protože jde o projekt imanentního původu, který určuje modifikaci v bytí něčeho transcendentního. Bylo by zbytečné tvrdit, že jednání modifikuje jen fenomenální jev věci: může-li fenomenální jev šálku být pozmeněn tak, že dojde ke zničení šálku, a je-li bytí šálku jen to, co představuje jeho *kvalita*, pak zamýšlené jednání musí být schopno modifikovat samo bytí šálku. Problém jednání tedy předpokládá výklad transcendentní účinnosti vědomí, čímž se dostáváme na cestu jeho bytostného vztahu k bytí. Poněvadž činnost sama podléhá ve světě změnám vlivem zpětného působení, odhaluje se nám relace bytí k bytí, jež není ani čistou exterioritou – ačkoli se jí fyzik v exterioritě zmocňuje –, ani imanenci, nýbrž přivádí nás k pojmu *Gestalt* tvarové psychologie. Z tohoto východiska se můžeme pokusit o metafyziku přírody.

II

Morální perspektivy

Ontologie sama nedokáže formulovat morální předpisy. Zabývá se výlučně tím, co jest, a z jejích poukazů nelze vyvozovat nějaké imperativy. Dává však tušit, čím by byla etika, která by se ujímala své odpovědnosti vůči *lidské realitě v situaci*. Ontologie nám totiž ukázala původ a povahu *hodnoty*; viděli jsme, že je to *chybění*, k němuž se bytí vymezuje ve svém bytí právě jako *nedostatek*. Viděli jsme, že právě proto, že bytí pro sebe *existuje*, vynořuje se hodnota, která pak jeho bytí pro sebe stále pronásleduje. Z toho plyne, že různé cíle bytí pro sebe se mohou stát objektem existenciální psychoanalýzy, protože všechny usilují uskutečnit chybějící syntézu vědomí a bytí pod znamením hodnoty čili *causa sui*. Existenciální psychoanalýza je tedy *morální popis*, protože odhaluje etický smysl různých lidských projektů; naznačuje nutnost vzdát se psychologie zájmu a také veškeré utilitární interpretace lidského chování, neboť odkrývá *ideální význam* všech lidských postojů. Tyto významy leží mimo egoismus a altruismus a jsou i mimo chování, označovaná jako *bezzájmová*. Člověk se činí člověkem, aby byl Bohem, jak to lze také vyjádřit: pokud se díváme na ipseitu z tohoto úhlu pohledu, může se jevit jako egoismus; ale právě proto, že neexistuje žádná společná míra lidské reality a příčiny sebe sama, kterou by chtěla být, můžeme právě tak říci, že člověk ztrácí sebe, aby existovala *causa sui*. Pak můžeme lidskou existenci chápat jako *passio*, poněvadž i proslulá „sebeláska“ není nic než jeden z prostředků, jak tuto vášeň realizovat. Hlavním výsledkem existenciální psychoanalýzy by však mělo být to, aby nás přiměla vzdát se *vážnosti*. Neboť dvojí charakteristikou vážnosti je, že hodnoty chápe jako transcendentní danosti nezávislé na lidské subjektivitě a že charakter „žádoucího“ přenáší z ontologické struktury věcí na jejich prostou materiální konstituci. Pro vážnost je například *chléb* žádoucí, protože *musíme* žít (hodnota vepsaná v inteligibilním nebi) a protože *jest* výživný. Výsledkem této vážnosti, jenž, jak víme, vládne světu, je to, že symbolickou hodnotu věcí do sebe vstřebávají jejich idiosynkratické zvláštnosti jako piják; do popředí staví neprůhlednost žádoucího předmětu a klade jej o sobě jako žádoucí neredukovatelnost. Nacházíme se již v rovině morálky, ale

spolu s tím i v rovině neupřímnosti, protože je to morálka, stydlí se sama za sebe a neodvažující se vyslovit své jméno; zastřela všechny své cíle, aby se vyhnula úzkosti. Člověk hledá bytí poslepu tím, že skrývá svobodný projekt, jenž jest tímto hledáním; činí se tím, jak to od něj očekávají ty cíle, jež se nalézají na jeho cestě. Předměty jsou němé požadavky a člověk v sobě není nic než pasivní podřízenost těmto požadavkům.

