

EMMANUEL LÉVINAS

*Existence a ten,
kdo existuje*

PRAHA
1997

OIKOYMENH
Edice Oikúmené
Hennerova 223
150 00 PRAHA 5

G1.1.3 - lev-5
Knihovna filosofie FF UK
v Praze
2



2551024821

Filozofická fakulta
Univerzity Karlovy v Praze

F-267/97

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication F. X. Šalda, bénéficie du soutien du *Ministère français des Affaires Étrangères et de l'Ambassade de France en République Tchèque.*

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

OBSAH

Předmluva	9
Předmluva k druhému vydání	10
Předmluva k třetímu vydání	13
ÚVOD	15
VZTAH K EXISTENCI A OKAMŽIK	18
1. Vztah k existenci	18
2. Únava a okamžik	25
SVĚT	31
1. Intence	31
2. Světlo	38
EXISTENCE BEZ SVĚTA	43
1. Exotismus	43
2. Existence bez existujícího	47
HYPOSTAZE	55
1. Nespavost	55
2. Kladení	57
3. Cestou k času	72
ZÁVĚR	82

Copyright © Librairie Philosophique J. VRIN, 1963
Translation © Petr Daniš, 1997
© OIKOYMENH, 1997
ISBN 80-86005-36-4

PŘEDMLUVA

Práce, kterou předkládáme, má přípravnou povahu. Prochází a ohledává několik témat obsáhlejších výzkumů, věnovaných problému Dobra, Času a Vztahu k Druhému jako pohybu k Dobru. Platónské určení, kladoucí Dobro mimo bytí, je tím nejobecnějším a nejvíce prázdným označením, jímž se tato práce řídí. Toto určení znamená, že pohyb, který vede existujícího k Dobru, není transcendencí, díky níž se existující pozvedá k nějaké vyšší existenci, ale vystoupením z bytí a z kategorií, jež ho popisují: *ex-cendenci*. Ale *ex-cendence* a Štěstí nutně vězí v bytí, a proto je lépe být než nebýt.

Téma této práce se omezuje na toto *kladení* či *umístění* v bytí. Výklad nicméně nemůže zastřít celkové perspektivy, v nichž se nachází, a neustále předjímá další rozvinutí vyhrazené pro jiné dílo.

V souboru těchto zkoumání, započatých před válkou, jsem pokračoval a z větší části ho sepsal v zajetí. *Stalag*¹ zde nezmiňuji jako záruku hloubky, ani jako právo na shovívavost, ale jako vysvětlení nepřítomnosti jakéhokoli stanoviska vůči filosofickým dílům, zveřejněným s takovým ohlasem mezi lety 1940 a 1945.

¹ zajatecký tábor – pozn. překl.

PŘEDMLUVA K DRUHÉMU VYDÁNÍ

Zdá se nám, že pojem *ono je* (*il y a*), rozvedený v této 30 let staré knize, je jejím tvrdým jádrem. Negace, jež by chtěla být absolutní, popírajíc každého existujícího – až po toho, jenž je samou touto negující myšlenkou – by nemohla ukončit vždy otevřené „jeviště“ bytí, bytí ve slovesném smyslu: anonymního bytí, o něž žádný jsoucí nestojí, bytí bez jsoucích a bez bytostí, ustavičné „stěhování“ – řečeno Blanchotovou metaforou, neosobní *ono je*, jako „(ono) prší“ či „(ono) se stmívá“. Pojem hluboce odlišný od heideggerovského „es giebt“. Nikdy nebyl ani překladem, ani poukazem k německému výrazu a jeho konotacím hojnosti a štědrosti. *Ono je*, jež jsme popsali v zajetí a uvedli v tomto díle, vydaném hned po Osvobození, sahá až k jedné z těch podivných obsesí, jež si podržujeme z dětství a jež se znovu objevují při nespavosti, když se rozeznívá ticho a prázdnota zůstává plná.

Výpovědi, které vyrůstají z ústředního tématu *ono je*, i závěry, které je v této knize z roku 1947 završují, si na své úrovni podržují svůj smysl. Nicméně je pravděpodobné, že rozhodují – tu a tam předčasně – o možnostech, jež tento pojem zahrnuje. Pokusme se tedy ukázat, kterým prvkům tohoto výkladu přisuzujeme ještě dnes nějaký význam. V první části díla, kde se pokoušíme o fenomenologii lenosti, únavy a úsilí, to jsou určité rysy vyznačené pouštní, neodbytnou a hroznou povahou *bytí* pochopeného jako *ono je*. Zvláště to však je popis tohoto *ono je* samého a trvání na jeho nelidské *neutralitě*. Neutralitě, jež je překročena už v *hypostazi*, kde se bytí – silnější než negace, můžeme-li to tak říci – podřizuje bytostí, existence existujícímu. Většina popisů knihy „Existence a ten, kdo existuje“ se snaží přiblížit právě této hypostazi, tomuto *kladení*.

De-neutralizace však nemůže dostat svůj opravdu lidský smysl z *conatu essendi*² žijících – existujících – ani ze světa, v němž se

zdržují a kde se divoštství jejich *starostí o sebe* civilizuje, ale obrací se v lhostejnost, v anonymní rovnováhu sil, a tak, je-li třeba, ve válku. Lhostejnost, jež trvá i v egoismu spásy hledané za světem, ale bez ohledu k druhým. Proto považujeme za aktuální ty pasáže, kde se vykládá odštěpení hypostaze, jež se nevrací k *ono je*. Svůj nový smysl, naléhavější než *jsoucnost* jsoucího, nalézá já v blízkosti druhého strukturované jako disymetrie: můj vztah vůči bližnímu nikdy není vzájemný se vztahem vedoucím od něj ke mně, protože s jiným nikdy nejsem vyrovnán. Vztah je nevratný. Je to taková de-neutralizace bytí, která konečně dovoluje zahlédnout etický význam slova *dobro*. Je to taková nevratnost, která navozuje sblížení mezi „tváří-v-tvář-s-druhým“, původní socialitou a časovostí. Tato časovost nebude svázána s bytím-k-smrti.³ V novějších studiích jsme mohli přistoupit k tématům transcendence a pokusit se o analýzy časovosti jako Touhy po Nekonečnu, vycházejíce ze vztahu k druhému a z obrácení „egoity“ Já, jež tento vztah znamená.

Spatřovat v „existujícím“, v lidském *jsoucím* a v tom, co Heidegger nazve „jsoucnost jsoucího“, nikoli nějaké zastínění a „zakrytost“ bytí, ale etapu na cestě k Dobru a ke vztahu k Bohu, a v poměru mezi jsoucími něco jiného než „končící metafyziku“, neznamená, že jen prostě obracíme členy slavné heideggerovské difference a dáváme přednost jsoucímu před bytím.⁴ Toto převrácení bude jen prvním krokem pohybu, který se otevírá etice starší než ontologie, nechá vystoupit významům za hranicí ontologické difference, tomu, co je nepochybně koneckonců sám význam Nekonečna. To je filosofický postup, který se táhne od „Totality a Nekonečna“ až po „Jinak než být“.⁵

Postup, který nemůže dosáhnout cíle. Nekonečno není žádný cíl. Zkoumání a Otázka, jež podnítily tento Postup, pocházejí z Touhy po Nekonečnu. Procházejí přeměnou v Poznání, které Touha po Nekonečnu vyvolává či podněcuje.⁶ Tam se Zkoumání a Otázka

³ Tento vztah mezi „časem a jiným“, naznačený v *Existenci a tom, kdo existuje*, byl poprvé rozpracován pod tímto titulem ve čtyřech přednáškách uspořádaných v letech 1947/48 na Collège Philosophique Jeana Wahla.

⁴ Jak to ve svém pozoruhodném díle *L'Idole et la Distance* předpokládá Jean-Luc Marion.

⁵ Srv. naše *Totalita a Nekonečno* (1961) a *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (1974), obě vydané ve sbírce *Phaenomenologica* u Nijhoffa v Haagu.

⁶ Srv. *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, str. 195–207.

² puzení být – pozn. překl.

objevují v korelacích „zkoumání – nalezení“ a „otázka – odpověď“. Když však Poznání, stávající se Filosofí, chce *uspokojit* Touhu po Nekonečnu, tak jako se odpovídá na určitou otázku v procesu poznání, Otázka znovu vyvstává. Ve filosofii vždy znovu vyvstává zpoza odpovědí. Otázka má poslední slovo, zjevujíc tak své zapomenuté zrození z Touhy po Nekonečnu.

Řeč, kde autor jako by popisoval svůj vlastní vývoj, nemůže být na místě. Vystavuje se podezření, že přičítá nesoustavnost myšlení na účet jeho vznikání. Avšak „učitelům“, kteří vás jako ve škole pohotově opravují a odhalují rozpory a neobratnosti, silně pomáhá v jejich známkování nevyhnutelně postupná povaha každého zkoumání. Zkoumání, které si v roce 1947 vepsalo do předmluvy úmysl věnovat se Dobru a Času a „vztahu k druhému jako pohybu k Dobru“ a nechalo se vést „platónským určením stavícím Dobro nad bytí“, zachovalo věrnost své finalitě samé, třebaže změnilo terminologii, své výroky, své operativní pojmy a určité své teze.

PŘEDMLUVA K TŘETÍMU VYDÁNÍ

Nové vydání této knihy se shoduje s předešlým. Postoje, vyjádřené v předmluvě k druhému vydání, zůstávají beze změn a velmi přesně staví tento svazek z roku 1947 do souvislosti s dílem, jež následovalo.

Září 1981

ÚVOD

Rozlišení mezi tím, co existuje, a touto existencí samou, mezi jednotlivcem, rodem, společenstvím, Bohem, což jsou bytosti určované substantivy, a událostí nebo aktem jejich existence, se filosofickému myšlení vnucuje a právě tak lehce mu zase mizí. Zabývat se prázdnotou slovesa *existovat*, o němž, zdá se, nemůžeme nic říci, a jež se stává srozumitelné teprve ve svém participiu – existující –, v tom, co existuje, je pro myšlení jako závrať. Myšlení nepozorovaně sklouzne od pojmu bytí jakožto bytí, od toho, díky čemu existující existuje, k myšlence příčiny existence, k myšlence „jsoucíoho vůbec“, Boha, jehož esence bude obsahovat přísně vzato jen existenci, ale jež tím nebude méně „jsoucí“ a nebude faktem nebo činem nebo čistou událostí nebo dílem bytí. Příčina existence tak bude pochopena bez rozlišení vůči „jsoucímú“.

Obtížnost oddělit bytí a „jsoucí“ a tendence představovat si jedno v druhém nejsou vůbec nahodilé. Vyplyvají ze zvyku umisťovat okamžik, atom času, mimo každou událost. Vztah mezi „jsoucím“ a „bytím“ nespojuje dva nezávislé členy. „Jsoucí“ se už spojilo s bytím, nelze ho oddělit. Je. Už vládne nad bytím, stejně jako vládne subjekt nad atributem. A to v okamžiku, který je podle fenomenologické analýzy nerozložitelný.

Ale můžeme se ptát, zda toto přilnutí „jsoucíoho“ k bytí je prostě dáno v okamžiku, zda není provedeno samotným *zastavením* okamžiku;¹ zda okamžik není právě událost, kterou se v čistém aktu, v pouhém slovese být, v *bytí vůbec* klade nějaké „jsoucí“, substantivum, které se ho zmocňuje; zda okamžik není „polarizací“ *bytí vůbec*. Počátek, původ, zrození právě nabízejí dialektiku, kde si lze této události v rámci okamžiku povšimnout. „Jsoucímú“, jež začí-

¹ *Stance de l'instant* – stání či zastavení okamžiku (z latinského *stare* – stát). Zatímco tato etymologie přisuzuje okamžiku jistou pevnost a délku, česká etymologie – mžik okamžiku – svědčí spíše o opaku. (pozn. překl.)

ná, nemáme jen nalézt příčinu, která ho tvoří, ale vysvětlit, co v něm přijímá existenci. Vůbec ne, že by zrození bylo přijetím něčeho nachystaného nebo nějakého daru preexistenčním subjektem; dokonce stvoření *ex nihilo*, v němž stvoření vystupuje v čiré pasivitě, na něj v okamžiku vyvstání, který je také okamžikem stvoření, klade akt nad jeho bytím, vládu subjektu nad jeho atributem. Počátek už je toto vlastnění a tato aktivita bytí. Okamžik není z jednoho kusu, je členěný. Tímto členěním se odlišuje od věčnosti, která je jednoduchá a události cizí.

Co je událost bytí, bytí vůbec, když je odloučena od „jsoucío“, které nad ní vládne? Co znamená jeho obecnost? Jistě něco jiného než obecnost rodu. Je to už „něco“ vůbec, čistá forma objektu, co vyjadřuje ideu „jsoucío“ vůbec, staví se nad rod, protože od ní nesestupujeme k druhům přidáním specifických diferencí. Idea „jsoucío“ vůbec už zaslouhuje označení transcendentní, jak ho používali středověcí aristotelici pro jedno, bytí a dobro. Ale obecnost bytí – toho, co tvoří existenci existujícího – se této transcendentci nerovná. Bytí se vzpírá veškeré specifikaci a samo nespecifikuje nic. Není ani kvalitou, kterou objekt nese, ani podloží kvalit, ani aktem subjektu, a přece se bytí ve spojení „toto je“ stává atributem, neboť musíme okamžitě prohlásit, že tento atribut k věci nic nepřidává. Není tedy třeba vidět právě v obtížnosti porozumět kategorii, podle které bytí náleží nějakému jsoucío, známku neosobního charakteru bytí vůbec? Nestává se bytí vůbec bytím „jsoucío“ díky inverzi, díky události, kterou je přítomnost a která tvoří hlavní téma této knihy? A jak přistoupit k bytí, když se samo od sebe vzpírá osobní formě?

Tato práce se tedy člení následujícím způsobem: nejprve hledá přístup k ideji bytí vůbec v jeho neosobnosti a potom analyzuje pojem přítomnosti a místa, kde v neosobním bytí jakousi hypostazí vyvstává bytost, subjekt, existující. Tyto otázky však nebyly položeny samy od sebe. Zdá se nám, že vycházejí z jistých postojů současné ontologie, která dovolila obnovit filosofickou *problematiku*.

Obnovení ontologie v současné filosofii nemá už nic společného s realismem. Zkoumání nepředpokládá tvrzení existence vnějšího světa a jeho primátu ve vztahu k poznání. Zkoumání tvrdí, že podstata lidské duchovnosti nespočívá ve vztahu k věcem, které tvoří svět, ale že je určována vztahem, který jakožto existence už vždycky

udržujeme se samotným faktem, že je tu bytí, s holostí tohoto prostého faktu. Tento vztah nejenže nezakrývá tautologii, ale zakládá událost, jejíž realita a charakter se určitým překvapivým způsobem ohlašují v neklidu, který ji završuje. Nevolnost z bytí, nevolnost z látky idealistické filosofie, se stává nemocí bytí.

V určitých situacích se starost o tento vztah mezi já a jeho existencí a zjevení existence jako úkolu, který je třeba převzít, stávají zvláště palčivými. Těmito situacím – únavě a lenosti –, které filosofická analýza obvykle přenechávala psychologii, se budeme věnovat.

Naše úvahy se sice zpočátku inspirují ve velké míře – pojmem ontologie a vztahu, který člověk udržuje s bytím – filosofií Martina Heideggera, ale jsou vedeny hlubokou potřebou opustit ovzduší této filosofie a přesvědčením, že odtud nemůžeme směřovat k filosofii, kterou bychom mohli označit za před-heideggerovskou.

Zdá se, že myšlenka, která řídí heideggerovskou interpretaci lidské existence, spočívá v *pojímání existence jako extáze, možné tedy jedině jako extáze ke konci*; a v důsledku toho v *umístění tragiky existence do této konečnosti a do této nicoty, do které se člověk vrhá ruku v ruce s tím, jak existuje*. Úzkost, porozumění nicotě, je porozuměním bytí jen v té míře, v jaké se bytost sama určuje nicotou. Bytost bez úzkosti by byla nekonečná bytost, kdyby tento pojem ovšem nebyl rozporem. Dialektika bytí a nicoty dál ovládá heideggerovskou ontologii, v níž je zlo vždy nedostatkem, to znamená deficitem, scházením bytí, to znamená nicotou.

Pokusíme se zpochybnit myšlenku, že zlo je nedostatek. Nemá bytí jinou vadu než své omezení a než nicotu? Není v jeho samotné pozitivitě nějaké základní zlo? Není úzkost před bytím – hrůza z bytí – stejně původní jako úzkost před smrtí? Strach z bytí stejně původní jako strach o bytí? Dokonce původnější, protože strachem z bytí lze vyložit i strach o bytí. Nejsou bytí a nicota, v Heideggerově filosofii ekvivalentní či souřadné, fázemi jediné skutečnosti obecnější existence, kterou už nicota žádným způsobem nezakládá, kterou budeme nazývat *ono je* a v které splývá subjektivní existence, z níž vychází existenciální filosofie, a objektivní existence starého realismu? Protože nás *ono je* zcela ovládá, nemůžeme brát nicotu a smrt na lehkou váhu, a proto se před nimi strachujeme. Strach z nicoty je pouze měřítkem našeho zapletení do bytí. Nikoli na základě své konečnosti, nýbrž sama v sobě skrývá existence tragiku, kterou smrt nemůže vyřešit.

VZTAH K EXISTENCI A OKAMŽIK

1. Vztah k existenci

Ačkoliv se výrazy jako „rozbitý svět“ nebo „rozvrácený svět“ staly běžnými a banálními, vyjadřují stále autentický pocit. Divergence mezi událostmi a racionálním řádem, vzájemná neproniknutelnost duchů neprůhledných jako hmota, vznik mnoha logik, které se jedny druhým zdají absurdní, nemožnost pro *já* dosáhnout *ty* a v důsledku toho nezpůsobnost existence k tomu, co mělo být její základní funkcí – to vše jsou zjištění, která v soumraku jistého světa probouzejí antickou posedlost koncem světa.

Tento pojem, zbavený všech mytologických reminiscencí, vyjadřuje moment lidského údělu, jehož analýza by měla dospět k nějakému významu. Mezní moment, který právě proto nese výsadní poučení. Neboť tam, kde je věčná hra našich vztahů se světem přerušena, nenacházíme, jak se někdy mylně usuzuje, smrt nebo „čisté já“, nýbrž anonymní skutečnost bytí. Vztah k určitému světu není synonymem existence. Ta světu předchází. V situaci konce světa se klade původní vztah, který nás poutá k bytí.

Slovo vztah zde ale není na pravém místě. Vztah předpokládá člena, tedy substantiva. Předpokládá, že se mají k sobě, ale že jsou také nezávislé. Vztah k bytí se tomu podobá jen velice vzdáleně. Je vztahem jen analogicky. Neboť bytí, pro něž nás zmizení světa činí bdělejšími, není žádná osoba, ani věc, ani totalita osob a věcí. Je to skutečnost, že je, skutečnost, že *ono je*. Ten, kdo je, nebo to, co je, nezačíná komunikovat se svou existencí na základě rozhodnutí přijatého před dramatem, před začátkem představení. Přijímá právě tuto existenci už jako existující. Přesto však platí, že se ve skutečnosti existování, mimo každé myšlení, každou afektivitu, každou aktivitu směřující k věcem a k osobám, jež tvoří běh života, uskutečňuje událost, jež se od podílení na existenci liší a jež mu předchází – událost zrození. V perspektivě ekonomického života, kde jsou okamžiky rovnocenné a vyvažují se, je tato událost všemi momenty.

Dobývání bytí, které stále znovu začíná, jako by probíhalo v karteziánském čase diskrétních okamžiků, z nichž každý pochází z nicoty.

Oddělit to, co existuje, a pak si představit akt, kterým se existující zmocňuje své existence, nám nemůže umožnit umělé a libovolné hypostazování dvou členů jedné tautologie. Nenechali jsme se zavést slovní dualitou opakování. Dualita existence a existujícího je jistě paradoxní – protože to, co existuje, nemůže ničeho nabyt, pokud už neexistuje. Ale pravdu této „duality“ a toho, že k takovému dobývání dochází, potvrzují určité momenty lidské existence, kde se přimknutí existence k existujícímu jeví jako rozštěpení.

Dotek světla, akt otevření očí, osvětlení jednoduchého počítku jsou podle všeho mimo vztah, neartikulují se jako odpovědi na otázky. Světlo osvětluje a je přirozeně chápáno, je samotným faktem chápání. Ale uvnitř této přirozené korelace mezi námi a světem se jakýmsi zdvojením vnucuje otázka: údiv nad tímto osvětlením. Údiv, který Platón klade na počátek filosofie, je údiv nad přirozeným a srozumitelným. Je to sama srozumitelnost světla, která je něčím udivujícím: světlo provází noc. Údiv nevzniká porovnáním s nějakým řádem přirozenějším, než je příroda, ale výhradně před srozumitelným samým. Jeho podivnost, mohli bychom tak říci, vychází z jeho skutečnosti samé; ze skutečnosti, že je tu existence. Otázka bytí je sama zkušenost bytí v jeho podivnosti. Je tedy způsobem jeho přijetí. Proto se otázce po bytí – *co je bytí?* – nikdy nedostalo odpovědi. Bytí je bez odpovědi. Vůbec si nelze představit směr, kterým by se tato odpověď měla hledat. Otázka je samým projevem vztahu k bytí. Bytí je bytostně cizí a naráží do nás. Jsme vystaveni jeho sevření, dusivému jako noc, ale ono neodpovídá. Je nevolností být. Pokud je filosofie otázkou po bytí – je už přijetím bytí. A pokud je něčím více než touto otázkou, je to tím, že ji dovoluje překročit a neodpovídat na ni. To, co tady může být navíc nad otázku po bytí, není pravda, nýbrž dobro.

Ale vraťme se ke konkrétním formám přimknutí existujícího k existenci, kde se už nastiňuje jejich oddělení.