Existenciální psychoanalýza člověku odhaluje pravý cíl jeho hledání, jímž je bytí jako syntetické splynutí bytí v sobě s bytím pro sebe; objasňuje mu tuto jeho *passio*. Mnoho lidí vyzkoušelo již tuto psychoanalýzu samo na sobě, aby jí použilo jako prostředky ulehčení a spásy, aniž čekali, až poznají její principy. Mnoho lidí ví, že cílem jejich hledání je bytí; a pokud si toto poznání osvojili, potud se nesnaží přivlastňovat si věci kvůli věcem samým, nýbrž usilují o symbolické přivlastnění jejich vlastního bytí v sobě. Pokud však tato snaha má stále ještě nějakou účast na vážnosti a pokud tito lidé stále ještě věří, že jejich poslání, totiž existovat na způsob bytí v sobě pro sebe, je vepsáno ve věcech, jsou odsouzeni k zoufalství, protože současně zjišťují, že všechna lidská jednání jsou ekvivalentní – neboť všechna chtějí obětovat člověka, aby se mohla vynořit *causa sui* – a že všechna musí skončit nezdarem. Opíjet se o samotě anebo vést celé národy je tedy jedno a totéž. Jestliže jedna z těchto činností získá převahu nad druhou, nebude to kvůli jejímu reálnému cíli, nýbrž kvůli stupni vědomí o svém vlastním reálném cíli. A v tomto případě se pak může stát, že kvietismus osamělého pijáka získá převahu nad marnou horlivostí vůdce národů.

Ontologie a existenciální psychoanalýza (či spontánní a empirická aplikace těchto disciplín, k níž se lidé vždy uchýlovali) by však morálnímu aktérovi měla ukázat, že je *bytím, skrze které existují hodnoty*. Takto si jeho svoboda uvědomí sebe samu a odhalí sebe samu v úzkosti jako jediný pramen hodnoty jakož i nicotu, skrze kterou existuje *svět*. Jakmile se mu hledání bytí a přisvojování bytí v sobě odhalí jako jeho *možnosti*, v úzkosti a skrze úzkost pochopí, že to jsou možnosti jen na pozadí možnosti dalších možností. Ale až do tohoto okamžiku, a ačkoli bylo možné hodnoty volit a odvolávat *ad libitum*, jediným tématem, které dávalo jednotu všem možným volbám, byla hodnota či ideální přítomnost onoho *ens causa sui*. Co se stane ze svobody, jestliže se obrátí k této hodnotě? Bude ji nést s se-

bou, ať bude činit cokoli, a dokonce i v tomto svém obratu k bytí v sobě pro sebe? Bude svoboda znovu uchopena zpoza sebe samé hodnotu, kterou chce kontemplovat? Anebo právě proto, že se chápe jako svobodná ve vztahu k sobě samé, dokáže skoncovat s vládou hodnoty? A je možné, aby se sama uchopila jako hodnota, protože je pramenem všech hodnot, anebo se musí definovat ve vztahu k nějaké transcendentní hodnotě, která ji stále pronásleduje? A v případě, že by mohla chtít být sama sebou jako svá vlastní možnost a určující hodnota, jak ji potom chápat? Vždyť svoboda, jež chce být svobodou, není nic jiného než právě bytí, které není, čím je, a které je, čím není, a které, jakožto ideál bytí, volí být tím, čím není, a nebýt tím, čím jest. Nevolí tedy *převzít sebe*, nýbrž útek, nespadat vjedno se sebou, nýbrž být vždy v odstupu od sebe. Jak rozumět tomuto bytí, které chce být v respektujícím odstupu k sobě? Jde o neupřímnost anebo o další základní postoj? A je vůbec možné tento nový aspekt bytí *žít*? A může svoboda, jež se sama učiní svým cílem, uniknout *situaci*? Anebo bude i ona situovaná? Anebo se bude situovat tím přesněji a individuálněji, čím víc se bude projektovat do úzkosti jako podmíněné svobody a čím víc bude přejímat svou odpovědnost jako ono existující, skrze které přichází k bytí svět? Všechny tyto otázky, jež nás vedou k čisté a ničím dalším nezatížené reflexi, lze zodpovědět pouze v rovině morálky. Věnovat se jim budeme v příští knize.