Vůči své existenci je totiž člověk schopen zaujmout nějaký postoj. Už v tom, čemu se říká boj o život, je nad věcmi vhodnými k uspokojení našich potřeb, jež tento boj chce dobývat, cílem existence sama, čistá a prostá existence, možnost, aby se čistá a prostá existence stala cílem. Boj o život a význam, jehož nabytí v interpre-

taci života, znamená roztržku s tradičním myšlením o vztahu mezi tím, co existuje, a jeho existencí. Vliv tohoto pojmu, potvrzeného rozvojem biologických věd XIX. století, na celou současnou filosofii nelze odhadnout. Život se nadále jeví jako prototyp vztahu mezi existujícím a existencí. Do té doby mu existence, již bytost dostávala božím rozhodnutím – pokud neplynula z její podstaty – příslušela jakýmsi neznatelným a přirozeným způsobem. Že je toto příslušení životním bojem samým, to je myšlenka nová a fundamentální.

Boj o existenci však nedovoluje uchopit vztah existujícího k jeho existování v té hloubce, jež nás zajímá. Bereme-li ho na úrovni ekonomického času, kde o něm obvykle uvažujeme, jeví se jako boj o budoucnost, jako starost bytosti o své trvání a o své uchování. Boj už existující bytosti o pokračování této existence, a nikoli věčné rození pojímané jako odlišná činnost, kterou se existence zmocňuje svého existování nezávisle na každé technice uchování. Chceme-li tedy potvrdit pravdu této činnosti, nechme stranou každý postoj k existenci, vycházející z reflexe, jímž se už ustavená existence sklání sama nad sebou. Postoje jako uvažování o „smyslu života“, pesimismus nebo optimismus, sebevražda nebo láska k životu, ať je k té činnosti, jíž se bytost rodí do existence, poutají sebehlubší kořeny, už vždycky následují po tomto zrození.

Chceme tedy uchopit tuto událost zrození ve fenoménech, předcházejících reflexi. Únava a lenost, do nichž se analýza čisté filosofie, prosté jakéhokoli morálního zájmu, nikdy nepouští, jsou postoje vůči existenci už tím, jak se dějí. Jsou to jistě „obsahy vědomí“ jako myšlenky, pocity, chtění. Ale pouze reflexe dává všem událostem naší historie tento titul čisté formy, tím, že je rozestavuje před oči jako obsahy a tak zastírá jejich dramatickou povahu událostí. Únava a lenost jakožto obsahy neodhalují to, co dělají, nebo v daném případě to, čeho jsou bezmocným odmítáním. Celá jejich skutečnost je tímto odmítáním. Když je chápeme jako obsahy, umístíme je napřed jako „psychickou skutečnost“ do přediva vědomí a druhotně jim připisujeme – jako atribut jejich psychické substance – intenci odmítání, myšlenku odmítání. Tak interpretujeme jako teoretické odmítání samu událost odmítání, jíž jsou už ve svém dění, ústup před existencí, jenž je jejich existováním.

Je taková únava, která je únavou ze všeho a ze všech, ale zejména únavou ze sebe. To, co tu unavuje, není určitá forma našeho života – prostředí, protože je všední a zasmušilé, lidé kolem nás, protože

jsou sprostí a krutí –, únava míří na existenci samu. Místo aby existence na sebe zapomněla v bytostné lehkosti úsměvu, kde se nevině děje, kde ve své plnosti samé poletuje, jakoby zbavená tíže, a kde je její rozvíjení – darované a půvabné – jako rozplynutí, je existence v únavě jako připomínka závazku existovat ve vší vážnosti a ve vší tvrdosti nezrušitelné smlouvy. Musíme něco dělat, musíme něco podnikat a o něco usilovat. Přes klamný úsměv úplného skeptika, který nechává jednání a usilování, když své úsudky prohlásil za nejisté, závazek smlouvy se vnucuje jako nevyhnutelné „je třeba“. Přítomen jako duše v hloubi nutnosti jednat a něco podnikat dodává jí svůj důraz. Právě tento poslední závazek se únava marně snaží odmítnout. V únavě chceme vyklouznout z existence samé, nejen z jedné z jejích dekorací, v nostalgii po krásnější obloze. Vyklouznutí bez cesty a bez cíle nechce nikde přistát. Jako Baudelairovi praví cestovatelé chceme odjet, abychom odjeli.

Ale když v únavě rozeznáme pohyb, jímž se existující zmocňuje své existence váhavým odmítáním a v němž se tedy potvrzuje zvláštní vztah k existenci – zrození jakožto vztah –, musíme tento vztah ještě odlišit od soudu. Únava se neklade jako soud nad nevolností být, soud zabarvený afektivní tonalitou, jež jako by byla „obsahem“ únavy. Být unaven ze všeho a ze všech znamená vzdát se existence už před každým souzením. Odmítání je v únavě; únava je celým svým bytím tímto odmítáním existovat; je jen díky němu; je, lze-li to tak říci, způsobem samým, jak se fenomén odmítání existovat může uskutečnit – tak jako je v řádu zkušenosti samo vidění chápáním světla, samo slyšení vnímáním zvuku.

Lenost není ani zahálka, ani odpočinek. Stejně jako únava zahrnuje jistý postoj vůči jednání. Není ale jednoduchou nerozhodností, váháním nad volbou. Neplyne z nedostatku rozhodnosti, neboť se nerozhoduje o cíli. Následuje až po intenci. Nachází se, jako ve slavném příkladu Williama Jamese, mezi jasnou povinností vstát a položením nohy na zem. Není ale ani fyzickou nemožností vykonat čin překračující naše síly, ani vědomím této nemožnosti, protože ji lze překonat a protože z jistoty této možnosti vzniká špatné svědomí. Jistě je v určitém smyslu odporem k úsilí, ale v jakém smyslu? Je jím obsah nepřijemnosti, bolesti, obsažený v námaze, kterou lenost tuší a jíž se obává? Ale lenost není strach z bolesti, ani žádný

druh tohoto strachu. Rodový pojem bolesti nevyjadřuje nic z osobité strasti úsilí, a tudíž nám nedovoluje uchopit význam lenosti.

Je bytostně spojena s počátkem činnosti: vyrušit se, vstát. „Ach, nenuťte je vstát! Tot' zkáza...“,² říká Rimbaud o „Sedících“, kteří přímo páchnou bytostnou a zoufalou leností. Lenost se vztahuje k počátku, jako by ho existence nepřijala najednou, ale předjímalá ho v jisté zábraně. Je tady něco více než určitá doba trvání neznatelně plynoucí mezi dvěma okamžiky – leda že by zábrana lenosti byla také zjevením počátku, jímž je každý okamžik jako okamžik.

Lenost je nemožnost začít, nebo chcete-li, dovršení počátku. Může být vlastní činu, který se právě děje: pak činnost probíhá jako po špatně dlážděné cestě, otřásána okamžiky, z nichž každý je novým počátkem – úkol se nedaří, neklape, objevuje se v určité diskontinuitě, která je možná jeho samotnou povahou.

Hra také začíná, ale jejímu počátku chybí vážnost. Je lehkost sama. V každém okamžiku se z ní můžeme vyvléci. Skládá se z gest, pohybů, rozhodnutí, pocitů – samé akty, které začínají, ale její skutečnost hry leží mimo tuto základnu a je bytostně tvořena neskutečností. Proto byla scénická skutečnost – a je zajímavé, že se to nikdy neříkalo ani o básni, ani o obraze – vždy chápána jako hra. Jakožto skutečnost nezanechává stopy. Nicota před ní je stejná jako ta, jež následuje. Její události nemají pravý čas. Hra nemá dějiny. Je tou paradoxní existencí, z níž neplyne vlastnění. Okamžik hry je, ale nedrží se sám sebe. Neudrzuje se sebou samým vztah vlastnění. Nic nemá, nic neodkazuje po svém uplynutí, „výzbroj a výstroj“ nechává propadnout nicotě. Může skončit tak velkolepě, protože nikdy opravdu nezačal. Ve zrušeném chrámě stále přebývá jeho Bůh, starý zpustlý dům stále obchází přízraky těch, kdo tam žili, kdežto prázdné divadlo je strašně pusté. Můžeme tam cítit přítomnost Sarah Bernhardtové nebo Coquelina, kteří tam účinkovali, ale Faidra nebo Cyrano z Bergeracu tam ze svého zoufalství a zármutku nezanechali vůbec nic. Rozptýlili se tam jako lehká oblaka, lhostejně se mísíci jedny s druhými a nesoucí známku těžké nicoty, která tvoří tu základní atmosféru divadla po představení.

Začátek činu není „svobodný jako vítr“. Pokud jde o elán, ten je prostě přítomen a přichystán. Začíná ochotně a jde přímo kupředu.

² Cit. v překladu Svatopluka Kadlece. (pozn. překl.)

Nemá co ztratit, nemusí se o nic starat, protože nic nemá. Nebo je jako vzplanutí, v němž oheň stravuje svoje bytí, to jest sebe. Začátek se nepodobá svobodě, jednoduchosti, nezávaznosti, které tyto obrazy sugerují a které se ve hře napodobují. V okamžiku začátku už je co ztratit, protože něco už máme, byť jen okamžik sám. Ne že by začátek pouze *byl*, má sám sebe v návratu k sobě. Pohyb činu se láme ke svému východisku a zároveň jde ke svému cíli, a tím zároveň je a má sám sebe. Jsme jako na cestě, na níž se stále musíme starat o svá zavazadla, o ty, kdo zůstali, a o ty, kdo čekají. Akt není čistý. Jeho bytí provází vlastnění, které zároveň je vlastněno i vlastní. Počátek aktu je už příslušením a starostí o to, čemu přísluší, a o to, co mu přísluší. Tím, že si přísluší, se uchovává, sám se stává substantivem, bytostí. Tím je také bytostně úkolem. Je starostí o sebe sama. Starost není, jak si ji představuje Heidegger, samotný akt bytí na pokraji nicoty; je naopak ukládána pevností bytí, které začíná a jemuž už překáží přeplnění sebou samým. Místo aby byla chudá a holá, potvrzuje svou neporušitelnost v úplném vlastnění sebe sama. Má bohatství, která jsou zdrojem starosti dřív, než se stanou zdrojem potěšení.

Začít nadobro znamená začít a neodvratně vlastnit sebe sama. Nemoci se tedy vrátit zpět. Nalodit se a přeseknout kotevní lana. Od té chvíle se musíme pouštět do dobrodružství až do konce. Přeruší to, co opravdu začalo, znamená zakončení neúspěchem, a vůbec ne zrušení počátku. Neúspěch patří k dobrodružství. Co bylo přerušeno, nepropadá nicotě jako hra. To znamená, že čin je právě vepsáním do bytí. A lenost jakožto ústup před činem je váhání nad existencí, lenost existovat.

Nevtahuje se ale odmítnutí činu, nemožnost začít, lenost, k samotné nečinnosti jako ke stavu? Když se otupělí na své posteli vzpíráme každému činu, neděláme tím, jak jsme blaženě uzavřeni ve své ulitě, z lenosti pozitivní událost? Není lenost půvabem proleženého rána?

Nakolik tento stav není ani spánkem, ani ospalostí – a k ontologickému významu spánku se vrátíme později – není to ani mír. „Musíme se snažit žít“, jak říká *Hřbitov u moře*,³ jím proniká jako neklid, a tím se uvnitř té nejsladší lenosti objevuje vztah k existenci

³ *Cimetière marin* – báseň Paula Valéryho. Česky v překladu Josefa Palivce. (pozn. překl.)

a k činu. Lenost zmáhá, zahálka tíží, otravuje. Člověk potěšení, zábavy, rozptýlení, se vyhýbá lenosti stejně jako práci.

Ve skutečnosti existence je zahrnut vztah, jímž existující uzavírá smlouvu s existencí. Je dualitou. Existenci bytostně chybí jednoduchost. Já má jakési sebe, v kterém se nejenom odráží, ale s nímž má co dělat jako s průvodcem nebo partnerem, ve vztahu, kterému říkáme důvěřnost. Není nikdy ani nevině samo, ani nevině chudé. Království nebeské se mu už zavřelo. Existence vrhá stín, který ji neúnavně pronásleduje. Když přijímá svůj obraz, nezhlíží se v něm s neviností Narcise, ale dozvídá se z něho o ztroskotání své nevinosti. Hloupý Ivan, neviný prostáček Ivan chce v ruské pohádce uniknout svému stínu tak, že mu hází oběd, který měl donést otcí na pole. I když už nemá nic, stín se ho nepouští jako poslední a nezci- zitelné vlastnictví.

Existence s sebou vleče břímě – byť jen sebe samu –, které komplikuje její cestu existence. Zatížena sama sebou – *omnia sua secum portans*⁴ – nemá ten svrchovaný klid antického mudrce. Neexistuje prostě a jednoduše. Její pohyb existence, který by mohl být čistý a přímý, se láme a zabředává do sebe sama, a tím ve slovese *být* odhaluje jeho povahu zvratného slovesa: člověk není, nýbrž *jest se*.

Právě vzhledem k tomuto podniku je lenost leností. Strast z činu, které se líný zřídá, to není žádný psychologický obsah bolesti, ale odmítání podnikat, mít, zabývat se. Lenost je bezmocnou a bezradostnou nechutí právě vůči samotné existenci jako břemenu. Je to strach žít, který je však stále životem, kde obava z nezvyklého, z dobrodružství a z jeho neznámých čerpá hnus z nechuti k podniku existence. Taková je lenost Oblomova v tom příběhu naprosté a tragické leností existovat ve slavném díle ruského romanopisce. Od prvních stránek románu představuje Gončarov svého ležícího hrdinu a tento existenciální *decubitus* zůstává převládajícím obrazem.

Tomu, co se zmocňuje únavy, jež se tomu brání v samotném výkonu existence, tomu, proti čemu se bezmocně vzpěčuje v boji zblízka, tomu se lenost vzpěčuje tím, že odmítá boj zblízka. Chce nechat existenci, Rimbaudovu „frašku, kterou musí všichni hrát“, aby se odehrávala bez ní. V této negaci na druhou je ale nicméně naplněním bytí: její hořká podstata ji vyzvedá z jejího zběhnutí,

⁴ všechno své nescou s sebou – pozn. překl.

které stvrzuje její smlouvu. A opět se tam existence objevuje jako vztah k existenci.

Ale to podstatně na lenosti je její místo před počátkem činu, to, že určitým způsobem míří k budoucnosti. Není to myšlenka na budoucnost, po níž nenásleduje jednání. Lenost je ve své konkrétní plnosti zdržením se budoucnosti. Tragédie být, kterou odhaluje, je tím jen hlubší. Je únavou z budoucnosti. Počátek ji nepodněcuje jako příležitost znovuzrození, jako čerstvý a radostný okamžik, jako nový moment; lenost už ho předem odbyla jako přítomnost únavy. Možná ohlašuje, že osamělý subjekt nemůže mít budoucnost, pa- nenský okamžik.

2. Únava a okamžik

Chceme-li upřesnit vazbu, která se nám objevila mezi bytím a činem – od té chvíle, co jsme si v hloubi „musíme činit“ všimli „musíme být“ a co se nám ukázalo, že počátek činu obsahuje zásadní strukturu existence, která se rozdvouje v být a v mít a která podléhá břemenu svého mít –, měli bychom v analýze únavy pokračovat.

Únava, dokonce a zvláště únava, kterou lehkomyšlně nazýváme fyzická, nejprve vystupuje jako ztuhnutí, ochromení, jakési schoulení. Pro psychologa a fyziologa je vyčerpáním či svalovou otravou, pozornost filosofa si však vynucuje v úplně jiném ohledu. Filosof je povinen se postavit do okamžiku únavy a objevit jeho nástup. Nikoli jeho význam vzhledem k nějakému referenčnímu systému, nýbrž skrytou událost, z které tento okamžik nejen vyplývá, ale kterou také dovršuje. Ostatně prohledávat okamžik, hledat v něm dialektiku, která je rozmístěna v zatím netušené dimenzi, to je základní princip metody, kterou používáme a které celek těchto výzkumů přinese, tak jak ji aplikujeme, nezbytná objasnění.

Ochromení je pro únavu jistě charakteristické. Je nemožností pokračovat, stálým a vzrůstajícím zpožděním bytí vůči tomu, k čemu zůstává připoutáno, jako ruka, která postupně pouští to, co stále držela, která to pouští a ve stejném okamžiku ještě drží. Únava není příčinou tohoto ochabnutí, spíše je tímto ochabnutím samým. Je jím natolik, nakolik nevězí jednoduše v ruce, jež pouští břemeno pozvednuté s únavou, nýbrž v ruce, jež se drží toho, co pouští; i když je pustila a zbylo jí z něj jakési strnutí. Únava totiž může být jen v úsilí a v práci. Jistě je tu i sladká ochablost unavenosti, ale ta

už je ospalostí, v níž čin zůstává ve své únavě samé. Dále totiž ukážeme, že toto zpoždění bytí vůči sobě samému, které vytkneme jako hlavní charakteristiku únavy, je nástupem vědomí, to znamená schopnosti „suspendovat“ bytí spánkem a nevědomím.

Na čem nám záleží, když zvedáme toto břemeno? Zajisté na cíli této činnosti. Tato činnost zaujímá systematické místo v celku našich denních zaměstnání. A jde nám o ni svobodně. Jestliže shledáme kufr příliš těžký, je v naší moci ho odložit, zavolat silnějšího nosiče než jsme my, vzdát se celého podniku. Je-li v úsilí nátlak a zotročení, zdá se, že tento nátlak mu může být jen vnější, v té míře, v jaké se cíl, jehož se má dosáhnout, vnucuje naší vůli.

Okamžik úsilí rozhodně obsahuje víc. Označuje zapřažení, které postihuje naši svobodu v jiném smyslu a bezprostředním způsobem. Tvořící Slovo je v aktu stvoření zárukou svrchovanosti právě proto, že je řečí. Řeč se odpoutává od toho, kdo ji vyslovuje, létá. Opravdový Bůh stvoření sám netvaroval, nedával ruce do hlíny jako demiurg. Jeho jednání je magické. Lidská práce a lidské úsilí naproti tomu předpokládají zapletení, do něhož se již vložily. Jsme zapřaženi do nějakého úkolu. Jsme mu vydáni. V pokoře člověka, který se dře skloněn nad svým úkolem, je učitá odevzdanost, určité upuštění. Navzdory veškeré své svobodě odhaluje úsilí nějaké odsouzení. Je únavou, dřinou a trestem. Únava se tam neobjevuje jako doprovodný fenomén: právě z ní úsilí jaksi vyráží a právě do ní zase padá.

Úsilí vyráží z únavy a zase do ní padá. To, co se nazývá napětím úsilí, tvoří tato dualita elánu a únavy. Tvůrčí moment síly se zajisté uskutečňuje riskováním navzdory únavě. Ale toto stvoření *ex nihilo* jakožto úsilí musí ve svém okamžiku samém zvítězit nad beznadějí a nad „pusťte to“ únavy. Překlad této duality do jazyka fyziky jako dva vektory opačného smyslu nenahrazuje popis konkrétní skutečnosti úsilí. V jeho vnitřní dialektice se tvůrčí moment odvažuje jaksi dál za to, co drží, a únava znamená jeho mez a náklad, jenž zadržuje elán. Tuto situaci nemůžeme popsat ani jako hru fyzických sil, jak ji vědomí zaznamenává. Úsilí není poznání. Je to událost. V předstihu před sebou samou a před přítomností, ve vytržení elánu, který předjímáním přeskakuje přítomnost, znamená únava opoždění za sebou a za přítomností. Moment, díky němuž elán překračuje, je podmíněn skutečností, že je pozadu. To, co se nazývá dynamikou elánu, je tvořeno těmito dvěma momenty zároveň, a nikoli předjímáním bu-

doucnosti, jak to říkají klasické analýzy, které přehlížejí fenomén únavy. Úsilí je přítomné úsilí, které se zpožďuje za přítomností.

Avšak k čemu nás únava odsuzuje? Cíl úsilí si svobodně volíme. Není to náš úděl. Řekněme, že důvodem úsilí je odpor hmoty. Že by tak odsouzení, o kterém mluvíme, bylo jen zoufalstvím konečné bytosti nedostačující svým ambicím a příliš slabé pro svět? Úsilí však může zvítězit, a tedy mít na ty skutečnosti, do nichž se pustilo. Ale zvláště pojem činu, předpokládaný v tomto obraze zápasu s hmotou, je pojem, který si filosofové dali sami. Není odvozen, to znamená, že jeho místo v ekonomii bytí není filosoficky určeno. Ani to, že s ním spojujeme tak naprosto temný pojem hmoty, nám nemůže pomoci osvětlit lidskou a konkrétní skutečnost úsilí a únavy. Pojem činnosti a její roli v lidské existenci budeme možná moci uchopit, když naopak vyjdeme z okamžiku úsilí a jeho vnitřní dialektiky.

Smysl odsouzení, které v sobě úsilí nese, to, čím je zapřaženo do úkolu, se nám ukáže, odkryjeme-li jeho vztah k okamžiku. Magie je vůči trvání lhostejná. Je to zámek vystavěný za jedinou noc, je to náhlé objevení zlatého kočáru jediným mávnutím kouzelné hůlky. Hůlka je nezczizitelným atributem kouzelníka. Její mávnutí také ohraničuje dobu, po níž kouzelník půjde za svým dílem. Nezaplete se do okamžiku, v němž se dílo opravdu tvoří. Sleduje ho zdálky. Lidská práce a lidské úsilí jsou naopak způsob, jak jít krok za krokem za dílem, jež se naplňuje.