Jmenný rejstřík

- Abraham, P. 412
 Adler, A. 98, 530, 546, 683, 695
 Alain 18, 19, 63, 93, 628
 Anselm 16
 Aristotelés 140, 144, 148, 561
 Audiberti, J. 682
- Bachelard, G. 386, 681–684
 Bacon, F. 657
 Baldwin, J. M. 393
 Balzac, H. de 617, 619, 668
 Barrès, M. 615
 behavioristé 278, 283, 354–355, 410, 549–550
 Berger, G. 508
 Bergson, H. 48, 83, 154–155, 158, 181, 183, 215–216, 465, 514, 534, 573, 580, 692
 Berkeley, G. 16, 69, 190
 Béroalde de Verville 445
 Boisselot (le Père) 616
 Bourget, P. 635, 641
 Brentano, F. 63
 Broglie, L. 368
 Brummel, G. 674
- Cézanne, P. 237
 Chardonne, J. 98
 Chevalier, J. 158–159
 Chlodvík I. (král francouzský) 516, 518–519
 Claparède, É. 153, 156
- Claudel, P. 463
 Comte, A. 377, 639
 Cousin, V. 119
 Couturat, L. 143
- Daladier, É. 682
 Descartes, R. 29, 39, 45, 62–63, 117, 124, 128–129, 134, 146, 155, 178, 180–183, 198, 204, 215, 222, 293, 307–308, 367, 426, 508, 511, 537, 555, 557, 599
 Diderot, D. 616
 Dilthey, W. 279
 Dostojevský, F. M. 71, 654
 Duhem, P. 12
 Duns Scott, J. 598–599
- Einstein, A. 262
 Epikúros 148
 Eukleidés 528
- Faulkner, W. 471
 Fitzgerald, G. F. 262
 Flaubert, G. 635–639, 654, 668
 Freud, S. (freudismus) 91–92, 94, 95, 529–530, 643, 647, 649, 654, 673, 683, 693
 gestaltisté (Gestalttheorie) 233, 260, 323, 355, 373, 709

- Gide, A. 100, 323, 431, 517, 534, 549, 657
 Grimm, J. a W. 682
 Halbwachs, M. 589
 Hamelin, O. 49
 Hegel, G. W. F. 49–52, 54–57, 63, 74, 107, 112, 121, 131, 140, 162, 166, 203, 236, 287, 290, 291–301, 309, 330–331, 333, 343, 360, 433, 505, 509, 619, 644, 658, 707
 Heidegger, M. 12, 14–15, 20–21, 29–30, 39, 54–58, 62–63, 67, 81, 89, 92, 107, 117, 124, 129, 130, 150, 170–171, 190, 232, 249, 252, 207, 300–306, 355, 386, 435–436, 447, 480, 494, 497, 507, 532, 549, 556, 558, 568, 608, 610–612, 622, 642
 Heisenberg, W. 368
 Hérakleitos 163
 Hérault de Séchelles, M. J. 445
 Hölderlin, F. 436
 Hugo, V. 668
 Hume, D. 179, 386
 Husserl, E. 12, 14, 16–17, 21, 24, 26, 28, 39–40, 43, 63, 65, 104, 117–119, 128–129, 147, 154, 155, 167, 181, 198, 200, 222, 237–238, 242, 287–290, 293, 300–301, 313, 315, 330, 377, 387, 450, 508, 522, 537, 646, 709
 James, W. 153, 692
 Janet, P. 547, 549–550
 Jaspers, K. 637
 Joyce, J. 527
 Kafka, F. 323, 577, 626
 Kant, I. 12, 14, 23, 29, 39, 42, 58, 105, 117, 125, 172, 177, 179, 180–183, 190–191, 197, 271, 279–281, 284, 288, 290, 303, 305–306, 310, 474, 501, 553, 662
 Kessel, J. 100
 Kierkegaard, S. 67, 140, 295, 660
 Kretschmer, E. 413
 Konstantin I (římský císař) 502, 517–518
 Laclos, P. Choderlos de 445
 La Fayette, M. J. de Motier, markýz de 575, 621
 Lalande, A. 307
 Laplace, P. S., markýz de 170
 Laporte, J. 39, 49, 393
 Lautréamont (vl. jménem Isidore-Lucien Ducasse) 682–683
 Lawrence, D. H. 98
 Lefebvre, H. 49
 Leibniz, G. W. 32, 125, 140, 142, 143, 181–182, 190–191, 286, 540–542, 616
 Le Senne 49
 Leukippos 361
 Lewin, K. 369
 Lot, F. 517
 Ludvík XVIII 577
 Maine de Biran 365, 386
 Malebranche, N. de 306
 Malraux, A. 158, 160, 332, 501, 610, 618, 622
 Man, H. de 589
 Marx, K. 292, 660
 Mauriac, F. 98, 567, 619, 635
 Meyerson, É. 184, 260, 613