Když posloucháme melodii, sledujeme také její trvání celistvým způsobem. Aníž bychom se pokoušeli analyzovat složité fenomény hudby, můžeme říci, že okamžiky melodie existují jen natolik, nakolik se obětují trvání, jež je v melodii bytostně kontinuální. Pokud melodii prožíváme jako hudbu, pokud to není kontrola, kterou vykonává profesor poslouchající svého žáka, to znamená práce a úsilí, nejsou v melodii okamžiky. Je dokonalým vzorem, z něhož Bergson odvodil čisté trvání. Nemůžeme popřít, že bychom mohli trvání hudby rozdělit na prvky a že bychom mohli tyto prvky počítat. Každý okamžik se však nepočítá, neplatí. Okamžiky melodie tu jsou jen proto, aby zanikly. Falešná nota je zvuk, který se zániku vzpěčuje. Přítomnost se tam neztrácí jen v reflexi, která ji prohlašuje za neuchopitelnou; už tím, jak se v melodii děje, je prchavostí. Je poznamenána neplatností. Hudba není tak, jako jsou skutečná jsoucna s možností reprodukce, jež by nebyla její skutečností samou,

s jejím vlastním rytmem a trváním. Hudba je bytostně hraná. Není žádný mentální obraz melodie. Reprodukovat ji znamená přehrávat ji v myslí. A neschopnost k čisté hře je možná hlavním důvodem smrtelné nudy otrlých dospělých, kteří chodí na koncerty z povinnosti. Právě tímto trváním, v němž se okamžik nedrží, nezastavuje se a není přítomný, se hudba podobá hře.

Úsilí vylučuje hru. Zajisté může být pouze sportovní, jenže hra se pak odehrává jaksi nad úsilím, tam, kde prožíváme oddělení úsilí a jeho cíle, tam, kde se můžeme těšit z její nezúčastněné a nezávazné povahy. Umisťuje se do rozsáhlejšího psychologického systému a vztahuje se k jistým dějinám a k jistému časovému horizontu. Ve svém okamžiku je úsilí, a to i sportovní úsilí, skončováním s každou hrou, vážným podnikem, únavou. Celá mystika práce, využívající témata radosti a osvobození prací, se také odehrává nad vlastním úsilím, přesně řečeno v postoji reflexe vůči němu. Radost nikdy nespočívá v práci samé. Jakožto štěstí z ukončeného úkolu či vyplněné povinnosti se hrdinství oběti a obtížnosti živí až z dalších úvah.

Trvání úsilí se skládá ze samých zastavení. Právě v tomto smyslu úsilí sleduje krok za krokem završující se dílo. V trvání na sebe bere okamžik, trhá a znovu navazuje nit času. Je pozadu za okamžikem, který na sebe vezme – není tedy jako v melodii už osvobozeno od přítomnosti, kterou žije, strženo a unešeno melodií – a zároveň už je zapletené do přítomnosti – a není jako elán nachýlený k budoucímu okamžiku. Je ve sporu s okamžikem jakožto nevyhnutelnou přítomností, do níž se nenávratně pouští. Uprostřed anonymního odvíjení existence je zastavení a kladení. Úsilí je samým naplněním okamžiku.

Tím se dostáváme k zasazení činnosti do existence člověka. K pojímání činu a úsilí nedospějeme, vyjdeme-li z tradičního tématu člověka či ducha zápasícího s hmotou nebo se světem, které tyto pojmy již obsahuje. Pojmy činu, odporu a dokonce i hmoty vystupují z prvotní události přítomnosti jakožto momenty ontologického dobrodružství. Jednání je přijímání přítomnosti. To neznamena opakovat, že přítomnost je aktuální, nýbrž že přítomnost je v anonymním plynutí existence objevením se subjektu, který zápasí s touto existencí, který s ní je ve vztahu, který ji bere na sebe. Čin je toto přijetí na sebe. Tím je čin bytostně podrobením a služebností, ale na druhou stranu prvním projevením či samým ustavením existujícího,

nějakého *někdo*, jenž jest. Poněvadž zpoždění únavy v přítomnosti opatřuje odstup, v němž se artikuluje vztah, ustavuje se přítomnost tím, že si ji beru na starost.

Úsilí je tedy odsouzením právě proto, že na sebe bere okamžik jako nevyhnutelnou přítomnost. Je nemožností vyprostit se z této věčnosti, do níž se otvírá. Je odsouzením právě proto, že na sebe plně bere okamžik a že naráží na vážnost věčnosti. Odtud Baudelairova hluboká úvaha o oráči kostlivci. Existence se mu zdá zároveň jako nenapravitelně věčná a jako zasvěcená dřine a strasti: navěky běda, snad v nějaké neznámé zemi budeme muset převracet hrubou zem, zarávat těžký rýč krvácející bosou nohou. Úsilí tedy není jen způsob, jak pán raději nechává otroka nést známku svého otroctví. I v té nejsvobodněji přijaté práci, v tom nejdobrovolnějším úsilí je událost neodpustitelného závazku bez možnosti vykoupení. Není to strast, kterou v sobě úsilí zahrnuje, co z něj dělá úděl otroctví; úsilí v sobě zahrnuje strast, protože je ve svém okamžiku událostí podrobení. Odvěké prokletí práce neplyne jen z nutnosti pracovat pro obživu; je celé obsaženo v okamžiku úsilí. Nemůžeme tedy hledat smysl úsilí a známku jím projevené svobody či jím projeveného podrobení ve vztahu pracujícího člověka s hmotou, kterou utváří podle své vůle, nebo s pánem, který ho nutí pracovat. Především bychom se měli zabývat okamžikem samým, v němž je úsilí završeno, a můžeme-li to tak nyní říci, okamžikem, jenž je v úsilí završen a v němž už vrcholí únava. Strast a dřina úsilí, kde celou únavu tvoří toto odsouzení k přítomnosti.

Je-li však únava odsouzením k bytí, je také ztuhnutím, vyschnutím, odtržením od pramenů života. Ruka nepouští břemeno, které zvedá, ale je jakoby ponechána sobě samé, spoléhá jen na sebe samu. Opuštění *sui generis*. Není to samota bytosti opuštěné světem, jehož chod už nesleduje, nýbrž lze-li to tak říci, bytosti, která už nesleduje samu sebe, která se oddělena od sebe – ve vykloubení *já* vůči sobě – nesekává se sebou samou v okamžiku, kde se přesto navždy zapletla.

Unavit se znamená unavit se z bytí. A to před každou interpretací, už konkrétní plností únavy. Ve své jednoduchosti, ve své jednotě a ve své temnosti je únava jakoby zpožděním, které existující dodává existování. A toto zpoždění tvoří přítomnost. Díky tomuto odstupu v existenci je existence vztah mezi *jistým* existujícím a jí samou. Je vyvstáním existujícího v existenci. A opačně, tento téměř o sobě

protikladný moment přítomnosti ve zpoždění za sebou samou nemůže být nic jiného než únava. Únava ho nedoprovází, nýbrž završuje. Tím zpožděním je ona sama. Tady se přijetí existence v okamžiku stává přímo citelným. Únava jistě není odřeknutím bytí. Zpoždění, které v sobě nese, je stále vepsáním do existence, ale právě částečnost tohoto vepsání, jeho jakési váhání, ho dovolují přistihnout, dovolují přistihnout činnost přijetí, kterou přijatá existence již a vždy zahrnuje.

Jestliže se přítomnost takto ustavuje tím, že si беру na starost přítomnost, jestliže *zpoždění* únavy vytváří odstup, do něž vstoupí událost přítomnosti, a konečně jestliže se tato událost rovná vyvstání jistého *existujícího*, pro nějž *být* znamená *vzít na sebe bytí*, pak je existence existujícího bytostně čin. Existence musí být činem, dokonce i když je nečinností. Tato činnost nečinností není žádný paradox. Je to samotný akt kladení se na zem, je to odpočinek, a to natolik, nakolik není odpočinek pouhým popřením, nýbrž samým napětím drženého a dovršeného *zde*. Základní činnost odpočinku, základ a založení se tedy jeví jako sám vztah k bytí, jako vyvstání existujícího v existenci, jako hypostaze. Celá tato práce si klade za cíl jen zvládnout důsledky této základní situace.

Pokud však aktivní moment aktu, to, co ustavuje aktualitu, není ničím jiným než přijetím přítomnosti, pak se zdá, že práce namířená k objektům tohoto světa obsahuje víc než toto přijetí. Přijetí, které vykonává, čeká na světě nový úděl. Co znamená tato funkce činu ve světě ve vztahu k jeho funkci ontologické? Co je svět v ontologickém dobrodružství, v němž se v existenci hypostazuje existující?

SVĚT

1. Intence

Vzít na sebe úsilím okamžik není totéž, co založit vztah mezi já a světem.

Nejnápadnější rozdíl tkví ve skutečnosti, že ve světě máme co dělat s předměty. Bereme-li na sebe okamžik, zaplétáme se do nenapravitelnosti existování, do čisté události, jež se nevztahuje k žádnému substantivu a žádné věci. Ve světě se ovšem tyto peripetie činnosti být, bytí jako *slovesa*, nahrazují substantivy nesusobními adjektiva, bytostmi nadanými hodnotami, jež se nabízejí našim záměrům. Být ve světě znamená být připoután k věcem. „Jsem z těch, pro které vnější svět existuje“ Theofila Gautiera vyjadřuje celou tu radostnou chuť na věci, která tvoří bytí na světě.

Pojem intence tlumočí tento vztah nejpřesněji. Jenže intenci musíme brát nikoli v neutralizovaném a netělesném smyslu, ve kterém se vyskytuje ve středověké filosofii a u Husserla, nýbrž v jejím běžném smyslu s ostnem touhy, který jí hýbe. Touha a nikoli starost, pokud to není starost o bezprostřední.

Starost o existování – toto prodlužování v ontologii – v intenci není. Když toužím, nemám starost o své bytí, ale jsem pohlcen žádoucím, předmětem, který naprosto utlumí moji touhu. Jsem děsně upřímný. Za žádoucím jakožto žádoucím se nerýsuje žádný další odkaz, svědčící o vztahu žádoucího k dobrodružství existence, v její nahotě existence. Jistě nežijeme proto, abychom jedli, ale není přesné říci, že jíme proto, abychom žili. Jíme, protože máme hlad. Touha nemá postranní úmysly, jež by se podobaly myšlenkám. Je to dobrá vůle. Všechno ostatní je biologie. Žádoucí je záměr, žádoucí je cíl.

Jistěže *nevědomě* touha předpokládá víc než svůj předmět a může překračovat žádoucí; jistěže jsme *implicitně* vždycky už chápali smysl slova „být“ v nahotě bytí, neboť naše předměty existují. Ale ocenili jsme dostatečně skutečnost, že toto vše je nevědomé a impli-

citní? Od *objevu nevědomí* – a tato kontradikce pojmů svědčí o značném intelektuálním otřesu – filosofie pojímá nevědomí jako jiné vědomí, ignoruje ontologickou funkci nevědomí a jeho specifický vztah k vědomému osvětlování, k *upřímnosti*, jež se odpoutává od temnoty, hlubiny a nejednoznačnosti nevědomí. Nevědomí je interpretováno v pojmech vědomí, nebo opačně. Nevědomí se jeví jako něco možného či jako zárodek či jako potlačení. Ovšem implikace, kterých se dovoláváme, když mluvíme o „implicitních vědomostech“ už nevykazují strukturu vědomí; intence a světlo, jež jsou základní událostí světa, tam už nic neznamenaají. Vědomí je právě upřímnost. Klademe-li bytost do světa jako intenci, tvrdíme především – a dějiny naší civilizace a naší filosofie to potvrzují – že svět je polem nějakého vědomí a že zvláštní struktura, jež charakterizuje vědomí, v každém případě řídí a dává všemu, co do světa proniklo z nevědomí, jeho smysl. Nevědomí hraje svou vlastní úlohu ještě „před“ světem.

Západní filosofie a západní civilizace nikdy nevykračují z „čísel a jsoucen“, zůstávají podmíněny laickým světem. Láska sama se pojímá jako přitahování žádoucího, kde „mladý muž“ a „krásná dívka“ jsou jen záminkou. *Orektion* v 10. knize Aristotelovy *Metafyziky* je nejvyšší, nehybné, milované a nikdy nemilující bytí, cíl. Problém Dobra se klade jako problém cíle.

Pár „*bytí-hodnota*“ vskutku není nijak protikladný. Skutečnost věci tvoří právě její finalita. Věc jakožto to, kam míří intence, je cíl, mez, to poslední. Jakožto hodnota, jakožto cíl touhy, je předmět nějaké jsoucnosti, cíl pohybu, počátek jakési nepohnutosti, klidného spočinutí v sobě. Jeho *o sobě* plyne z nějakého pohybu, jehož pojem stavíme proti němu, ale jehož jednoznačná upřímnost tento pojem potvrzuje, propůjčuje mu jeho význam. *Existování* se v celém západním idealismu vztahuje k tomuto intencionálnímu pohybu vnitřku k vnějšku. Jsoucnost je to, co je myšlené, viděné, chtěné, cítěné, s čím se zachází, předmět. Však má také existence ve světě vždy střed, nikdy není anonymní. Pojem duše, jistého obaleného vnitřku, je pro existenci světa zakládající. Realismus se mu nevyhýbá a idealismus se o to ani nesnaží. Svět je to, co je nám dáno. Toto vyjádření je obdivuhodně přesné: dané jistě nevychází z nás, ale přijímáme je. Už má nějakou tvář, k níž intence míří.

Intence nejenom směřuje k určitému předmětu, tento předmět je nám k dispozici. Tím se touha či chuť naprosto odlišují od vždy

neklidné potřeby. Platónská teorie negativních požitků, jimž předchází nějaký nedostatek, přehlíží příslib žádoucího, který sama touha v sobě nese jako radost. Radost, která nevyplývá z „kvality“ či „psychologické povahy“ té či jiné touhy, ani ze stupně její intenzity, ani z původu lehkého vzrušení, které ji provází, nýbrž ze skutečnosti, že svět je dán. Svět nabídnutý našim intencím, štědrost živin země včetně těch Rabelaisových, svět, v němž je mládí šťastné a netrpělivě toužit – to je svět. Nespočívá v žádné dodatečné kvalitě předmětu, ale v určení vepsaném do jeho zjevení, ve zjevení samém, ve světle. Předmět je mi určen, je pro mne. Touha jakožto vztah ke světu zahrnuje zároveň odstup mezi mnou a žádoucím, a tudíž čas přede mnou, i držení žádoucího, jež touze předchází. Toto místo žádoucího před touhou a po ní je skutečnost, že je dáno. A skutečnost být dán – to je Svět.

Události vystupující ze světa, jako je setkání s druhým, tam mohou být a jsou tam zahrnuty postupem civilizace, jejímž prostřednictvím je nám všechno dáno a jsou nám všichni dáni, nic není dvojnásobné.

Ve světě s druhým jistě nezacházíme jako s věcí, avšak od věci není nikdy oddělen. Nejenže k němu přistupujeme přes jeho společenské postavení, kterým je také dán; nejenže se úcta k osobě projevuje jako respektování jejích práv a výsad; nejenže podobně jako nám zabydlená okolí poskytují věci, uvádějí nás instituce do vztahu s osobami, společenstvími, s dějinami a s nadpřirozeným – druhý ve světě je předmětem už jen proto, že je oblečen.

Máme co dělat s oblečenými bytostmi. Ten člověk už alespoň trochu pečoval o svůj zevnějšek. Hleděl na sebe do zrcadla a viděl se. Umyl se, setřel noc ze svých rysů a stopy své trvalé instinktivní přítomnosti – je čistý a abstraktní. Socialita je způsobná. Ty nejkřehčí společenské vztahy se provozují ve formách. Formy zachraňují zdání, jež propůjčuje všem pochybným věcem háv upřímnosti a činí je světské. To, co vzdoruje formám, je vyloučeno ze světa. Pohoršení se ukrývá do noci, do domů, doma – které se ve světě těší jakési exteritorialitě.

Prostá nahota těla, se kterou se můžeme setkat, nic nemění na obecnosti oblečení. Nahota tam ztrácí svůj význam. U odvodní komise se s lidskými bytostmi zachází jako s lidským materiálem. Jsou oblečeny do *formy*. Krása – dokonalý tvar – je forma par excellence – a antické sochy nejsou nikdy opravdu nahé.

Forma, tvar, je to, čím se bytost obrací k slunci – to, čím má tvář, kterou se dává, kterou se přináší. Schovává nahotu, ve které se svlečená bytost stahuje ze světa, je právě jako by její existence byla jinde, měla nějaký „rub“ a jakoby „ve chvíli nahého řadra mezi dvěma košilemi“ byla překvapena. Proto je vztah k nahotě opravdová zkušenost – pokud lze tento pojem použít ve vztahu, který jde za svět – s jinakostí druhého. Socialita ve světě nemá tuto zneklidňující povahu bytosti před jinou bytostí, před jinakostí. Nese s sebou jistě zlosti, rozhořčení, nenávisti i oddanosti a lásky k vlastnostem a k podstatě druhého; ale s hlubinnou nesmělostí před samou jinakostí druhého se zachází jako s chorobou a je vyhnána ze světa. Musíme najít něco, co řící svému společníkovi – vyměňovat si myšlenku, kolem níž jako kolem třetího členu se – nutně – ustaví společnost.

Socialita ve světě je komunikace a sdílení. Rozkmořit se znamená zjistit, že nemáme nic společného. Styk se vytváří právě podílením na něčem společném, na nějaké myšlence, na zájmu, na díle, na jídle, na „třetím člověku“. Osoby nejsou jednoduše jedna před druhou, jsou jedny s druhými kolem nějaké věci. Bližší je komplic. Já jako člen vztahu v tomto vztahu neztrácí nic ze své *ipseity*. Proto civilizace jakožto vztah k lidem zároveň zůstala ve způsobných formách a nemohla nikdy překonat individualismus: individuum zůstává plně *já*.

Všechny konkrétní vztahy mezi lidmi ve světě si vypůjčují svoji *reálnou* povahu z nějakého třetího členu. Jsou sdílením. Když tyto vztahy začnou obíhat přímo od osoby k osobě, tušíme nesoudržnost těchto osob, jež se staly přeludy. Když se o někom říká, že je charakter či že je to povaha, že je „člověk“, bytost z masa a krve, narážíme právě na tento vztah s něčím pevným. Zdraví – tento upřímný pohyb toužícího k žádoucímu, tato dobrá vůle, která přesně ví, co chce – vyměřuje realnost a konkrétnost lidské bytosti. Když je já sídlem této dobré vůle, když myšlenky a činy nejsou maskami já neschopného se svléci – kritik po přečtení románu říká: jsou tam skutečné osoby. Pokud ne, je na místě vytkat romanopisci, že zůstává v ideologii; a lékař, jehož jazyk rád napodobujeme – neboť zdraví a nemoc popisují sám vztah intence k jejímu cíli – má poslední slovo. Prohlásí, že princ Hamlet je pomatený, odmítá každý další rozbor, protože člověk nemusí šílet s bláznů.

To, co tedy charakterizuje bytí na světě, je upřímnost intence; dostatečnost světa a uspokojení. Svět je profánní a laický. Ve fenoménu tvaru, který dokonale obléká obsah, myslíme svět už od Aristotela. Body předmětu tvořící osvětlený povrch se rozmísťují do perspektiv a otvírají nám předmět, jehož náhody a vrtochy omezují. Ukazuje se neproniknutelné tajemství věci a nabízí se k uchopení. Svět je díky tvarům stálý a skládá se z pevných věcí. Předměty se vymezují svou konečností: tvar je právě tento způsob dokončování, kde konečné je zároveň vymezené a už se nabízí chápání.

Je zajisté zásluhou současné filosofie, že objevila události pod čistě negativním pojmem nevědomí. Způsobila však politováníhodný zmatek tím, že je umístila dovnitř světa a že vytýkala pokrytectví, úpadkovost, „buržoaznost“ či utíkání před podstatným takovému chování na světě, jehož laickost a spokojenost prostě vyjadřují samo určení světa. Jedna věc je ptát se, jaké je místo světa v ontologickém dobrodružství, jiná věc hledat toto dobrodružství uvnitř světa samého.

Husserlova fenomenologická redukce, slavná *epoché*, tak pro nás znovu nabývá svůj význam. Spočívá v rozdělení, jež tato *epoché* stanovuje mezi údělem člověka ve světě, kde jsou vždy dané předměty jako bytosti a díla, jež máme vykonat – a možností suspendovat tuto „tezi přirozeného postoje“, začít filosofickou reflexi v pravém slova smyslu, v níž smysl „přirozeného postoje“ samého – to znamená světa – může být znovu nalezen. Říkat svět rozhodně nemůžeme ve světě.

V pokusu oddělit pojem světa od pojmu určitého souhrnu předmětů rádi uznáváme jeden z nejhlubších objevů heideggerovské filosofie. Jenže aby popsal bytí-na-světě, uchýlil se německý filosof právě k ontologické finalitě, jíž podřizuje předměty ve světě. Když si všiml „materiálního“ v předmětech – ve smyslu, v jakém se mluví o „válečném materiálu“ – zároveň je zahrnul do starosti o bytí, která se pro něho rovná samému kladení ontologického problému. Tím přehlédl bytostně laickou povahu bytí na světě a upřímnost intence.

Ne vše, co je ve světě dáno, je nástroj. Potrava je pro zásobovací intendaturu, budovy a kryty pro vojáky. Chleba, kabát, postel nejsou pro vojáka materiál. Nejsou „k něčemu“, jsou to cíle. Vyjádření „dům je nástroj k bydlení“ je očividně falešné. Rozhodně nevystihuje to výjimečné místo, jež „doma“ hraje v životě člověka patřícího k usedlé civilizaci, to suverénní panství, jež domov dává příslouš-

nému uhlíři; když řekneme, že oděv je k tomu, abychom se přikryli, neuchopíme to, čím oděv vytrhuje člověka z jeho ponížení nahé bytosti; tím méně patří do kategorie „materiálu“ potrava.

Zůstaňme ještě u tohoto příkladu potravy. Má přednost díky místu, jež zaujímá v každodenním životě, ale zvláště díky vztahu mezi touhou a jejím uspokojením, jenž představuje a tvoří sám vzor života na světě. Tento vztah se vyznačuje úplnou shodou mezi touhou a jejím uspokojením. Touha ví přesně, po čem touží. A potrava dovoluje naprosté naplnění její intence. V určitém okamžiku je snědno všechno. Porovnejme jídlo s milováním, které překračuje ekonomickou činnost a svět. Láska se vyznačuje bytostným a neutišitelným hladem. Stisknout ruku příteli znamená projevit mu své přátelství, ale jako něco nevyjádřitelného, dokonce nesplněného, jako stálou touhu. *Sama pozitivita lásky je v její negativitě.* Hořící keř se ohněm nestravuje. Zmatek, který zakoušíme před milovanou bytostí, nejenže předchází tomu, co se v ekonomických pojmech nazývá vlastnění, ale nachází se ve vlastnění samém. V chaotičnosti laskání je přiznání nepřístupnosti, neúspěšného násilí, zamítnutého vlastnění. V polibku a v kousnutí je také směšně tragické napodobení „jídla“. Jako kdybychom se pletli v povaze touhy a směšovali ji nejprve s hladem, který pátrá po něčem a který pak odhalíme jako hlad po ničem. *Druhý* je právě tato dimenze bez předmětu. Rozkoš je sledování vždy bohatšího příslibu, tvoří ji narůstání hladu, které se vyprošťuje ze všeho bytí. Není tu žádný cíl, žádný zahlédnutý záměr. Rozkoš se vrhá do neomezené, prázdné, závratné budoucnosti. Stravuje čistý čas, který žádný *předmět* nenaplňuje, ani nevymezuje. „Uspokojení“ není pobyt na druhém břehu, ale návrat k sobě, do jednoznačného a přítomného světa. Tento pád se rozhodně nedá přirovnávat k sytosti, ať se o tom říká cokoli, když se věci lásky zařazují do ekonomických kategorií mezi choutky a potřeby. Jídlo je naopak mírné a prosté, dosahuje plně upřímnosti své intence: „člověk, který jí, je nejspravedlivější z lidí“.

Tato struktura, kde se předmět přesně shoduje s touhou, charakterizuje celek našeho bytí-na-světě. Předmět činu rozhodně neodkazuje, alespoň ve fenoménu, na starost o bytí. Naši existenci tvoří právě tento předmět sám. Dýcháme, abychom dýchali, jíme a pijeme, abychom se najedli a napili, ukryváme se, abychom se ukryli, studujeme, abychom ukojili svou zvědavost, procházíme se, abychom se prošli. To vše není, *abychom* žili. To všechno je život. Žít je upřímnost.

nost. Svět, tak jak stojí proti tomu, co není svět, je svět, kde bydlíme, kde se procházíme, kde obědváme a večeříme, kde se navštěvujeme, kde chodíme do školy, diskutujeme, děláme zkušenosti a zkoumáme, píšeme a čteme knihy; je to svět Gargantuy a Pantagruela a Messera Gastera, prvního mistra svobodných umění na světě, ale je to také svět, kde Abraham pásal svá stáda, Izák hloubil studny, Jákob založil svůj dům, kde Epikúros pěstoval svou zahradu a kde „každý je ve stínu svého fíkovníku a své vinice“.

Být na světě právě znamená vymknout se z posledních důsledků instinktu existovat, ze všech propastí já, které se nikdy nesvlékne ze svých masek a jehož postoje budou vždycky pózy, které se nedokážou přiznat, a tak jít upřímně k žádoucímu a brát je tak, jak je. Je to sama možnost touhy a upřímnosti. V kruhu, který podle Heideggera přivádí k úkolu být každý moment našeho pobytu a kde tím, že vezmeme za kliku našich dveří, otevíráme totalitu existence, neboť jsme už proskočili za čín s prostředníky, jež oddělují tento čin od naší starosti o bytí – vědomí obíhá po uzavřeném kruhu, v němž zůstává a stírá každou poslední finalitu, v kruhu, kde může být *uspokojení a přiznání*. Tento kruh je svět. Vazba ke starosti je v něm přinejmenším uvolněna. Stín nějaké další finality, která zatemňuje svět, se za předměty touhy rýsuje v dobách bídy a strádání. Když musíme jíst, pít a topit, abychom nezemřeli, když se potrava stává pohonnou látkou jako při určitých těžkých pracích – i svět vypadá, jako by končil, převrácený a absurdní, a je třeba jej obnovit. Čas se vymyká z kloubů.

Není pochyb, že si touha sama nevystačí, že hraničí s potřebou a s nechutí sytého, ale v ontologickém dobrodružství je svět epizoda, která si vůbec nezaslouží označení pád, neboť má svoji rovnováhu, svoji harmonii a svou pozitivní ontologickou funkci: možnost vytrhnout se z anonymního bytí. Bereme ji vážně ve chvíli, kdy se zdá, že se svět hroutí, a my přece ještě konáme rozumné činy a rozumná gesta, kdy odsouzenec pije poslední skleničku rumu. Nazývat ji každodenní a odsuzovat jako neautentickou znamená přehlížet upřímnost hladu a žízně, pod záminkou záchrany lidské důstojnosti ohrožované věcmi zavírat oči před lží kapitalistického idealismu a před úniky do výmluvnosti a opia, jež nabízí. Velká síla marxistické filosofie vycházející z ekonomického člověka spočívá ve schopnosti zcela se vyvarovat pokrytectví kázání. Staví se do upřímnosti intence, do dobré vůle hladu a žízně a ideál boje a oběti, jež nabízí,

kultura, k níž nás zve, jsou jen prodlužováním těchto intencí. Marxismus může uchvacovat nikoli svým domnělým materialismem, nýbrž právě bytostnou upřímností, již tato nabídka a toto pozvání uchovávají. Je mimo dosah vždy možného podezření, jež vrhá svůj stín na každý idealismus, jehož kořeny nevyrůstají z jednoduchosti a jednoznačnosti intence. Nepřisuzujeme mu postranní úmysly lháře, naivky ani nasyceného.

Jak za chvíli ukážeme, život na světě je vědomím natolik, nakolik poskytuje možnost existovat s odstupem od existence. Upřímnost vůči předmětům je váhání vůči existenci, jež se objevuje jako čeka- jící úkol a z níž vystupuje subjekt, existující, který ho přijme.

2. Světlo

Svět je to, co je dáno. Tvar objímající předmět nám tento předmět vydává. Avšak nezaměnili jsme praktickou strukturu činnosti a touhy s teoretickou strukturou tvaru? Nepovažovali jsme – svedení nenapravitelným intelektualismem – teoretické nazírání tvarů za podmínku praktické činnosti a touhy? Toto rozlišení jsme nevzali v úvahu; v danosti, z níž jsme vyšli, se totiž praktické a teoretické spojuje. Nazírání míří k předmětu jako k něčemu danému. Díky tomu je více než „čistým nazíráním“, je už prvkem nějaké činnosti. Činnosti nikoli metaforicky, ale díky intenci, to znamená touze, pohybu braní a přisvojování si; ale braní toho, co je předem dané. Pojem nazírání, které zůstává zcela cizí nazíraným tvarům, nahrazuje intencí, jež míří k tomu, co je dáno.

Intenci, kterou Husserl analyzuje buď v jejích specifických určeniích nebo v kombinacích s jinými intencemi, je třeba popsat v jejím vlastním pohybu. To dané nejsme my. Já je držím, ale není jeho držetím zavaleno, zachovává si vůči předmětu odstup a rezervu, která právě odlišuje intenci od užívání si. Toto držení s odstupem, toto držení s prázdnými rukama tvoří intencionalitu intence. Objev tohoto pojmu se jistě přijímal – zvláště v době, v níž se já myslelo mimo svět – jako objev naší přítomnosti ve světě, jistého angažování ve světě obsaženého v samém bytí já; ale druhá strana fenoménu je stejně důležitá. Jde o to zdůraznit, že díky intenci jsme na světě přítomni skrze určitý odstup, že jsme od předmětu intence odděleni vzdáleností, jistě překročitelnou, ale vzdáleností. Tato situace přestane být tak banální, když ji porovnáme se vztahem existujícího

o existenci, z něhož jsme vyšli. Tento vztah je jistě událost a vztah, ale dualita členů tohoto vztahu si vypůjčuje svou vlastní povahu ze skutečnosti, že existence není *člen* ve vlastním slova smyslu, není substantivum, a že místo aby byla v odstupě, se ke mně lepí. Já nemírím ke své existenci, je jí uhranuto. Ač ji držíme, ona drží nás. Svět daný intencí nechává já určitou svobodu vůči světu. To, co je dáno, nám neleží na ramenou, je někde tam, odloženo, jakoby v úschovně. Exteriorita věcí vyplývá ze skutečnosti, že k nim přistupujeme, že k nim musíme přijít, že se předmět dává, ale čeká na nás. To je úplný pojem *tvaru*. Tvar, forma, je to, čím se věc ukazuje a stává uchopitelnou; to, co je v ní osvětlené a může být chápáno, to, co ji podpírá. Věc je vždy nějaký objem, jehož vnější povrchy uchovávají hloubku, a přitom ji ukazují. Realitu tvoří prvky, určitým způsobem pevné. Zajisté do nich můžeme proniknout. Jenže toto proniknutí nedovoluje rozbít tvar a sklouzne po něm.

Proto také já na světě zároveň tihne k věcem a ustupuje od nich. Je interioritou. Já na světě má svůj vnitřek a vnějšek.

Jde o jiný způsob vyjádření intencionality, než říci, že je samým původem „smyslu“. Smysl je to, čím se něco vnějšího již upravilo a vztáhlo k vnitřnímu. Smysl původně není redukovatelnost nějakého chápání či vnímání na princip či koncept. Neboť v čem by pak spočíval smysl neredukovatelného principu? Smysl, to je sama prostupnost pro ducha, prostupnost, která už charakterizuje to, co se nazývá vjem, nebo chcete-li, je to jasnost.

Opravdu můžeme mluvit o vidění a světle u každého smyslového a rozumového chápání: vidíme, že předmět je tvrdý, jídlo má chuť, voňavka vydává vůni, hudební nástroj vyluzuje zvuk, věta je pravdivá. Ať světlo vychází ze slunce smyslového či rozumového, je už od Platóna podmínkou každého bytí. Ať se od intelektu liší sebevíc, přece je myšlenka, chtění a cit především zkušeností, intuicí, jasným viděním či jasností, která se dere na povrch. Přestože základem Heideggerovy *starosti* už není vnímání, přece je v ní zahrnuto nějaké osvětlení, které z ní dělá porozumění a myšlenku. A tím se dualita vnějšku a vnitřku shledává v samém nitru *Dasein* a takto je v souladu s celou tradiční ontologií, která přistupuje k existenci skrze svět.

Světlo, které vyplňuje náš vesmír – ať už je fyzikálně-matematicky vysvětlujeme jakkoli – je fenomenologicky podmínkou fenomé-

nu, to znamená smyslu: předmět sice existuje, existuje však pro někoho, je mu určen, už se kloní k nějakému vnitřku a dává se, aniž by se v něm ztrácel. Tomu, co přichází zvenčí – osvětlenému – rozumíme, to znamená vychází z nás. Právě díky světlu jsou předměty světem, to znamená naše. Vlastnictví zakládá svět: díky světlu je dán a chápán. Chápání, které je v hloubi všech našich vjemů, je původ vlastnictví ve světě: takového vlastnictví, které není břemenem a nemá nic společného s posesivem výrazů jako „můj kříž“.

Osvětlený prostor je zcela soustředěn kolem ducha, jemuž patří. V tomto smyslu už je jakoby výsledkem nějaké syntézy. Kantův prostor je bytostně osvětlený. Ve všech svých rozměrech je přístupný, prozkoumatelný. Už se nabízí pohybu, který ho pohltí, pohybu, který vidění okamžitě vykonává, jako vzor rychlosti, již dává tušit. Právě v tom je vidění smyslem par excellence. Uchopuje a někam usazuje. Vztah objektu k subjektu je dán současně s objektem samým. Už je otevřen nějaký obzor. Temnost jiných vjemů vyplývá z jejich nedostatku obzoru, z překvapení, že jsou pro nás, když je bereme o sobě.

Světlo tedy umožňuje toto obalení vnějšku vnitřkem, které je samou strukturou *cogito* a smyslu. Myšlení je vždy jasnost nebo úsvit nějaké jasnosti. Záraz světla je jeho podstatou: díky světlu je předmět, přestože přichází zvenčí, už náš v obzoru, který mu předchází; přichází z určitého už pochopeného vnějšku a stává se jakoby něčím vycházejícím z nás, ovládaným naší svobodou. Protiklad *a priori* a *a posteriori* jako nazírání a touhy je překročen v okamžiku jasnosti.

Svět, jehož existenci charakterizuje světlo, tedy není souhrnem existujících předmětů. Sama myšlenka totality či celku je srozumitelná jen u bytosti, která je může obsáhnout. Totalita jest, protože se ve světle vztahuje k nějaké interioritě. Uznáváme tady hloubku kantovských pohledů na roli syntézy vnímání a jeho jednoty při konstituci světa, pokud jí ovšem rozumíme syntézu intuice, vidění a světla.

Přes pojmy daného, intence a světla se dostáváme k pojmu vědění, kterým západní myšlení nakonec interpretuje vědomí.

Jde o vědění ve velmi širokém slova smyslu. Západní filosofie zná jistě i jiné formy vědomí než rozum, ale i mezi těmi nejméně intelektuálními peripetemi je duch vždy to, *co ví*. Akty cítění,

trpění, touhy a chtění náleží k životu ducha díky skutečnosti, že jsou vědomé, že jsou zkušenostmi, myšlenkami v karteziánském smyslu. Když empirismus klade původ poznání do vjemu, zůstává věrný tomuto ztotožnění duchovna a vědění. Dívá se na vjem jako na *elementární poznatek* a zanedbává jeho zvláštní chuť, jakousi hutnost vjemu, vše to, čím se mohl zdát temný a zmatený Descartovi a Malebranchovi, kteří v něm viděli jen upozornění. Podle tradiční interpretace vnímání tu není žádný niternější krok před pochopením, jež toto vnímání provádí. Smyslový předmět se ustaví, ale duch je už předtím ustaven ve vnímání, už předtím je vědění a chápáním.

Ale vědění, jež bez váhání tíhne k předmětu, je bytostně způsobem bytí před bytím. Vztahuje se k událostem takovým způsobem, že si zároveň uchovává schopnost nebýt do nich zahrnuto. Subjekt je schopnost nekonečného odstupu, schopnost nacházet se vždy za tím, co se nám přihází. Kantovo tvrzení, že vnitřní smysl nám předkládá jen subjekt přetvořený podmínkami každé objektivy, dovoluje přesně uchopit podstatu subjektu, který nikdy nesplývá s představou, již může mít sám o sobě, nýbrž který už je svobodou vůči každému předmětu, odstupem, nějakým *o sobě*. V tomto smyslu a v protikladu k modernímu filosofickému mínění, které hlásá autonomii praxe ve vztahu k poznání, je vědění podmínkou každého svobodného jednání. Předkládá vlastně vztah subjektu k objektu, na který se snaží zredukovat poznání, jako čin jednajícího, který se zdržuje jednání. Podstata nazírání by spočívala v tom, že je jen nazíráním. Předmět se objeví před netečným okem poznání právě ve chvíli, v níž se toto oko stalo netečným, právě ve chvíli, v níž se jednání, přirozený stav živé bytosti, ochromilo, v níž se nástroj nabízející se ruce jeví ve vzdálenosti, kterou už ruka nepřekoná. Nazírání takto definované vzhledem k činnosti se definuje jen negativně; ale hlavně tady definice předpokládá pojem, který se snaží vymezit. Schopnost zdržení se bychom nemohli čerpat z jednání, pokud by ho toto jednání neobsahovalo. Tato schopnost jednajícího nezaplést se s tím, co mu zůstává přítomné, nezadat si s tím, co k němu přichází – se svými předměty či dokonce se svým příběhem –, právě to je vědění jakožto světlo a intence.

Světlo je takto událost jistého odložení, *epoché*, odložení spočívajícího v tom, nezaplést se s předměty, se kterými jsme ve vztahu, nebo s příběhem, který naplňujeme, zůstat vždy vnější těmto před-

měťům a tomuto příběhu, i když jde o dějiny té bytosti, která se z dějin vymyká. Světlo vymezuje já, jeho schopnost nekonečného odstupu a jeho schopnost být „o sobě“. Bytost, která je vždy vně bytí, a dokonce vně sebe, a kterou by vnitřní vnímání, tak jak to chtěl Kant, nemohlo uchopit.

Bytí na světě jakožto světlo – umožňující touhu – je tedy možnost uprostřed bytí se odpoutat od bytí. Vstoupit do bytí vazbou k předměťům znamená navázat vztah, který už je poznamenán neplatností. To už znamená uniknout z anonymity. V tomto světě, kde se zdá, že vše stvrzuje naši solidaritu s totalitou existence, kde jsme zasazeni do soukolí vesmírného mechanismu, je náš první pocit, naše nevykořenitelná iluze, pocit či iluze svobody. Být na světě je toto váhání, tento interval v existování, který se nám objevil při rozboru únavy a přítomnosti. To, co říkáme později o vědomí, o jeho schopnosti se suspendovat, ponořit se do nevědomí a dopřát si tam chvíle oddechu, upřesní úlohu světa v ontologickém dobrodružství, v němž určitý existující vyvstává v existenci a od té chvíle s ní udržuje vztah. Naše existence na světě se svými tužbami a každodenním shonem tedy není obrovský podvod, pád do neautenticity, útěk před naším hlubokým osudem. Je pouze rozvedením tohoto odporu proti anonymnímu a osudovému bytí, odporu, díky němuž se existence stává vědomím, to znamená vztahem nějakého existujícího k existenci skrze světlo, které zároveň zaplňuje a udržuje meziprostor.

Když jsme v úsilí rozeznali první váhání existovat, když jsme představili svět jako vždy odvolatelné přilnutí k věcem, v němž zůstává nezapletenost do bytí, popsali jsme první projevy existujícího, jak vyvstává v anonymitě existence. Zdálo se, že světlo, vědění a vědomí tvoří samu událost hypostaze. Ale abychom si udělali jasnější představu právě o významu této události, musíme konečně přikročit přímo k ústřednímu pojmu této práce, k pojmu anonymní existence. Proto musíme přistoupit k situaci, v níž svoboda vůči bytí, které intence a vědomí uchovávají navzdory své přímocnosti, naráží na nepřítomnost světa, na rovinu elementárního.

EXISTENCE BEZ SVĚTA

1. Exotismus

V našem vztahu ke světu se můžeme ze světa vytrhnout.

K jistému vnitřku se vztahují věci jakožto části daného světa, předměty poznání či běžného užití vtažené do soukolí praxe, kde stěží vystoupí jejich jinakost. Umění je vyjímá ze světa, a tím je vytrhuje z této příslušnosti k nějakému subjektu. Základní funkce umění, která se nachází v jeho prvotních projevech, spočívá v tom, že poskytuje obraz předmětu namísto předmětu samého – to, co Bergson nazývá náhledem na předmět, abstrakcí, a co pokládá za méně než předmět, místo aby v něm viděl navíc to estetické. Dokonce i fotografie splňuje tuto funkci. Tento způsob vložení obrazu věci mezi nás a věc má za následek vytržení věci z perspektivy světa. Namalovaná situace, vyprávěná událost mají především reprodukovat opravdovou situaci a skutečnost; ale fakt, že se k nim vztahujeme nepřímou, prostřednictvím obrazu a vyprávění, do nich vnáší podstatnou změnu. Nespočívá v osvětlení a v kompozici obrazu, v zaměření a v uspořádání vyprávěče, ale už v nepřímém vztahu, který s nimi udržujeme – v jejich exotismu v etymologickém smyslu tohoto pojmu.⁵ To, co se nazývá „nezúčastněnost“ umění, se nevztahuje pouze k neutralizaci možností jednání. Exotismus vnáší změnu do nazírání samého. „Předměty“ jsou vně, aniž by se toto vně vztahovalo k nějakému „vnitřku“, aniž by byly už přirozeně „vlastnictvím“. Obraz, socha, kniha jsou předměty *naše-ho* světa, ale jejich prostřednictvím se znázorněné věci vytrhují z našeho světa.

I to nejrealističtější umění sděluje tuto povahu *jinakosti* znázorněných předmětů, které jsou přesto součástí našeho světa. Předkládá nám je v jejich nahotě, v té opravdové nahotě, kterou netvoří nepří-

⁵ Z řeckého *exó* – vně, mimo. (pozn. překl.)

tomnost oblečení, ale můžeme-li to tak říci, sama nepřítomnost tvarů, to znamená neproměnění exteriority v interioritu, které tvary provádějí. Tvary a barvy obrazu nezakrývají, nýbrž odkrývají věci o sobě, právě protože zachovávají jejich exterioritu. Skutečnost zůstává cizí světu jakožto danému. V tomto smyslu umělecké dílo zároveň napodobuje přírodu a vzdaluje se od ní tak dalece, jak je to jen možné. Proto také vše, co náleží k minulým světům, archaické, antické, vytváří estetický dojem.

Ve vnímání je nám dán nějaký svět. Zvuky, barvy a slova se vztahují k předmětům, které jistým způsobem zakrývají. Zvuk je hluk nějakého předmětu, barva lpí na povrchu pevných předmětů, slovo skrývá smysl, pojmenovává nějaký předmět. A díky svému objektivnímu významu má vnímání i svůj subjektivní význam: exteriorita se vztahuje k interioritě, není exterioritou věci o sobě. Pohyb umění spočívá v tom, že opouští vnímání a rehabilituje vjem, že odděluje kvalitu od tohoto odkazu k předmětu. Místo aby intence dospěla až k předmětu, zabloudí do vjemu samého a právě toto zablouzení do vjemu, do *aisthesis*, vytváří estetický účinek. Není cestou, která vede k předmětu, ale překážkou, která od něj vzdaluje; nepatří však ani do subjektivního řádu. Vjem není materiál vnímání. V umění vystupuje jako nový prvek. Lépe řečeno, vrací k neosobnosti *živlu*.