- Mill, J. S. 217
 Montfort, S. de –, hrabě z Leicestru 599
 Morgan, Ch. 610
 Müller-Lyer, F. 373
 Napoleon I 211, 577
 Newton, I. 368
 Nietzsche, F. 11, 619
 Parain, B. 592
 Parmenidés 361, 695
 Pascal, B. 619, 640
 Paulham, J. 591, 593
 Peirce, Ch. S. 92
 Piaget, J. 19
 Platón 64, 98, 128, 305, 335, 371, 467, 610, 702–703
 Poe, E. A. 680, 682
 Pincaré, H. 12, 182, 346
 Politzer, G. 625
 Pozzo di Borgo, Ch. A., hrabě 211
 Proudhon, J. 667
 Proust, M. 12–13, 98, 156, 178, 213, 218–219, 412, 428, 511, 640
 Raymond VI (hrabě z Toulouse) 599
 Rilke, R. M. 609–610
 Rimbaud, A. 680, 682–683
 Romains, J. 480, 630–631
 Rougemont, D. de 501
 Rousseau, J.-J. 227–228, 443, 474
 Sacher-Masoch 442
 Sarment, J. 98
 Scheler, M. 87, 138, 393, 450, 682
 Schiller, F. 657
 Schlumberger, J. 574
 Schopenhauer, A. 284–285
 Sókratés 53
 Sollier, P.-A. 420
 Sofoklés 160, 614, 619
 Spaiier, A. 64
 Spinoza, B. 18, 25, 40, 52–53, 120, 132, 143, 199, 207, 235, 279, 345, 501, 505, 602, 639, 641, 707
 Steckel, W. 95
 Stendhal M.-H. B. 108, 640, 667
 stoikové 43, 60, 62, 217, 432, 451, 494, 501, 511, 542, 557, 561
 Taine, H. 64
 Valéry, P. 47, 103, 108
 Waelhens, A. de 436
 Wahl, J. 67, 474
 Watson, J. B. 283
 Zénón z Eleje 263

Ediční poznámka

Překlad Sartrova díla *Bytí a nicota* byl původně zamýšlen jako výbor, a proto překladatel některá místa, často i celé části kapitol vynechával. Redaktor všechna chybějící místa dopřeložil a zároveň celý text srovnal s posledním kritickým vydáním. V době, kdy O. Kuba svou práci na překladu začínal, existovalo jen velmi málo překladů moderní filosofické literatury a terminologie buď nebyla zavedena vůbec, anebo byla značně neustálená; proto bylo třeba i v tomto směru podrobit původní verzi překladu důkladné revizi. Největším překladatelským problémem je ale fakt, že Sartre se ve svém díle dovolává terminologie Heideggerova *Sein und Zeit* – např. *Dasein* překládá jako *réalité humaine* –, avšak pozdější překlady Heideggera se od jeho tlumočení (a často ovšem i parfrází) Heideggerovy filosofické němčiny vesměs odchyľují a zavádějí zcela jiná řešení. Naší snahou nebylo překládat ty Sartrovy pojmy, které jsou zjevně inspirovány Heideggerem tak, aby odpovídaly českému překladu *Bytí a času*, nýbrž učinit takovou souvislost s tímto dílem, aby byla zřejmá čtenáři Sartrovy doby. Český překlad z tohoto důvodu respektuje i některé zvláštnosti Sartrovy terminologie: *existující* jako substantivum, *bytí* nerozlišeně pro „bytí“ i „jsoucnost“ (proto je u Sartra „bytí“ velmi často v plurálu) apod.

Vzhledem k tomu, že Sartre často cituje různá cizojazyčná díla podle francouzských překladů, nebylo vždy možné překládat z originálů a uvádět v poznámkách původní pramen, neboť Sartre sám je v poznámkovém aparátu velmi úsporný a jeho odkazy jsou minimální.

Při přepisu jmen a psaní odborných pojmů jsme se řídili zásadami ustálenými v ediční praxi nakladatelství Oikúmené. Poznámky pod čarou jsme upravili tak, že opakující se bibliografický údaj ob-

Ediční poznámka

sahuje pouze jméno autora a název monografie nebo článku, plný bibliografický údaj se tedy nachází pouze u prvního výskytu. Jmenný rejstřík udává výskyt daného jména jen v hlavním textu a byl vyhotoven podle původního francouzského vydání.

Redakce

Jean-Paul Sartre

Bytí a nicota

Vydalo nakladatelství OIKOYMENH jako svoji 245. publikaci. Z francouzského originálu *L'être et la néant*, vydaného nakl. Gallimard v. r. 2003, přeložil O. Kuba. Odpovědný redaktor Miroslav Petříček jr. Technická redakce Vladimír Nedvídek. Obálku navrhl Zdeněk Ziegler. Sazba Martin Třešňák. Tisk *Alfaprint* Praha. Vydání první, Praha 2006.