Vjem není dosud neuspořádanou kvalitou, jak učí kantovská psychologie. Uspořádání nebo anarchie vjemu se netýká jeho objektivitu či subjektivitu. Vjem redukováný na čistou kvalitu by už byl předmětem natolik, nakolik je jasný. Způsob, jímž v umění smyslové kvality, které ustavují předmět, zároveň nevedou k žádnému předmětu a jsou o sobě, je událost vjemu jakožto vjemu, to znamená estetická událost. Můžeme ji také nazývat hudebností vjemu. V hudebně se totiž tento způsob, jak se určitá kvalita zbavuje každé objektivitu – a tím každé subjektivitu – jeví jako naprosto přirozený. Hudební zvuk už není hluk. A nabízí se spojením a syntézám, které už nemají nic společného s řádem předmětů. Barvy, jejichž vazba s věcmi je těsnější, se od nich oddělují zvláště v malbě, která se cítí jako revoluční. Barvy samy od té chvíle vstupují do celků lhostejných vůči syntézám předmětů ve světě. Slovo nelze oddělit od smyslu. Ale je tady především materiálnost zvuku, který naplňuje a který ho dovoluje přivést ke vjemu a k hudebnosti, tak jak jsme ji právě vymezili: bere na sebe rytmus, rýmy, metra, aliterace atd. Ale

slovo se odděluje od svého objektivního smyslu a znovu se stává smyslovým prvkem ještě jiným způsobem: jako to, co se váže k mnohosti smyslu, jako dvojznačnost, kterou může nabýt ze svého sousedství s jinými slovy. Funguje tedy jako sama skutečnost *označování*. Za významem básně, kterou myšlení proniká, se toto myšlení zároveň ztrácí v její hudebnosti, která už nemá co dělat s předmětem, která se mění možná jedině v závislosti na tom, čemu se vyhýbá a od čeho se osvobozuje. Tím, že se moderní poezie rozešla s klasickou prozodíí, se tedy vůbec nezřekla hudebnosti verše, ale hledala ji hlouběji.

Vjem a estetické tedy vytvářejí věci o sobě, nikoli jako předměty vyššího řádu, ale tím, že rozkládají každý předmět, vyúsťují do nového živlu, který je cizí každému rozlišení mezi „vnějškem“ a „vnitřkem“ a který se dokonce vzpěčuje i kategorii podstatného jména.

Vynikající analýzy vnímání obrazu Eugena Finka (v *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung IX*) neberou dostatečně v úvahu tento exotismus. Jistěže intence míří skrze vnímání namalovaného stromu právě ke stromu samému a je pravda, že tak pronikáme do světa obrazu, který se liší od skutečného světa. Jenže pro Finka je tento svět neskutečný, neutralizovaný, suspendovaný, a vůbec ne hluboce poznamenaný exotismem, a tudíž vytržený ze svého vztahu k určitému „vnitřku“, to znamená svět, který ztratil svou kvalitu světa samu.

Ostatně už sama skutečnost obrazu, který vytrhuje a dává stranou kousek univerza a díky němuž v jistém vnitřku dochází ke koexistenci neprostupných a navzájem cizích světů, má pozitivní estetickou funkci. Omezení obrazu, které spočívá v materiální nutnosti dělat omezené, poskytuje díky abstraktním a brutálním liniím této meze skutečnou podmínku estetiky. Tak je to i s nerozlišenými bloky, do nichž přecházejí Rodinovy sochy. Skutečnost se tam klade ve své exotické nahotě skutečnosti bez světa, vyvstávající z rozbitého světa.

Účinky stejného řádu dostaneme ve filmu pomocí velkých detailů. Nejsou zajímavé pouze díky jejich schopnosti zviditelnit detaily. Zastavují děj, kde jsou jednotlivosti spojeny do nějakého celku, a tak jim umožňují existovat samostatně, projevit svoji zvláštní a absurdní povahu, kterou objektiv objevuje v často nečekané perspektivě, zakřivení ramen, jemuž dává promítání halucinační di-

menze, neboť obnažuje to, co viditelný svět a hra ve svých běžných rozměrech zastírají a zamlžují.

Avšak exotická skutečnost umění, která už není objektivní a nevztahuje se tedy k naší interioritě, se naopak jeví jako obal určité interiority. Především sama interiorita věcí na sebe v uměleckém díle bere osobnost. Zátíší, krajina, tím spíše portrét mají vlastní vnitřní život vyjadřovaný jejich materiálním obalem. Říká se, že krajina je stav duše. Nezávisle na této duši předmětů, vyjadřuje umělecké dílo ve svém celku to, co se nazývá svět umělce. Existuje svět Delacroixův, tak jako existuje svět Victora Huga. Umělecká skutečnost je prostředkem vyjádření určité duše. Sympatií s touto duší předmětů nebo umělce se exotismus díla začleňuje do našeho světa. A tak tomu je, pokud jinakost druhého zůstává *alter ego*, dosažitelným pro sympatii.

Takto chápeme hledání současného malířství a současné poezie, které se snaží uchovat umělecké skutečnosti její exotismus, vyhnat z ní tuto duši, které se podřizují viditelné tvary, odejmout znázorněným předmětům jejich služebný úděl výrazu. Odtud boj proti předmětu, který je literaturou malířství; zaujetí čistou a prostou hrou barev a linií určených vjemu, pro který má znázorněná skutečnost cenu sama o sobě, a ne díky duši, jež ji obaluje; shoda mezi předměty, mezi jejich tvářemi a povrchy cizími soudržnosti světa; snaha promíchat různé roviny skutečnosti tím, že se nějaký skutečný předmět vloží mezi namalované předměty nebo jejich zlomky. Všem je společná intence představovat skutečnost v jakémsi konci světa a o sobě.

Hledání moderního malířství v jeho protestu proti realismu vychází z tohoto pocitu konce světa, z destrukce reprezentace, kterou umožňuje. Svoboda, s níž malíř nakládá s přírodou, není správně poměřována, když se prezentuje, jako by vzešla z tvůrčí představitosti nebo subjektivismu umělce. Tento subjektivismus může být upřímný, jen pokud se přestane vydávat za vidění. Ať je to sebevíce paradoxní, malířství je boj s viděním. Dívat se je schopnost popisovat jsoucna zahrnutá do jednoho celku. Dívat se je schopnost popisovat křivky, kreslit celky, do nichž se části začleňují, obzory, v nichž se jednotlivosti ukazují ve své rezignaci. V současném malířství už nezáleží na věcech jakožto prvcích jednoho univerzálního řádu, který si pohled dává jako perspektivu. Praskliny ze všech stran přetrhávají spojitost světa. Jednotlivé vystupuje ve své nahotě bytí.

Ve znázornění hmoty tímto malířstvím se jedinečně strhujícím způsobem provádí tato deformace – to znamená toto obnažení – světa. Přetržení spojitosti na samém povrchu věcí, jeho záliba v lomené čáře, neúcta k perspektivě a „skutečným“ poměrům věcí ohlašují vzpuru proti spojitosti křivky. Z prostoru bez horizontu se vytrhují věci a vrhají se na nás jako kusy, které se vnučují samy sebou, bloky, krychle, roviny, trojúhelníky, a není mezi nimi žádný přechod. Nahé, jednoduché a absolutní prvky, otoky a vředy bytí. V tomto padání věcí na nás stvrzují předměty svou moc hmotných předmětů a dosahují jakoby samého vrcholu své materiality. Navzdory racionalitě a jasnosti těchto tvarů jako takových uskutečňuje obraz samo o sobě jejich existence, absolutno skutečnosti té, že je tu něco, co samo není předmětem, jménem: co je nepojmenovatelné a může se objevit jen skrze poezii. Pojem materiality, která už nemá nic společného s hmotou jako protikladem myšlení a ducha, z níž žil klasický materialismus, a která, vymezená mechanistickými zákony, jež vyčerpávaly její podstatu a činily ji srozumitelnou, se nejvíce vzdálila materialitě v určitých formách moderního umění. Tato materialita je tloušťka, hrubost, masivnost, bída. To, čemu patří soudržnost, tíže, absurdita, brutální, leč netečná přítomnost, ale také poníženost, nahota a ošklivost. Hmotný předmět určený k používání, zařazený do nějaké dekorace, je právě tím oblečen do tvaru, jenž nám zastírá jeho nahotu. Objev materiality bytí není objevem nějaké nové kvality, ale jeho beztvarého hemžení. Za jasností tvarů, kterými už se jsoucna vztahují k našemu „vnitřku“ – hmota je sama skutečnost *ono je*.

2. Existence bez existujícího

Představme si, že se všechna jsoucna – věci i osoby – obrátila v nic. Toto obrácení v nic nemůže být mimo jakékoli události. Ale tato nicota sama? Něco se děje, byť jen noc a mlčení nicoty. Neurčenost tohoto „něco se děje“ není neurčenost subjektu, nevztahuje se k žádnému podstatnému jménu. Označuje jako zájmeno třetí osoby v neosobním tvaru slovesa nikoli nějakého špatně známého původce dění, nýbrž povahu tohoto dění samého, které jaksí nemá původce, které je anonymní. Toto neosobní, anonymní „stravování“, jehož bytí však nelze uhasit, jež šumí v hloubi nicoty samé, určujeme

pojmem *ono je* (*il y a*). *Ono je*, které odmítá přijmout jakoukoli osobní formu, je „bytím vůbec“.

Tento pojem tak neodvozujeme od žádného určitého „jsoucío“ – vnější věci či vnitřního světa. *Ono je* totiž přesahuje interioritu i exterioritu, a dokonce ani nepřipouští, abychom je odlišili. Anonymní proud bytí přepadá a zaplavuje každý subjekt, každou osobu nebo věc. Rozlišení subjekt – objekt, skrze něž přistupujeme k existujícím, není výchozím bodem úvahy, která přistupuje k bytí vůbec.

Kdyby pojem zkušenosti šlo použít pro situaci, která je absolutním vyloučením světla, mohli bychom říci, že noc je samou zkušeností *ono je*.

Když se tvary věcí rozpustí v noci, temnota noci, jež není žádným předmětem ani kvalitou předmětu, zaplavuje jako přítomnost. V noci, v níž jsme k ní připoutáni, nemáme co dělat s ničím. Jenže toto nic není nic čisté nicoty. Už tu není *to* ani *ono*; není tu žádné „něco“. Ale tato univerzální nepřítomnost je naopak jistou přítomností, přítomností naprosto nevyhnutelnou. Není dialektickým protějškem nepřítomnosti a neuchopujeme ji myšlením. Je tu bezprostředně. Není tu žádný hovor. Nic nám neodpovídá, ale toto ticho, hlas tohoto ticha, který slyšíme, nahání hrůzu jako „ticho těch nekonečných prostorů“, o nichž mluví Pascal. *Ono je* vůbec, aniž by záleželo na tom, co je, aniž bychom mohli spojit nějaké podstatné jméno s tímto pojmem *Ono je* neosobní formy, jako (ono) prší nebo (ono) je teplo. Bytostná anonymita. Duch se nestřetává s žádným vnímaným vnějškem. Vnějšek – pokud trváme na tomto pojmu – není v žádné korelaci k nějakému vnitřku. Samo to, co nazýváme já, je zaplaveno nocí, je jí plno, odosobněno, nocí udušeno. Zmizení všech věcí a zmizení já přivádí k tomu, co nemůže zmizet, k samé skutečnosti bytí, na němž *se* chtě nechtě podílíme, aniž bychom se chopili iniciativy, anonymně. Bytí zůstává jako silové pole, jako tíživé okolí, které nikomu nepatří, ale jako univerzální se vrací do samého lůna negace, jež jej vydělila, a do všech stupňů této negace.

Je tu noční prostor, ale už to není prázdný prostor – průhlednost, jež nás zároveň odlišuje od věcí a dovoluje nám k nim přistoupit, průhlednost, s níž jsou věci dány. Temnota jej naplňuje jako nějaký obsah, je plný, ale plný nicoty všeho. Můžeme mluvit o jeho spojitosti? Jistě je nepřerušovaný. Avšak body nočního prostoru se nevztahují jedny k druhým jako v prostoru osvětleném; není tu žádná perspektiva, nejsou umístěné. Je to hemžení bodů.

Tento rozbor rozhodně nemá ilustrovat tvrzení profesora Mosche Turpina z *Hoffmannových povídek*: noc je nepřítomnost dne. Nepřítomnost perspektivy není čistě negativní. Stává se nejistotou. Ne že by se věci zahalené temnotou vymykaly našemu předvídaní a že by nebylo možné předem odhadnout, kdy se přiblíží. Nejistota nepochází z věcí denního světa, které noc zakrývá. Spočívá právě ve skutečnosti, že se nic nepřibližuje, že nic nepřichází, že nic nehrozí: toto ticho, tento klid, tato nicota vjemů bezpodmínečně tvoří temnou, neurčenou hrozbu. Neurčenost ji činí akutní. Není tu žádné určené jsoucno, cokoli platí za cokoli. V této nejednoznačnosti se rysuje hrozba čisté a prosté přítomnosti, *ono je*. Před tímto temným vpádem není možné se zabalit do sebe, uchýlit se do své ulity. Člověk je vystaven. Celek je na nás otevřen. Místo aby sloužil našemu přístupu k bytí, noční prostor nás bytí vydává.

Věci denního světa se tedy v noci nestávají zdrojem „hrůzy z temnot“ proto, že se pohledu nepodařilo vystihnout jejich „nepředvídatelné záměry“. Právě naopak, fantastická povaha věcí plyne z této hrůzy. Temnota nemění pouze jejich obrysy pro vidění, ale mění je v neurčené, anonymní bytí, jež vycpoují.

Lze také mluvit o nocích za jasného dne. Osvětlené předměty se nám mohou objevovat jakoby skrze svůj soumrak. Takové je neskutečné, vymyšlené město, které nacházíme po únavné cestě; věci a bytosti se nás dotýkají, jako by už nebyly světem, plavou v chaosu své existence. Taková je také „fantastická“, „halucinační“ skutečnost u básníků jako Rimbaud, i když jmenují nejdůvěrnější věci a nejobvyklejší bytosti. Nepovšimnuté umění některých realistických a naturalistických spisovatelů, navzdory jejich vyznáním víry a jejich předmluvám, vytváří stejný efekt: tyto bytosti a tyto věci, které se noří do své „materiality“, strašně přítomné svou tloušťkou, svou tíží, svými rozměry. Určité pasáže Huysmanse nebo Zoly, chladná a úsměvná hrůza mnohých Maupassantových povídek nedávají jen, jak se to někdy říká, „věrný“ či přehnaný obraz skutečnosti, ale pronikají – za tvar, který světlo zjevuje – do této materiality, jež vůbec neodpovídá filosofickému materialismu autorů, nýbrž tvoří temné pozadí existence. Vyjevují nám věci skrze noc, jako monotónní přítomnost, jež nás dusí při nespavosti.

Šešestění *ono je* – to je hrůza. Jeho vsunutí do noci jsme už označili jako neurčenou hrozbu prostoru samého, zbaveného své

funkce nádrže předmětů, přístupu ke jsoucům. Na tom je třeba trvat.

Být vědomím znamená být vytržen z *ono je*, protože existence vědomí ustavuje subjektivitu, protože vědomí je subjektem existence, to znamená do určité míry pánem bytí, už jménem v anonymitě noci. Hrůza je jaksi pohyb, který zbaví vědomí jeho „subjektivity“ samé. Ne že ho ukonejší v nevědomí, ale uvrhne ho do jistého *neosobního bdění*, do *participace* ve smyslu, který tomuto pojmu dává Lévy-Bruhl.

Novost myšlenky *participace*, kterou Lévy-Bruhl použil k popisu existence, v níž hraje hrůza roli převládající emoce, spočívá ve zrušení kategorií, které do té doby sloužily k popisu pocitů vzbuzovaných „posvátným“. Pokud u Durkheima posvátné vystupuje z profánního bytí díky pocitům, jež vyvolává, pak tyto pocity zůstávají pocity subjektu před nějakým objektem. Identita každého z těchto členů se nezdá být pochybná. Smyslové kvality posvátného předmětu, nesouměřitelné s emocionální schopností, kterou uvolňují, a s povahou samou této emoce, dávají jako nositelé „kolektivních představ“ najevo tento nepoměr a tuto nepřiměřenost. U Lévy-Bruhla je tomu úplně jinak. V mystické *participaci*, zcela odlišné od platónské *participace* na určitém rodu, se identita členů ztrácí. Zbavují se toho, co tvoří jejich substantivitu samu. *Participace* jednoho členu na druhém není sdílením nějakého atributu, jeden člen je *tím druhým*. Existence zbavená každého členu, ovládaná subjektem, který je, ztrácí soukromou povahu a vrací se do nerozlišeného pozadí; existence jednoho zaplavuje druhého, a právě tím už není existencí jednoho. Rozeznáváme v ní *ono je*. Neosobnost posvátného v primitivních náboženstvích, která je pro Durkheima „ještě“ neosobním Bohem, z něhož jednoho dne vzejde Bůh vyspělých náboženství, popisuje právě naopak takový svět, kde nic nepřipravuje objevení jednoho Boha. Spíše než k Bohu nás pojem *ono je* přivádí k nepřítomnosti Boha, k nepřítomnosti všeho jsoucího. Primitivové jsou zcela před Zjevením, před světlem.

Hrůza v žádném případě není úzkostí ze smrti. Primitivové podle Lévy-Bruhla dávají vůči smrti jako přírodní události najevo pouze lhostejnost. Při hrůze je subjekt zbaven právě subjektivity, své schopnosti soukromé existence. Je odosobněn. „Hnus“, jako pocit existence, ještě není odosobněním, kdežto hrůza obrací naruby subjektivitu subjektu, její jednotlivost *jsoucího*. Je *participací* na *ono je*.

Na *ono je*, které se vrací do lůna každé negace, na *ono je* „bez východiska“. Je to, lze-li to tak říci, nemožnost smrti, univerzálnost existence až do jejího znicotnění.

Zabít stejně jako zemřít znamená hledat východ z bytí, jít tam, kde působí svoboda a negace. Hrůza je událost bytí, které se vrací do lůna této negace, jako by se nic nepohnulo. „A to,“ říká Macbeth, „je divnější než zločin sám.“ V nicotě, která vzniká zločinem, se bytí zhušťuje až k zadušení a vytrhává právě vědomí z jeho „útluku“ vědomí. Mrtvola znamená hrozné. Nese už v sobě svůj vlastní přízrak, ohlašuje svůj návrat. Strašidlo, přízrak, tvoří sám živel hrůzy.

Noc dává přízračný vzhled předmětům, které ji ještě vyplňují. „Hodina zločinu“, „hodina neřesti“, zločin a neřest, v sobě také nesou známku nadpřirozené skutečnosti. Zločinci znepokojují sami sebou jako strašidla. Tento návrat přítomnosti v negaci, tato nemožnost uniknout anonymní a neporušitelné existenci tvoří největší hloubku shakespearovských tragédií. Osudovost antické tragédie se stává osudovostí neodpuštělného bytí.

Přízraky, duchové a čarodějnice nejsou jen Shakespearovou daní své době nebo stopou použitých materiálů. Dovolují pohybovat se neustále na této hranici bytí a nicoty, kde se bytí vsunuje do nicoty samé jako „bubliny země“ (the Earth hath bubbles). Hamlet ustupuje před „nebytí“, protože tuší návrat bytí (to dye, to sleepe, to sleepe, perchance to Dreame).⁶ Objevení přízraku Banka v Macbethovi tvoří stejně tak rozhodující zkušenost „bezvýchodnosti“ existence, jejího přízračného návratu trhlinami, kudy jsme ji vyhnali. „The times have been, that when the Brains were out, the man would dye, and there an end; But now they rise again (...) and push us from our stools. This is more strange than such a murder is.“⁷ „A byl konec“ není možné. Hrůza nespočívá v nebezpečí. „What man dare, I dare. Approach thou like the rugged Russian Bear, (...) Take any shape but that, and my firm Nerves shall never tremble. (...) Hence horrible Shadow, unreal mockery hence.“⁸ Právě stín bytí děsí Macbetha: bytí rýsuje se v nicotě.

⁶ Zemřít, spát, spát, snad i snít. (pozn. překl.)

⁷ „Byl čas, že z lebky když byl mozek venku, člověk umíral – a konec byl. Však nyní vstanou zas a (...) s židle tě shazují. – To divnější než vražda taková.“ (pozn. překl.)

⁸ „Co muž si troufá, troufám si i já: sem vstup jak ruský medvěd huňatý, [...], bež jakoukoli na se podobu, jen tuto ne, a pevně čivy mé se nezachvějí. [...]

Hrůza z noci jakožto zkušenost *ono je* nám tedy neodkrývá nebezpečí smrti, dokonce ani nebezpečí bolesti: klíčový bod celého tohoto rozboru. Čistá nicota heideggerovské úzkosti netvoří *ono je*. Hrůza z bytí oproti úzkosti z nicoty; strach být, a nikoli o bytí; stát se kořistí, být vydán něčemu, co není žádné „něco“. Jakmile první paprsek slunce rozptýlí noc, hrůza noci se už nedá vymezit. „Něco“ se ukazuje být „nic“.

Hrůza vykonává rozsudek k trvalé skutečnosti, bezvýchodnost existence.

*Le ciel, tout l'univers est plein de mes aieux.
Où me cacher? Fuyons dans la nuit infernale!
Mais que dis-je? mon père y tient l'urne fatale.⁹*

Faidra objevuje nemožnost smrti, věčnou odpovědnost za své bytí v zaplněném světě, kde její existenci, nezrušitelnému závazku, už nic soukromého nepatří.

Hrůzu z noci, „ticho a hrůzu z temnot“, tedy stavíme proti heideggerovské úzkosti, strach být proti strachu z nicoty. Zatímco úzkost u Heideggera naplňuje „bytí k smrti“ a je tak svým způsobem uchopená a srozumitelná – hrůza z „bezvýchodné“ noci, z noci „bez odpovědi“, je neodpušitelná existence. „Běda, zítra budeme muset ještě žít“, zítra, obsažené v nekonečnu dneška. Hrůza z nesmrtnosti, věčné trvání dramatu existence, nutnost navždy na sebe vzít její břímě.¹⁰

Když Bergson v poslední kapitole *Vývoje tvořivého* ukazuje, že pojem nicoty je totéž jako myšlenka vyškrtnutého bytí, zdá se, že zahlédl situaci obdobnou té, která nás vede k pojmu *ono je*.

Negace – která má podle Bergsona pozitivní smysl jakožto pohyb ducha, který odmítá jedno jsoucné, aby mohl myslet jiné – vztažená

Pryč hrozný stíne! Klamná stvůro, pryč!“ Pasáže z Macbetha jsou citovány z překladu J. V. Sládka. (Pozn překl.)

⁹ A vesmír nebeský je pln mých příbuzných.
Musím se tedy skrýt v hloubi pekelné sluje.
Co dím? Tam urnu přec můj otec opatruje.
Verše z Racinovy *Faidry* v překladu Gustava Francla. (Pozn překl.)

¹⁰ *Tomáš Temný (Thomas l'Obscur)* Maurice Blanchota začíná popisem *Ono je* (srv. zvláště kapitolu II, str. 13–16). Přítomnost nepřítomného, noc, rozpuštění subjektu v noci, hrůza z bytí, návrat bytí do lůna všech negativních pohybů, skutečnost neskutečného jsou zde obdivuhodně popsány.

na totalitu bytí by už neměla smysl. Popřít totalitu bytí pro vědomí znamená ponořit se do jakési temnoty, kde vědomí zůstává přinejmenším jako fungování, jako vědomí této temnoty. Úplná negace by tedy nebyla možná, myslet nicotu – iluze. Bergsonova kritika nicoty se však týká jen nutnosti nějakého jsoucího, „něčeho“, co existuje. V celé své kritice přistupuje k bytí jako k určitému „jsoucnu“ a dospívá ke *jsoucnu* zbytkovému. Temnota, do níž se noří vědomí, když uhasilo každý svit v bytí, je rovněž chápána jako obsah. Skutečnost, že je to obsah získaný negací všeho obsahu, se nebere v úvahu. V tom je ovšem celá originalita této situace. Temnota – jakožto přítomnost nepřítomného – není čistě přítomný obsah. Nejde o „něco“, co zůstává, ale o samu atmosféru přítomnosti, která se zajisté později může jevit jako nějaký obsah, avšak která je původně neosobní událostí, a-substantivem noci a *ono je*. Je to jako hustota prázdnoty, jako šumění ticha. Není tu nic, ale je tu bytí jako silové pole.

Temnota je sama hra existence, která by se odehrávala, i kdyby tu nic nebylo. Pojem „ono je“ zavádíme právě pro vyjádření této paradoxní situace. Chceme upoutat pozornost na toto bytí-hustotu, tuto atmosféru, toto pole, jež nejsou totéž co předmět s touto hustotou nebo předmět zachycený dechem existence či umístěný v silovém poli; na existenciální hustotu prázdnoty samé, prázdnoty všeho bytí nebo prázdnoty prázdna či jakýkoli by byl stupeň této negace vztažené na sebe samu. Negace nevede k bytí jakožto struktury a uspořádání předmětů. To, co se stvrzuje a vnučuje v krajní situaci, kterou jsme si představili – a k čemu v noci a tragice přistupujeme – to je bytí jakožto neosobní pole, pole bez vlastníka a pána, v němž negace a zničení a nicota jsou události jako stvrzení a stvoření a vyživování, avšak události neosobní. Přítomnost nepřítomného, *ono je*, je nad sporem; zahrnuje a ovládá svůj opak. V tomto smyslu bytí nemá výstupní dveře.

Myšlenka smrti a úzkosti před smrtí se mohla v moderní filosofii stavět proti bergsonovské kritice nicoty. „Realizovat“ myšlení nicoty neznamená vidět nicotu, ale umírat. Jako smrt a postoj vůči smrti je negace bytí něčím jiným než netečným myšlením. I tady je však nicota pojímána nezávisle na *ono je*, v přehlížení univerzality *ono je*. Dialektická povaha přítomnosti nepřítomného zůstává nepovšimnuta. Vychází se z bytí, jež je určitý obsah ohraničený nicotou.

Stále se zde na nicotu díváme jako na konec nebo hranici bytí, jako na oceán, který do něj ze všech stran bije.

Musíme se ptát, zda nicota, nemyslitelná jako hranice či negace bytí, není možná jakožto interval a přerušení, zda vědomí se svou schopností spánku, odložení, *epoché*, není místem této nicoty – intervalu.¹¹

¹¹ Celý tento oddíl, jemuž předcházela část našeho úvodu, byl s malými změnami uveřejněn v *Deucalion I* pod titulem *Ono je (Il y a)*.

HYPOSTAZE

1. Nespavost

Nemožnost roztrhnout zaplavující, nevyhnutelné a anonymní šumění existence se zvláště projevuje v určitých momentech, kdy se nemůžeme dočkat spánku. Bdíme, ač už nemáme nad čím, a přestože není žádný důvod ke bdění. Holý fakt přítomnosti tíží: jsme spjati s bytím, nuceni být. Odpoutáváme se od každého předmětu, každého obsahu, ale je tu přítomnost. Tato přítomnost, která vyvstává za nicotou, není ani žádné *jsoucn*o, ani fungování vědomí běžícího naprázdno, ale univerzální skutečnost *ono je*, které objímá jak věci, tak vědomí.

Rozdíl mezi pozorností, která se zaměřuje na předměty – ať už jsou vnitřní či vnější – a bděním, které se noří do šumění nevyhnutelného bytí, sahá ještě dále. Já je unášeno osudovostí bytí. Už tu není ani vnějšek, ani vnitřek. Bdění je zcela bez předmětů. To neznamená, že je zkušeností nicoty, ale že je tak anonymní, jako noc sama. Pozornost předpokládá svobodu já, které ji řídí; bdění nespavosti, jež drží naše oči otevřené, nemá subjekt. Je to sám návrat přítomnosti do prázdnoty zanechané nepřítomností – vůbec ne návrat *něčeho*, ale přítomnosti; je to procitnutí *ono je* v lůně negace, je to neomylnost bytí, v němž dílo bytí nikdy neochabne; je to jeho nespavost sama. Vědomí myslícího subjektu – se svou schopností prchavosti, spánku a nevědomí – je právě přerušením nespavosti anonymního bytí, možností „odložit“, uniknout tomuto úkolu korybanta, mít v sobě útočiště, abychom se do něho uchýlili před bytím; mít jako Penelopa jednu noc pro sebe, abychom v ní odčinili během dne hlídané a střežené dílo. *Ono je* – hra bytí – se neodehrává v zapomenutích, nezapadá jako sen do spánku. Nastává právě tím, že nemůžeme – v protikladu k možnostem – spát, uvolnit se, podřimovat, nebýt tu. Tento návrat přítomnosti v nepřítomnosti se neděje v odlišených okamžicích jako příliv a odliv. *Ono je* nemá rytmus, tak jako hemžící se body temnoty nemají perspektivu. Aby mohl

okamžik vniknout do bytí, aby se zastavila tato nespavost, která je jako sama věčnost bytí, muselo by tu být kladení subjektu.

Nezavádíme tak do neosobní události *ono je* pojem vědomí, nýbrž bdění, na němž se vědomí podílí, a samo se přesto stvrzuje jako vědomí – právě proto, že se na něm jen podílí. Vědomí je částí bdění, to znamená: už je protrhlo. Nese v sobě právě úkryt před tímto bytím, ke kterému dospíváme při nespavosti, tím že se odosobňujeme; tímto bytím, které se neztrácí ani se nenechá napálit ani se nezapomene, které je – máme-li se pokusit ho vyjádřit – úplně vystřízlivělé.

Bdění je anonymní. Při nespavosti tu není *moje* bdělost nad nocí, to noc sama bdí. Bdí to. V tomto anonymním bdění, v němž jsem zcela vystaven bytí, jsou všechny myšlenky, které vyplňují moji nespavost, redukovány *na nic*. Jsou bez opory. Jsem, chcete-li, objekt spíše než subjekt anonymního myšlení. Jistěže mám přinejmenším zkušenost toho, že jsem objekt, jistěže si ještě uvědomuji tuto anonymní bdělost, jenže uvědomuji si to v pohybu, kterým se já už odpoutalo od anonymity a kde se mezní situace neosobní bdělosti jeví z odstupem vědomí, jež ji opouští. Musíme uplatnit tuto zkušenost odosobnění, dříve než ji ohrozíme reflexí jejích podmínek.

Stvrzení anonymního bdění překračuje *fenomén*, který už předpokládá nějaké já, a tím se vymyká popisné fenomenologii. Popis tady užívá pojmů, jejichž konzistentnost se právě snaží překročit, uvádí na scénu *osoby*, zatímco *ono je* je jejich rozptýlení. Známkou metody, v níž je myšlení zváno překročit intuici.

Této mezní situaci můžeme být více či méně blízcí. V určitých probuzeních z blouznění, v jistých paradoxech šílenství můžeme překvapit toto neosobní „vědomí“, do něhož se nespavost noří. Osudovost těchto zvláštních stavů, o nichž se nedá vyprávět, spočívá ve skutečnosti, že se nestávají mně jako jejich subjektu. Jejich kleště už jsou rozevřeny, navzdory nepřijemnosti či bolesti, které mohou přetrvávat, v okamžiku, kdy jsem si schopen myslet, že tyto stavy se stávají mně, kdy pro ně spatřím subjekt. Neosobnost, která je pravým opakem nevědomí. Spočívá v nepřítomnosti pána, v bytí, které není bytím nikoho.

Nespavost nás tedy přivádí do situace, v níž rozpor s kategorií podstatného jména není jen zmizením každého objektu, ale také zánikem subjektu.

V čem potom spočívá nástup subjektu?

2. Kladení

a) Vědomí a nevědomí

Ukázalo se, že vědomí vystupuje z *ono je* možností je zapomenout či odložit – možností spát. Je určitým způsobem bytí, ale když na sebe bere bytí, je jeho váháním samým. Tím v sobě nese rozměr útulku. Když biblický Jonáš, hrdina nemožného úniku, vyzvatel nicoty a smrti, zjišťuje uprostřed rozbouřených živelů nezdar svého útěku a osudovost svého poslání, sestoupí do podpalubí lodi a usne.

Paradox tkví ve vymezení vědomí pomocí nevědomí. Nesplývají. Ale událost vědomí se nevztahuje k nevědomí jen jako ke svému opaku. Vědomí ve svém protikladu k nevědomí není tvořeno tímto protikladem, ale tímto susedstvím, tímto stykem se svým opakem: ve svém elánu samém se vědomí unaví a přeruší, schová se před sebou samým. Ve své intencionalitě samé se popisuje jako východ do skryté hlubiny, jako ta schopnost, kterou básník Vorge Julese Romainse nazval schopností „zdrhnout vnitřkem“. Nikdy není přitlačeno ke zdi.

Tento ústup vědomí do nevědomí nebo toto vystoupení vědomí z hlubiny nevědomí se nedějí ve dvou fázích. V samé činnosti myšlení hučí postranní myšlení. Je to okamžik mezi pohledem a nepohledem. Přítomnost, jak jsme to ukázali na úsilí, jež ji ustavuje, je za přítomností. Dohání se ve zpoždění za sebou čili zaujímá odstup, zpětný náraz jedním rázem.

Na druhé straně nevědomí, živěné vědomím, samo není intencí, jež by prodlužovala samu upřímnost intence mířící ke světu tím, že by ji zařazovala do soustavy s širší finalitou, jako by nějaký temný svět, ve všech bodech totožný se světem jasným, přežíval pod rouškou noci. Postranní myšlenky nejsou myšlenky na roveň myšlení, které jen čekají na své povýšení. A sám způsob, jímž se vědomí vztahuje k nevědomí, není intence. Spočívá v mdlobách právě v bodě jeho jasnosti. Charakterizuje samo vznikání a ukazování světla jako určité jiskření.

b) Zde

Myšlení, které nás idealismus naučil umisťovat mimo prostor, je – bytostně, a nikoli následkem nějakého pádu či úpadku – zde. Tělo, vyloučené karteziánskou pochybností, je předmětné tělo. *Cogito* nevede k neosobní tezi: „je tu myšlení“, ale k první osobě přítomné-

ho času: „jsem jakási myslící věc“. Slovo *věc* je tady obdivuhodně přesné. Nejhlubší ponaučení z karteziánského *cogito* tkví právě v objevu myšlení jako substance, to znamená jako něčeho, co se klade. Myšlení má výchozí bod. Nejedná se jen o vědomí umístění, ale o umístění vědomí, které se samo nevstřebává do vědomí, do vědění. Jde o něco, co překračuje vědění, o podmínku. Vědění vědění je stejně tak zde, svým způsobem vychází z hmotné hustoty, z jistého výstupku, z hlavy. Myšlení, které se okamžitě rozlévá do světa, uchovává možnost usebrat se do nějakého *zde*, od něhož není nikdy odděleno. Vědomí je právě skutečnost, že neosobní a nepřetržitě stvrzování „věčných pravd“ se může jednoduše stát myšlenkou, to znamená, že navzdory své věčnosti beze spánku může začít nebo skončit v určité hlavě, vzplanout a zhasnout, samo od sebe zmizet: hlava padá na ramena – spíme.

Možnost spát, kterou přináší už sám výkon myšlení. Není nejprve myšlením a potom *zde*; jakožto myšlení je zde, už ukryto před věčností a všeobecností. Umístění, které nepředpokládá prostor. Je pravým opakem objektivitu. Nepředpokládá za sebou žádné myšlení, které by mělo uchopit *zde* – v té dialektice, kterou začíná Hegeleva *Fenomenologie* – a které je objektivní *zde*. Umístění vědomí není subjektivní, ale je subjektivací subjektu. Jiskření vědomí, jeho *útulek v širé krajině*, to je, bez jakéhokoli vztahu k objektivnímu prostoru, sám fenomén umístění a spánku, který je právě událostí bez události, událostí vnitřní. Nevědomí jakožto spánek není nějaký nový život, který se odehrává pod životem: je to podílení na životě nepodílením, základní skutečnost odpočinku.

c) Spánek a místo

V čem vlastně spočívá spánek? Spát znamená zastavit psychickou a fyzickou aktivitu. Ale abstraktní bytosti, jež se vznášejí ve vzduchu, chybí základní podmínka tohoto zastavení: místo. Výzva spánku se uskutečňuje v činu ulehání. Lehnot si znamená právě omezit existenci místem, kladením.

Místo není nějaké lhostejné „někde“, ale základ, *podmínka*. Naše umístění jistě obvykle chápeme jako umístění určitého těla nacházejícího se kdekoli. Kladný vztah k místu, který udržujeme při spánku, je totiž zakrýván našimi vztahy k věcem. Tedy jen konkrétní určení okolím a prostředím, pouta zvyku a dějin propůjčují místu, které se stalo *domovem*, rodným městem, vlastí, světem, osobní povahou.

Oddělíme-li umístění od okolí, stane se obecně přítomností v nějakém abstraktním prostoru, jako hvězda v nekonečnu vesmíru. Spánek obnovuje vztah k místu jako základu. Když uleháme, když se choulíme do kouta a chceme spát, svěřujeme se místu – to se stává našim útlukem jakožto základ. Celé naše dílo bytí tu tkví jen v odpočinku. Spát je jako dostat se do styku s ochrannými silami místa, snažit se usnout znamená hledat tento styk jakýmsi tápáním. Kdo se probudil, ocitá se uzavřen ve své nehybnosti jako vejce ve skořápce. Toto svěření se místu, které zároveň poskytuje útulek, ustavuje spánek, díky němuž bytí zůstává odloženo, aniž by se zničilo.

Vědomí nastupuje právě z odpočinku, z kladení, z tohoto jedinečného vztahu k místu. Kladení se nepřipojuje k vědomí jako nějaký čin, o němž rozhodlo. Vědomí přichází k sobě samému právě vycházejíc z kladení, z jisté nehybnosti. Je zapletením do bytí, které spočívá v tom, že se drží v nezapletenosti spánku. „Má“ určitý základ, „má“ nějaké místo. Jediný majetek, který nepřekáží, ale který je *podmínkou*: vědomí je zde. Že vědomí je zde, to samo není fakt vědomí ani myšlení ani cítění ani vůle, ale kladení vědomí. Nejde o *dotyk* se zemí: spočívání na zemi je více než vjem dotyku, více než poznání základu. To, co je zde „*objektem*“ poznání, netvoří protějšek subjektu, ale podpírá ho do té míry, že se subjekt klade jako subjekt právě díky skutečnosti, že spočívá na základě.

Protikladem kladení není svoboda nějakého subjektu visícího ve vzduchu, ale zničení subjektu, rozpad hypostaze. Ohlašuje se v emoci. Emoce je to, co rozrušuje. Zdá se nám, že fyziologická psychologie, která vycházela z emoce-otřesu a vyložila emoce vůbec jako porušení rovnováhy, v tomto bodu uchopila – navzdory primitivnímu jazyku – pravou povahu afektivity věrněji než fenomenologické analýzy. Ty jí přese všechno uchovaly povahu rozumění a v důsledku toho chápání (Heidegger), nebo mluví o emotivní zkušenosti a o předmětu, jenž dostal nové vlastnosti (Husserl, Scheler). Emoce nepochybně existenci, ale subjektivitu subjektu; brání mu se usebrat, reagovat, být někým. To, co je v subjektu kladné, se noří do nikde. Emoce je způsob jak zůstat, i když jsem ztratil základ. Ve své hloubi je právě závratí, která se do ní vkládá, skutečností *ocitá se nad prázdnotou*. Svět tvarů se otevírá jako bezedná propast. Kosmos puká a otvírá zející chaos, to znamená propast, nepřítomnost místa, *ono je*.

Zde vědomí – místo jeho spánku a jeho úniku o sobě – se naprosto odlišuje od *Da* obsaženého v Heideggerově *Dasein*. To už totiž implikuje svět. *Zde*, z něhož vycházíme, *zde* kladení, předchází každému porozumění, každému horizontu a každému času. Je skutečností samou, že vědomí je počátek, že vychází ze sebe samého, že *existuje*. Ve svém životě jako vědomí vždy vychází ze své pozice, to znamená z předchozího „vztahu“ k základu, k místu, k němuž se ve spánku výhradně přimyká. Tím, že se klade na jistý základ, se bytím zavalený subjekt usebírá, zvedá se a stává se pánem všeho, co ho zavaluje; jeho *zde* mu dává výchozí bod. Subjekt bere na sebe. Obsahy vědomí jsou *stavy*. Jeho nehybnost, jeho pevnost subjektu, nevyplyvá z neměnného vztahu k nějakým souřadnicím ideálního prostoru, ale z jeho *zastavení*, z události jeho kladení, které se vztahuje jen k sobě samému, které je původem pevnosti vůbec – počátkem samého pojmu počátku.

Místo je určitým základem, dříve než je geometrickým prostorem, dříve než je konkrétním okolím heideggerovského světa. Tak je tělo samotným nástupem vědomí. V žádném případě není věcí. Nejen proto, že ho obývá duše, ale proto, že jeho bytí je řádu události, a ne podstatného jména. Neklade se, je kladením. Nestaví se do předem daného prostoru – je vpádem samé skutečnosti umístění do anonymního bytí. Tuto událost nebereme v úvahu, když za vnější zkušenosti těla trváme na jeho vnitřní zkušenosti, na kinestezi.¹²

Kinestezi tvoří vjemy, to znamená elementární poznatky. Tělo je naše vlastnictví, ale vlastnický vztah se nakonec rozpustí v souhrn zkušeností a vědomostí. Materialita těla zůstává *zkušeností* materiality. Řekneme, že kinesteze je více než poznání, že ve vnitřní smyslovosti je jistá intimita jdoucí až ke ztotožnění; že jsem svou bolestí, svým dýcháním, svými orgány, že tělo nejen *mám*, ale že tělo *jsem*? Jenže tady je tělo pořád určitou bytostí, podstatným jménem, přísně vzato prostředkem umístění, a ne způsobem, jímž se člověk zaplétá do existence, jímž se klade. Uchopit ho jako událost znamená říci, že není nástrojem nebo symbolem, nebo příznakem kladení, ale kladením samým, že v něm dochází k samotné proměně události v bytí.

¹² Fr. *cénesthésie*, z řec. *koiné aisthésis*, souhrnný pocit vlastního těla. (pozn. překl.)

Tělo jistě vždy platilo za více než za nějaký shluk hmoty. Sídli v něm duše, již dokázalo vyjadřovat. Tělo mohlo být více či méně expresivní a mělo části, které takové byly více či méně. Tvář a oči, zrcadla duše, byly výsostné orgány výrazu. Jenže duchovnost těla nespočívá v této schopnosti vyjádřit vnitřek. Díky svému kladení je podmínkou každé interiority. Nevyjadřuje určitou událost, samo je touto událostí. To je jeden z nejsilnějších dojmů, který si člověk podrží z Rodinových soch. Jeho bytosti nikdy nestojí na obvyklém nebo abstraktním podstavci. Událost, kterou tyto sochy provádějí, spočívá mnohem více v jejich vztahu k podkladu, v jejich kladení, než v jejich vztahu k duši – vědění či myšlení, které by měly vyjadřovat.

d) Přítomnost a hypostaze

Kladením se vědomí podílí na spánku. Možnost odpočívat, možnost zabalit se do sebe, znamená možnost svěřit se základu, ulehnout. Je obsažena ve vědomí potud, že vědomí je umístěno. Spánek, útulek v širé krajině, se uskutečňuje ve vědomí jako kladení. Kladení je však sama událost okamžiku jako přítomnosti.

Přistupujeme-li k přítomnosti v čase, jeví se, ve shodě s již dávnou filosofickou tradicí, jako sama prchavost bytí.

Ale můžeme se ptát, zda prchavost přítomnosti není pro subjekt jediná možnost, jak vyvstat v anonymním bytí a být schopen času. Můžeme se ptát, zda nemožnost držet přítomnost nespočívá ve skutečnosti, že právě jen prchavost přítomnosti umožňuje držení samo. Okamžik času ve svém dění totiž nemusí přicházet z nekonečné posloupnosti, kterou by musel projít, ale může být k této posloupnosti lhostejný; může přetnout gordický uzel času, aniž by ho rozvazoval. Být ze sebe sama. Tento způsob okamžiku být znamená být přítomný. Přítomnost ignoruje historii. V ní je nekonečnost času či věčnosti přerušena a začíná znovu. Přítomnost je tedy taková situace v bytí, kde není jen bytí vůbec, ale kde je určitá bytost, subjekt.

Protože se přítomnost vztahuje jen k sobě, vychází jen ze sebe, vzdoruje budoucnosti. Její prchavost, její mdloba vstupují do jejího pojmu. Kdyby trvala, odkazovala by se. Musela by už čerpat své bytí z nějakého dědictví, a ne ze sebe samé. Nemůže tedy mít žádnou kontinuitu. Její prchavost je daní za její subjektivitu, to znamená za proměnu z události na podstatné jméno v lůně čisté události

bytí, za hypostazi. Čas se sám od sebe vzpěčuje každé hypostazi, obrazy proudu a toku, jimiž ho vykládáme, se vztahují na bytosti v čase, a ne na čas sám. Čas neplyne jako řeka. Avšak přítomnost provádí výjimečnou situaci, v níž můžeme dát okamžiku jméno, v níž ho můžeme myslet jako podstatné jméno. Nikoli zneužitím jazyka, nýbrž díky jisté ontologické proměně, bytostné dvojnárodnosti. „Zastavení“ okamžiku nesmíme zkoumat jako nějaký rozsah znehynbného času, jímž by vědecká psychologie mohla zpětně měřit trvání. Přítomnost je zastavením ne proto, že je zastavena, ale proto, že přerušuje a znovu navazuje trvání, jehož dosahuje vycházejíc sama ze sebe. Přítomnost je dovršením subjektu navzdory prchavosti v čase, kde si ji výlučně představujeme, či spíše díky ní. Vystupuje z trvání, v němž vězí.

e) Přítomnost a čas

Moderní filosofie hlasitě pohrdá okamžikem, v němž spatřuje jen iluzi vědeckého času, zbaveného každé dynamiky, každého vznikání. Zdá se jí, že okamžik existuje pouze na mezi dvou časů, jako čistá abstrakce. Podle ní je skutečnost tvořena konkrétním elánem trvání vždy obráceným k budoucnosti, vždy již do ní zakousnutým. Základní úvaha, která dovoluje toto zlehčování okamžiku, spočívá v tom, že okamžik sám od sebe nemá velikost, nemá trvání, není trváním. Tato úvaha je oprávněná, pokud je pravda, že okamžik máme chápat jakožto čas a že vztah času k existenci je jasný sám od sebe.

Během celých svých dějin rozuměla filosofie okamžiku opravdu právě vycházejíc z času. Ne že by si prostě představovala, že je čas složen z okamžiků. Ani Platón, ani Aristotelés, a tím spíše Hamelin, Bergson nebo Heidegger se nedopustili této chyby. Ale ať je okamžik uchopen jako dialektický protějšek intervalu, nebo jako pohled z boku na trvání, či jako vyvstávající v elánu směrem k budoucnosti, která se již prohýbá pod tíhou minulosti, okamžik odvozuje svůj význam v celé moderní filosofii z dialektiky času a nemá svou vlastní dialektiku. Nemá jinou ontologickou funkci než tu, která se, v závislosti na všech proměnách těchto učení, přisuzuje času.

Na druhé straně, vztah času k existenci se zdá být neméně evidentní a neméně jednoduchý v celé filosofii (ovšem vyjma Heideggera, který tento problém právě klade). Rozpětí času se jeví jako samo rozpětí existence. Trvalost je nejvyšší formou existence. Je

pravda, že věčnost, do níž se čas již nezakusuje, je ještě nad trvalostí. Avšak tato nadřazenost věčnosti tkví právě ve skutečnosti, že čas se do ní nezakusuje. Moc věčnosti se vymezuje svou odolností vůči destrukci časem. Ale věčnost, uchráněná před časovou destrukcí, není bez podobnosti s časem jakožto osnovou toho, co trvá, co je trvalé. Po okamžiku, v němž se existence zároveň rodí a umírá, následuje okamžik, v němž se rodí. Přebírá jeho dědictví. Tato trvalost existence v průběhu trvání napodobuje věčnost. Právě tím je čas pohyblivým obrazem nehybné věčnosti. Klasický pojem věčnosti nemá jiný pozitivní význam. Každý pokus ji uchopit vede k negativní teologii, k tomu „já sám dobře nerozumím“, jež Theodor v Malebranchových *Metafyzických rozpravách* rozvíjí směrem k věčnosti božského jednání. Podle klasického pojetí by se okamžik sám od sebe nemohl podobat věčnosti, neboť je bytostně prchavostí. Dokonce je popřením věčnosti. Tuto funkci na sebe bere neustálá připravenost následujícího, vždy zajištěného okamžiku. Existence se pojímá jako persistence v čase, „zastavení“ okamžiku nestačí klasické filosofii k pojmutí věčné, to znamená úplné existence. Existence je něco, co jí prochází z konce na konec, tvoří trvání. A tento způsob vidění dokazuje náš zvyk pohlížet na okamžik v jeho vztahu s ostatními okamžiky, nehledat v okamžiku jinou dialektiku než právě dialektiku času.

Descartova a Malebranchova teorie stálého tvoření¹³ na fenomenální rovině značí neschopnost okamžiku připojit se sám od sebe k následujícímu okamžiku. Oproti teorii Bergsonově a Heideggerově není s to přesahovat sám sebe. Přesně v tomto smyslu je okamžik zbaven každé dynamiky. Ale hloubka Malebranchových náhledů tkví v tomto: skutečnou závislost stvoření na Stvořiteli nevidí v počátku stvoření a v tom, že může být obráceno v nic novým rozhodnutím Stvořitele, nýbrž v neschopnosti stvoření udržet se v existenci, v jeho potřebě uchylovat se k božské účinnosti v každém okamžiku. Tím Malebranche zahlíží vlastní drama okamžiku samého, jeho zápas o existenci, které mechanismus nezná, protože považuje okamžik za prostý a netečný prvek času. Takto Malebranche

¹³ Lat. *creatio continua* stvoření se neodbylo jednou provždy na počátku, nýbrž je neustálým udržováním. Bez něho by se svět okamžitě rozpadl. (pozn. překl.)

zhodnocuje událost okamžiku, která nespočívá ve vztahu k jiným okamžikům.

Okamžik je podřazen času proto, že se okamžik bere kdekoli v „prostoru času“, jehož různé body se odlišují jedny od druhých jen svým pořadím, ale jinak jsou rovnocenné.

Připojujeme se tedy ke kritikám namířeným již od Bergsona proti konfuzi abstraktního a konkrétního času. Jenže toto rozlišení je nutné ne proto, že jeden je homogenní a pojatý jako prostor, kdežto druhý je trvání neoddělitelné od svých heterogenních obsahů, vždy obnovované a nepředvídatelné, nýbrž proto, že v abstraktním čase je pořadí okamžiků, ale chybí centrální okamžik, ten okamžik par excellence, který je přítomností.

Výchozím bodem pochopení funkce okamžiku je právě jeho výjimečný vztah k existenci, který nás opravňuje věřit, že okamžik je především vznikem existence.

Dřív než je okamžik ve vztahu s předchozími a následujícími okamžiky, má v sobě akt, jímž se nabývá existence. Každý okamžik je nějaký počátek, narození. Držíme-li se přísně fenomenální roviny, necháváme-li stranou transcendentní vztah, který Malebranche zahlíží v okamžiku, přesto je okamžik sám od sebe jakýmsi vztahem, něčím vydobytým, aniž by se tento vztah týkal nějaké budoucnosti či minulosti, bytosti, události umístěné v této minulosti či budoucnosti. Jakožto počátek a narození je okamžik vztahem *sui generis*, vztahem k bytí, iniciací do bytí.

Vztahem, jehož paradoxní povaha bije do očí. To, co začíná být, neexistuje dokud nezačalo – a přesto to, co neexistuje, se musí svým počátkem narodit samo sobě, přijít k sobě, aniž by vycházelo odkudkoli. Sám paradox počátku, který ustavuje okamžik. Je dobré na tom trvat. Počátek nevychází z okamžiku, který počátku předcházelo: jeho výchozí bod je obsažen v cílovém bodě jako zpětný ráz. Přítomnost se naplňuje, okamžik je přijat právě z tohoto odstupů v samém lůně přítomnosti.

Událost okamžiku, jeho paradoxní dualita mohly uniknout filosofické analýze, pro niž problém počátku byl vždy problémem příčiny. Nikdo si nevšiml, že i když je tu příčina, přece to, co začíná, musí provést událost počátku v okamžiku a na rovině, odkud začíná platit princip sporu (*A* není v témže okamžiku *non-A*), ač pro jeho usta-

vení ještě neplatí. Kromě tajemství stvoření *a parte creatoris*¹⁴ je v okamžiku stvoření i celé tajemství času tvora.

Tento pohyb přicházení k sobě, aniž by se vycházelo odněkud, nesplyvá s pohybem, který prochází intervalem času. Děje se v okamžiku samém, kde něco, lze-li to tak říci, předchází okamžik. Podstata okamžiku, jeho naplnění spočívají v překročení této vnitřní vzdálenosti.

Trvání se netýká doteku s bytím, jež okamžik vykonal. Nesmíme pokládat trvání za míru existence a upírat přítomnosti plnost jejího doteku s bytím pod záminkou, že okamžik nemá trvání a že v jeho doteku s bytím se už ohlašuje jeho odchod. Prchavost okamžiku tvoří jeho přítomnost samu. Podmiňuje plnost doteku s bytím, který nijak není něčím navyklým, který není zděděn z minulosti, který je právě přítomný. Absolutno přítomnosti není popřením destrukce, již čas vykonává, není stvrzením něčeho trvalého.

f) Přítomnost a „já“

Nedá se tedy popsat pojmy svrchovanosti a blažené svobody, které charakterizují pojem absolutna ve filosofické tradici. Absolutno vztahu mezi existujícím a existencí v okamžiku se skládá zároveň ze zvládání existence existujícím, ale také z břemena existence pro existujícího.

Nic nemůže zrušit vepsání do existence, které zavazuje přítomnost. Pohár existence je vypit až do dna, vyčerpán. Nic nezůstalo na zítra. Celá naléhavost přítomnosti tkví v jejím bezvýhradném a jaksi bezútešném zapletení do bytí. Už není co dovršit. Už tu není vzdálenost, kterou překročit. Okamžik vyprchá. Ale to jen znamená, že netrvá. Prchavost přítomnosti umožňuje tuto absolutnost zapletení. Vztah k bytí v přítomnosti se neuskutečňuje na rovině, která vede z jednoho okamžiku k druhému v trvání. V přítomnosti, kterou bere sama v sobě, je jen její výjimečný vztah k bytí – nic, co se ohlašuje na později. Je cílem. A v tomto smyslu je zastavením. Podstatou okamžiku je jeho *zastavení*. Ale toto zastavení skrývá událost.

Prchavost přítomnosti neruší definitivnost a aktuální nekonečno naplnění bytí, které tvoří samu funkci přítomnosti. Prchavost ho

¹⁴ ze strany stvořitele – pozn. překl.

podmiňuje: díky ní se bytí nikdy nedědí, ale vždy se dobývá s plným nasazením. Nemůže zrušit absolutnost přítomného. Vůbec ne tak, že by nějaká reflexe nad uplynulým trváním a abstraktní úsudek – minulost je nedotknutelná – odhalily absolutnost toho, co bylo přítomné. Absolutnost přítomnosti je v samé přítomnosti přítomného, propůjčuje zdání bytí minulosti a odolává budoucnosti, jež ji nedokáže redukovat na nic. Dotek, jež měla s přítomností, jako by zabránil této nicotě, aby se rovnala nicotě, jež ji předcházela: vždy hrozící smrt nezastavuje „frašku života“ – tvoří její součást. Je-li smrt nicotou, není nicotou čistou a prostou. Uchováva skutečnost prohrané partie. „Nikdy víc“ – *never more* – poletuje jako havran v pochmurné noci, jako skutečnost v nicotě. Nedostatečnost této prchavosti se projevuje v lítosti, která ji provází. Melancholie věčného uplývání věcí, která se paradoxně drží toho, co je v okamžiku nejvyšší zárukou *jeho svobody počátku*, a která vpisuje prchavost okamžiku do ideálního seznamu prohraných partií (v Kazateli), svědčí o tom, že v přítomnosti je jakýsi uzel, který se jejím vyprchááním nerozvazuje, že přítomnost ve svém nevyhnutelném obratu k sobě samé nemá možnost svého znicotnění.

Přítomnost je podrobena bytí. Je jím ztročena. Já se osudově vrací k sobě. Může se zapomenout ve spánku, jenže pak přijde probuzení. V napětí a únavě počátku se perli studený pot z nesmazatelnosti existence. Přijaté bytí je tíživý úkol. Tím je to, co se nazývá tragikou bytí, uchopeno ve svém počátku samém. Tato tragičnost není jen tlumočením neštěstí a zklamání, která na nás čekají a která nás potkávají během naší existence, protože je konečná. Je naopak nekonečnem existence, která se stravuje v okamžiku, osudovostí, do níž tuhne její svoboda jako v zimní krajině, kde zkřehlé bytosti zůstávají zajatci sebe samých. Čas vůbec nezakládá tragiku, ale bude snad moci vysvobozovat.

Přítomnost přítomného spočívá v její nesmazatelnosti, v jejím nevyhnutelném návratu k sobě samé, v její nemožnosti se od sebe odpoutat. To neznamená vymezit přítomnost přítomností, ale zahlédnout v přítomnosti vztah k ní samé. Vztahuje se jen k sobě, ale toto vztazení, které by ji muselo oslnit svobodou, ji uvězuje do jisté totožnosti. Přítomnost, svobodná vůči minulosti, avšak zajatá sebou samou, dýchá vážností bytí, do něhož se zaplétá. Vážnost uprostřed přítomnosti, i když se rozešla s minulým. Osudovost, jež zdrcuje přítomnost, ji netíží jako nějaká dědičnost, nevnucuje se jí, protože

přítomnost se rodí, aniž by si své narození vybírala. Přítomnost je čistým počátkem. Ale v doteku její iniciace je zaplavena jakousi okamžitou zralostí. Uprostřed hry se píchne a je polapena. Tíží se. Je bytím, a nikoli snem, žádnou hrou. Okamžik je jako udýchání, supění, úsilí být. Svoboda přítomnosti dostává hranici v odpovědosti, již je podmínkou. To je nejhlubší paradox pojmu svobody, že je synteticky svázána se svým vlastním popřením. Jen svobodná bytost je odpovědná, to znamená už ne svobodná. Jen bytost schopná počátku v přítomnosti se zatěžuje sama sebou. Definitivnost, která se naplňuje v přítomnosti, se tedy původně neklade vzhledem k času. Je vnitřní známkou přítomnosti. Zatím jsme pojednávali o přítomnosti mimo dialektiku času, jejíž některé rysy naznačíme později.

Obrácení přítomnosti k sobě je stvrzením *já* už připoutaného k sobě, už provázeného nějakým *sebou*. Tragika nepochází ze zápasu mezi svobodou a osudem, nýbrž z toho, jak svoboda vede do osudu, ze zodpovědnosti. Přítomnost – událost počátku – přechází v bytí. Odtud bytostná nejednoznačnost „já“: jest, ale nikdy se nepřipodobní předmětu. Není ani žádná věc, ani duchovní střed, z něhož by vyzařovala fakta vědomí, jež by se nabízela vědomí nějakého nového „já“, které by ho chápalo v novém odstupu.

„Já“ musíme uchopit v jeho dvojakém pohybu od události ke „jsoucím“, nikoli v jeho objektivitě. Spočívá v tomto *původním* držení bytí, kde se já přesto osudově a nesmazatelně obrací k sobě. Totožnost přítomnosti stejně jako totožnost „já“ nepředpokládají totožnost logického členu. „Přítomnost“ a „já“ jsou pohyby vztažení k sobě, které zakládá totožnost.

Karteziánské *cogito* se svou jistotou existence pro „já“ se zakládá na absolutním naplnění bytí přítomností. Podle Descarta *cogito* nedokazuje nutnou existenci myšlení, ale existenci nepochybnou. O způsobu existence myšlení nás vůbec nepoučuje. Tak jako rozloha je i myšlení, stvořená existence, ohrožena nicotou, kdyby se Bůh – jediné bytí, z jehož esence plyne existence – od ní odvrátil. Evidence *cogito* se v tomto smyslu opírá o evidenci existence Boží. Ale o co se opírá výjimečná jistota *cogito*? O přítomnost.

Jistota *cogito* v minulosti si nevystačí. Před vždy možnými selháními paměti se musíme utéci k Bohu. Zároveň ale vynucuje tuto jistotu osobní forma *cogito*, „já“ onoho „myslím“. *Cogito* není úvaha o podstatě myšlení, avšak intimita vztahu mezi já a jeho

aktem, jedinečný vztah „já“ ke slovesu v první osobě. Konečně, je to akt pochybnosti, to znamená záporný akt, vyloučení každého kladení mimo okamžik, který je výsadní situací, v níž se neodolatelně naplňuje existence přítomnosti a „já“. „Přítomnost“, „já“, „okamžik“ – to jsou momenty jediné události.

g) Přítomnost a kladení

Přítomný okamžik se k sobě může vztahovat díky zastavení, které vychází z místa. „Zastavení“ přítomnosti je samo úsilí kladení, v němž se přítomnost připojuje k sobě a přijímá se. Úsilí a práce, ve kterých jsme na počátku této studie objevili členění okamžiku, dohánějícího se ve zpoždění za sebou samým, odkazují k úsilí a k napětí kladení, jež jim slouží za základ. Maine de Biran viděl jen úsilí mířící ke světu, jehož rozbor mu dodala zkušenost subjektu, a nikoli jeho naplnění samo. Kladení poskytuje naprostou původnost vzhledem ke každé činnosti a každé práci, jež míří ke světu. Zatímco vůle a odolnost biranovského úsilí se k sobě mají a navzájem se určují, místo, na němž spočinulo kladení subjektu, podpírá úsilí nejen jako odpor, ale také jako základ, jako podmínka úsilí. Vůči události kladení tu není žádná předchozí existence subjektu. Akt kladení není rozvinut v žádné dimenzi, z níž by odvozoval svůj počátek. Vystává právě v tom bodě, kde koná. Jeho činnost nespočívá v tom, že chce, nýbrž v tom, že je. V aktu mířícím ke světu se k únavě připojuje elán směrem k budoucnosti, ať už je to k vyrobení nějakého předmětu, nebo k nějaké změně v nás samých. Akt se přesahuje. Akt kladení se nepřesahuje. Toto úsilí, které se nepřesahuje, ustavuje přítomnost čili „já“. Proti pojmu existence, kde se důraz klade na první slabiku, stavíme pojem bytosti, jejíž nástup sám je uzavřením do sebe, která, oproti extatismu současného myšlení, je v jistém smyslu substancí.

Heideggerovská starost, zcela osvětlená rozuměním (i když se rozumění samo dává jako starost), je už podmíněna strukturou „vnitřek – vnějšek“, kterou se vyznačuje světlo. Aniž by byla poznáním, je Heideggerova časovost extází, „bytím mimo sebe“. Nikoli transcendentí teorie, ale už vystoupením z interiority k exterioritě. Existence u Heideggera zůstává pohybem zevnitř navenek. Právě on zachytil poslední a univerzální podstatu této hry interiority a exteriority v její nejhlubší podobě, za hrou „subjekt – objekt“, na niž ji idealistická a realistická filosofie redukovala. Originalita jeho kon-

cepce spočívá v tom, že v této extázi vidí víc než nějakou vlastnost duše, totiž to, čím existence existuje. Existence není vztah k nějakému předmětu, ale ke slovesu být, činnosti bytí. Extází na sebe člověk bere svou existenci. Ukazuje se tedy, že extáze je samou událostí existence. Ale pak je existence „současná“ světu a světlu. Otázka, kterou jsme položili, vycházející z kladení, tkví právě v tom, že se ptáme, zda je extáze původním způsobem existence, zda je vztah, jenž se běžně nazývá vztah mezi já a bytím, pohybem k vnějšku, zda je *ex* hlavním kořenem slovesa existovat.

h) Smysl hypostaze

Kladením se v anonymním *ono je* se stvrzuje subjekt. Afirmace v etymologickém smyslu slova,¹⁵ kladení na pevné půdě, na nějaké bázi, založení, základ. Subjekt, který se vytrhuje z anonymního bdění *ono je*, jsme nehledali jako *myšlení*, jako *vědomí* nebo jako ducha. Naše zkoumání nevycházelo ze starodávného protikladu já a světa. Šlo o stanovení významu mnohem obecnější skutečnosti: o samo objevení existujícího, substantiva uprostřed té neosobní existence, kterou, přísně vzato, nemůžeme pojmenovat, neboť je čistým slovesem. Sloveso není jednoduše pojmenováním nějaké činnosti, tak jako je jméno pojmenováním nějaké věci. Úloha slovesa nespočívá v tom, že pojmenovává, ale v tom, že vytváří jazyk, to znamená, že přináší zárodky poezie, která otfásá „existujícími“ v jejich pozici a v jejich pozitivitě samé.

Neosobnost *ono je* jsme popsali v těch nejradikálnějších pojmech. Nešlo jen o neosobnost ve smyslu, v jakém je například neosobní Spinozův Bůh, nebo svět a neživé věci, nebo objekt v protikladu k subjektu, nebo rozloha v protikladu k myšlení, či hmota v protikladu k duchu. Všechna tato jsoucna jsou již osobní, protože jsou existující, protože už předpokládají kategorii substantiva, do níž se zařazují. Hledali jsme, jak se samo substantivum objevuje. A abychom ukázali toto objevení, znovu jsme použili termín *hypostaze*, jenž v dějinách filosofie označoval událost, kterou se čin vyjádřený slovesem stal jsoucnem označeným substantivem. Hypostaze, objevení substantiva, není jen objevením nové gramatické kategorie, ale znamená přerušování anonymního *ono je*, objevení sou-

¹⁵ Latinské *firmitas* znamená pevný. (pozn. překl.)

kromé oblasti, nějakého jména. Na pozadí *ono je* vyvstává jsoucí. Ontologický význam *jsoucího* v obecné ekonomii bytí – ježž Heidegger jednoduše klade vedle bytí určitým rozlišením – je takto odvozen. Hypostazi ztrácí anonymní bytí svoji povahu *ono je*. Jsoucí – to, co jest – je podmět slovesa *být* a tím ovládá osudovost bytí, které se stalo jeho atributem. Existuje někdo, kdo na sebe bere bytí, od této chvíle *své* bytí.

Hledali jsme sice hypostazi a ne vědomí, nicméně našli jsme vědomí. Hypostaze, existující je vědomím, protože vědomí je umístěno a kladeno a protože aktem kladení bez transcendence vědomí dospívá k bytí ze sebe a tím už utíká bytí o sobě. Protože – a to je jiný moment téže situace – je přítomností, to jest zase dospívá k bytí vycházejíc ze sebe. Přítomnost není žádným úsekem trvání, ale jednou z jeho funkcí: je tímto přicházením z nějakého sebe, tímto přisvojením existence nějakým existujícím, který je „já“. Vědomí, kladení, přítomnost, „já“, původně nejsou existujícími – ačkoli jimi nakonec jsou. Jsou událostmi, kterými se nepojmenovatelné sloveso *být* přeměňuje v substantivum. Jsou hypostazi.

i) Hypostaze a svoboda

Avšak tato hranice nevědomí, již se vědomí drží a jež vymezuje ontologickou událost vědomí, není hranicí negace. Spánek je modalitou bytí, kdy se bytost odvrací od sebe sama a kdy se osvobozuje od své vlastní nadvlády nad sebou. Svoboda, která nevyvolává zásah nicoty, která není „nicotněním“, jak se dnes říká. Ale zato svoboda, jež je jen „myšlením“. Jakkoli nepřehlídíme událost spánku, musíme poznamenat, že v této události samé je už vepsán její nezdar. Křehký spánek, spánek s lehkými křídly je druhotný stav.

Vyvstává-li existující vědomím, pak subjektivita – jako nadřazenost subjektu nad bytím – ještě není svobodou. V hypostazi okamžiku – kde se jeho ovládání, jeho moc, jeho mužnost subjektu projevuje jako bytí na světě, kde intence pro něj znamená sebezapomenutí ve světle a touze po věcech, v odříkání lásky a oběti – můžeme rozeznat návrat *ono je*. Hypostaze, tím že se podílí na *ono je*, se vyskytuje jako samota, jako definitivnost připoutání já k jeho sobě. Svět a vědění nejsou událostmi, v nichž by se hrot existence otupoval do jistého já, které by bylo naprostým vládcem bytí, naprosto za ním. *Já* ustupuje vzhledem ke svému objektu a vzhledem k sobě, ale toto osvobozování vůči sobě se ukazuje jako nekonečný úkol. *Já*

vždy jednou nohou vězí ve své vlastní existenci. Vnější vzhledem ke všemu, je vnitřní vzhledem k sobě samému, vázáno k sobě samému. Existence, kterou na sebe vzalo, je k němu navždy připoutána. Tato nemožnost pro já nebýt sebou prozrazuje základní tragiku já, skutečnost, že je přikováno ke svému bytí.

Svoboda vědomí má svou podmínku. Jinak řečeno, svoboda, jejímž naplněním je poznání, nevyjímá ducha z každého osudu. Tato svoboda sama je momentem hlubšího dramatu, které se neodehrává mezi subjektem a jeho objekty – věcmi či událostmi – nýbrž mezi duchem a skutečností *ono je*, již na sebe bere. Toto drama se odehrává v našem neustálém rození.

Svoboda vědění a intence je záporná. Je to nezavázání se. Ale jaký je význam nezavázání se v ontologickém dobrodružství? Je to odmítnutí definitivnosti. Svět mi poskytuje jistý čas, v němž procházím různými okamžiky a díky vývoji, který se mi nabízí, nejsem v žádném okamžiku definitivní. Nicméně nesu svoji minulost, jejíž každý okamžik je definitivní. V tomto světě světla, kde je vše dáno, ale kde je vše odstupem, mi tedy zůstává schopnost nic nebrat nebo dělat, jako bych nic nevzal. Svět intence a touhy je právě možností takovéto svobody. Ale tato svoboda mě nevytrhuje z definitivnosti mé existence samé, ze skutečnosti, že jsem navždy sám se sebou. A tato definitivnost, to je samota.

Svět a světlo jsou samotou. Ty dané předměty, ty oblečené bytosti jsou něco jiného než já sám, ale jsou moje. Ozářené světlem, mají smysl, a tudíž jsou, jako by pocházely ze mne. Ve světě, jemuž rozumím, jsem sám, to znamená uzavřen do nějaké definitivně jedné existence.

Samota není zatracena sama od sebe, ale svým ontologickým významem definitivnosti. Dosáhnout druhého se neospravedlňuje samo sebou. Není to otřesení mou nudou. Ontologicky to znamená událost nejradikálnějšího prolomení samých kategorií já, neboť to pro mne značí být jinde než v sobě, dosáhnout odpuštění, nebýt definitivní existencí. Vztah k druhému nesmíme považovat za připoutání k jinému já, ani za pochopení druhého, díky němuž zmizí jinakost, ani za společenství s ním kolem nějakého třetího členu.

Jinakost druhého, která rozbíjí definitivnost já, není možné uchopit pomocí žádného ze vztahů, jimiž se vyznačuje světlo. Předběžně řekněme, že ji dovoluje zahlédnout rovina *erótu*, že jiný par excellence je ženství, jímž svět pokračuje dál do jakéhosi světa v pozadí.

Láska u Platóna, dítě potřeby, si uchovává známky nedostatku. Její negativita je prosté „méně“ potřeby, a nikoli pohyb sám k jinakosti. *Erós*, oddělený od platónské interpretace, která naprosto přehlídá úlohu ženství, je téma takové filosofie, jež se odpoutává od samoty světla a v důsledku toho od fenomenologie ve vlastním slova smyslu. Tím se budeme zabývat jinde. Fenomenologický popis, který z definice nemůže opustit světlo, to znamená osamělého člověka uzavřeného ve své samotě, úzkost a smrt jako konec, nestačí na popsání vztahu k druhému, ať přináší jakékoli rozboru tohoto vztahu. Jakožto fenomenologie zůstává ve světě světla, ve světě osamělého já, které nemá druhého jakožto druhého, pro něhož je druhý jiné já, *alter ego* poznávané sympatií, to znamená návratem k sobě samému.

3. Cestou k času

Domníváme se – a to je zásadní téma pojetí času, jímž je vedeno toto zkoumání – že čas nevyjadřuje nedostatečnost vztahu k bytí, jež se naplňuje v přítomnosti, ale že je tu k tomu, aby odpomáhal přílišné definitivnosti dotyku, jak ji dělá okamžik. Trvání na jiné rovině než rovině bytí rozpouští tragiku bytí, ovšem aniž by je ničilo. Rozvinutí tohoto tématu sice překračuje meze této studie, nemůžeme si však odpustit alespoň stručnou zmínku o právě vyložené perspektivě, do níž se kladou témata „já“ a „přítomnost“.

a) „Já“ jako substance a vědění

V proudu vědomí, který ustavuje náš život ve světě, se já uchovává jako něco totožného v měnící se mnohosti vznikání. Jakékoli do nás život vtiskuje stopy, když proměňuje naše zvyky a naši povahu a neustále mění soubor obsahů, jež tvoří naše bytí, zůstává cosi neměnného. „Já“ tu zůstává, aby svazovalo různobarevné nitky existence jednu s druhou.

Co znamená tato identita? Vede nás to k tomu, mít ji za identitu substance. Jako by „já“ byl nezničitelný bod, z něhož vycházejí činy a myšlenky, aniž by se ho dotýkaly svými proměnami a svojí mnohostí. Ale může mnohosti akcidentů neovlivnit identitu substance? Každý vztah substance k akcidentům znamenal modifikaci této substance a idea substance se tedy jeví v nekonečné regresi. A je to potom pojem vědění, co dovoluje uchovat identitu substance v pro-

měnách akcidentů. Vědění je vztah k tomu, co v pravém slova smyslu zůstává vnější, vztah k tomu, co zůstává mimo každý vztah, určitý akt, který uchovává jednajícího mimo události, jež naplňuje. Idea vědění – mimořádný vztah a akt – dovoluje fixovat identitu „já“, držet ji uzavřenou v jejím tajemství. „Já“ se udržuje pod proměnami dějin, které se ho dotýkají jakožto předmětu, aniž by se ho dotkly v jeho bytí. „Já“ je tedy identické, protože je vědomím. Subjekt, to je substance par excellence. Vědění je tajemství jeho svobody vůči všemu tomu, co ho potkává. A jeho svoboda zaručuje jeho identitu. Právě díky svobodě vědění může „já“ zůstat jako substance pod akcidenty svých dějin. Svoboda „já“ je jeho substancialita; je jiným slovem pro skutečnost, že substance není zapletena do proměn svých akcidentů. Idealismus vůbec nepřekračuje pojetí já jako substance, ale hlásá je v radikální podobě. *Já* není substancí nadanou myšlením; je substancí, protože je nadáno myšlením.

b) „Já“ jako identifikace a připoutání k sobě

Idealistická interpretace identity „já“ však užívá logickou ideu identity, odtrženou od ontologické události identifikace existujícího. Identita totiž není vlastní slovesu *být*, nýbrž tomu, co jest, nějakému jménu, jež se odpoutalo od anonymního hučení *ono je*. Identifikace je právě samo kladení jsoícího do lůna anonymního a zaplavujícího bytí. Subjekt tedy nemůžeme vymezit identitou, neboť identita skrývá událost identifikace subjektu.

Tato událost se neděje ve vzduchu. Ukázali jsme, že je dílem kladení a samé funkce přítomnosti, která je v čase – z něhož k ní obvykle přistupujeme – popřením a nedbáním času, čistou vztažeností k sobě, hypostazí. Jakožto vztaženost k sobě v přítomnosti je identický subjekt zajisté svobodný vůči minulosti a budoucnosti, ale zůstává poplatný sobě samému. Svoboda přítomnosti není lehká jako milost, ale je to tíže a odpovědnost. Vyjadřuje se v kladném připoutání k sobě: já je neodpuštělně sebou.

Považovat vztah mezi *mnou* a *sebou* za to, co zakládá osudovost hypostaze, neznamená dělat drama z tautologie. Být mnou zahrnuje nějaké připoutání k sobě, nemožnost se ho zbavit. Subjekt jistě ustupuje vůči sobě, avšak tento pohyb odstupu není osvobozením. Je to jako bychom dali vězni kus provazu a zapomněli ho od něj odvázat.

Připoutání k sobě je nemožností zbavit se sebe sama. Nejen připoutání k nějaké povaze, k instinktům, nýbrž mlčenlivé sdružení se sebou samým, kde je možno vnímat jistou dualitu. Být já neznamená jen být pro sebe, ale také být se sebou. Když Orestés říká: „A sám se zachránit každý den“ nebo když si Andromacha nařiká: „Uvězněná, vždy smutná, obtížná sama sobě“, vztah k sobě, který tato slova vyjadřují, překračuje význam metafor. Nevyjadřují protiklad dvou schopností v duši: vůle a vášně, rozumu a citu. Každá z těchto schopností zahrnuje celé já. V tom je celý Racine. Corneillovská postava je už pánem sebe samé jako univerza. Je to hrdina. Její dualita je překročena mýtem, jemuž se podřizuje: cti či ctnosti. Konflikt je mimo ni, podílí se na něm volbou, kterou udělá. U Racina se rouška mýtu trhá. Hrdina přesahuje sám sebe. V tom je jeho tragika: subjekt je ze sebe a už se sebou, nebo proti sobě. Ačkoli je svobodou a počátkem, nese osud, který už ovládá tuto svobodu samu. Nic není zadarmo. Samota subjektu je více než izolace nějaké bytosti, jednota předmětu. Je to, lze-li to tak říci, samota ve dvou; ten jiný než já běží jako stín, který mne doprovází. Dualita nudy se odlišuje od sociality, kterou poznáváme ve světě a ke které já prchá před svou nudou, a také se odlišuje od vztahu k druhému, který odtrhuje já od svého sebe. Dualita, jež probouzí nostalgii po útěku, ale kterou žádné neznámé nebe, žádná nová země nemůže uspokojit, neboť na cestu se bereme s sebou.

c) Myšlenka na svobodu a čas

Ale aby tento náklad a toto břemeno byly možné jakožto náklad, musí být přítomnost také koncepcí svobody, ne však svobodou samou. Ze zkušenosti otroctví nemůžeme čerpat důkaz o jejím opaku. *Myšlenka* na svobodu by stačila k tomu, abychom si ji uvědomili, myšlenka, která, sama bezmocná vůči bytí, ukazuje to, co je na výrazu „akt myšlení“ metaforické. Myšlenka či naděje na svobodu vysvětlují beznaděj, kterou se v přítomnosti vyznačuje zapletení do existence. Tvoří ji samo jiskření subjektivity, která se stahuje ze svého závazku, aniž by ho zničila. To je myšlenka na svobodu, která je jen myšlenkou: uchýlení se k spánku, k nevědomí, chvilkové zmizení, a nikoli únik; iluzorní rozvod mezi *mnou a sebou*, který skončí opětovným převzetím společné existence; svoboda, která nepředpokládá nějakou nicotu, do níž se vrhá, která není jako u Heideggera událostí *nicotnění*, ale která se děje v samé „plnosti“ bytí

ontologickou situací subjektu. Jenže jako pouhá naděje na svobodu, a ne svoboda vůči závazku, tato myšlenka tluče na zavřené dveře nějaké jiné dimenze: tuší určitý způsob existence, kde nic není definitivní a který kříží definitivní subjektivitu „já“. Právě jsme vymezili řád času.

Stanovený rozdíl mezi osvobozením a prostou myšlenkou na osvobození zakazuje dialekticky odvozovat čas z přítomnosti. Naděje na jistý řád, kde by se přítomné připoutání k sobě mohlo rozvázat, si ještě nevnucuje toto rozvázání. Skutečnost, že „já“ myslí na svobodu, neobsahuje žádný dialektický exorcismus. K vyvolání budoucnosti nestačí mít naději.

d) Čas vykoupení a čas spravedlnosti

Jakým způsobem naděje, neschopná vyvolat budoucnost, mří k času? Je snad, obrácená k budoucnosti, očekáváním šťastných událostí, jež tam mohou nastat? Ale očekávání šťastných událostí není ještě nadějí. Událost se může jevit jako možná z důvodů pozitivně zachytitelných v přítomnosti, a tak očekáváme s větší či menší jistotou událost, jež potřebuje naději jen v té míře, v jaké je nejistá. Naléhavost naděje tvoří právě vážnost okamžiku, v němž se děje. Nenapravitelnost je její přirozenou atmosférou. Naděje je nadějí, jen když už není dovolena. Jenže to, co je nenapravitelné v okamžiku naděje, je její přítomnost sama. Budoucnost může přinést jistou útěchu a náhradu subjektu, který trpí v přítomnosti, ale samo utrpení přítomnosti zůstává jako výkřik, jehož ozvěna bude navždy znít ve věčnosti prostorů. Tak je tomu alespoň v pojetí času modelovaném podle našeho života ve světě, času, který, z důvodů, jež ještě uvidíme, nazýváme ekonomickým.

Ve světě je totiž čas sám dán. Úsilí přítomnosti si odlehčuje tíží přítomnosti. Nese v sobě ozvěnu touhy a předměty jsou mu dány, „aby se dřel“. Neuvoľňují stočení okamžiku do sebe, odškodňují ho. Dřina je zbavena svých hlubokých požadavků. Svět je možností mzdy. V upřímnosti intence, jež vylučuje každou dvojznačnost, je *já* naivní. Nestará se o definitivní připoutanost k sobě. Čas ve světě vysouší všechny slzy, je zapomenutím tohoto neprominutého okamžiku a této strasti, kterou nic nemůže vynahradiť. Všechny implikace *já*, všechny jeho nepokoje o sebe, celá maškaráda, kde se jeho tváří nedaří zbavit masek, ztrácí na významu.

Střídání úsilí a volna, kde si užíváme plodů úsilí, ustavuje sám čas světa. Je monotónní, neboť jeho okamžiky jsou rovnocenné. Míří k neděli, čistému volnu, v němž je svět dán. Neděle neposvětčuje týden, ale kompenzuje ho. Situace, kde angažování v existenci, jímž je úsilí, ustupuje, kompenzuje se a tlumí se, místo aby bylo napraveno ve své přítomnosti samé: to je ekonomická aktivita.

Ekonomický svět tedy nezahrnuje jen náš, řekněme, materiální život, ale všechny formy naší existence, kde byla potřeba spásy usmlouvána, kde Ezau už prodal své prvorozené právo. Svět je laický svět, kde „já“ dostává zapláceno. Sám náboženský život je ekonomický, když se zahrnuje do této kategorie mzdy. Nástroj slouží této tužbě po předmětu jako po nějaké mzdě. Nemá co dělat s ontologií, podřizuje se touze. Nepotlačuje jen nepříjemné úsilí, ale i čas očekávání. V moderní civilizaci nejenže prodlužuje ruku, aby jí umožnil dosáhnout toho, čeho nedosahuje; umožňuje toho dosáhnout rychleji, to znamená, že v aktu potlačuje čas, který je mu přisouzen. Nástroj potlačuje mezičasy, sbírá trvání. Moderní nástroje jsou stroje, to znamená systémy, uspořádání, sestavy, koordinace: osvětlovací zařízení, automatické telefony, koordinace železnice a silnice. Mnohost součástí je základním rysem stroje. Shrnuje okamžiky. Vytváří rychlost, je ozvěnou netrpělivosti touhy.

Tento čas kompenzace však k naději nestačí. Nestačí jí utírat slzu či pomstít smrt; žádná slza se nesmí ztratit, žádná smrt se neobejde bez vzkříšení. Naděje se tedy nespokojuje s časem složeným z oddělených okamžiků daných nějakému já, které jimi prochází, aby v následujícím okamžiku, stejně neosobním jako okamžik první, sebralo mzdu za svoji námahu. Pravým předmětem naděje je Mesiáš či spása.

Laskavost utěšitele, který se v bolesti lehce dotýká, neslibuje konec utrpení, neohlašuje náhradu, ve svém doteku se netýká *potom* ekonomického času. Souvisí se samým okamžikem bolesti, který pak už není odsouzen sám k sobě, který, unášen „jinam“ pohybem laskavosti, se osvobozuje ze sevření „sebe sama“, dostává „čerstvý vzduch“, svoji dimenzi a budoucnost. Či spíše ohlašuje více než prostou budoucnost, ohlašuje budoucnost, kdy se přítomnosti dostane nějakého pozvání. Tento dobře známý účinek soucitu se obvykle staví jako první fakt psychologie, jímž se vysvětlují další. Ve skutečnosti je nekonečně tajemný.

Námaha se nevykupuje. Tak jako štěstí lidstva neospravedlňuje neštěstí jednotlivce, odplata v budoucnosti nevyčerpává trápení přítomnosti. Žádná spravedlnost ji nemůže napravit. Museli bychom být s to vrátit se do toho okamžiku, nebo ho vzkřísit. Doufat tedy znamená doufat v nápravu nenapravitelného, doufat pro přítomnost. Obvykle se má za to, že tato náprava není možná v čase a že jenom věčnost, kde se v čase odlišné okamžiky nedají rozlišit, je místem spásy. A toto odvolání se na věčnost, které se nám nezdá nezbytné, svědčí alespoň o nemožném nároku spásy, jež se musí týkat samého okamžiku bolesti, a ne jen dávat náhradu. Nespočívá podstata času v odpovědi na tento nárok spásy? Neskrývá rozbor ekonomického, pro subjekt vnějšího času základní strukturu času, díky níž přítomnost není pouze odškodněna, ale také vzkříšena? Není budoucnost především vzkříšením přítomnosti?

e) „Já“ a čas

Myslíme si, že čas je právě toto. To, co se nazývá „následující okamžik“, je zrušením nezrušitelného závazku existence připoutané k okamžiku, vzkříšením „já“. Myslíme si, že „já“ nevstupuje do následujícího okamžiku totožné a bez odpuštění – prosté vtělení – aby udělalo novou zkušenost, jejíž novota ho nezbaví jeho připoutání k sobě; ale že jeho smrt v prázdném intervalu bude podmínkou nového zrození a že „jinam“, jež se mu otevírá, nebude jen nějaké „přestěhování“, nýbrž určité „jinam než do sebe“, aniž by se „já“ kvůli tomu nořilo do neosobního či věčného. Čas není posloupnost okamžiků defilujících před mým já, ale odpověď na naději pro přítomnost, kterou v přítomnosti vyjadřuje právě „já“ s přítomností rovnocenné. Celá naléhavost naděje v beznaději spočívá v nároku na vykoupení samého okamžiku beznaděje. Abychom pochopili tajemství díla času, je třeba vyjít právě z naděje pro přítomnost jako prvního faktu. Naděje doufá pro přítomnost samu. Mučedník neumírá v minulosti, aby nám ponechal právo na odplatu. Právě v okamžiku, kdy je vše ztraceno, je vše možné.

Zkrátka nejde o to, popírat čas naší konkrétní existence, tvořený sérií okamžiků, vůči níž je „já“ vnější. Vskutku takový je čas ekonomického života, kde jsou okamžiky rovnocenné a skrze něž „já“ probíhá, aby je svázalo dohromady. Čas tam je obnovením subjektu, ale toto obnovení nevyhání nudu. Nezabývá je já jeho stínu. Jde o to se tázat, zda událost času nemůže být hlouběji prožívána jako vzkří-

šení nenahraditelného okamžiku. Na místo „já“, jež prochází časem, klademe „já“ jako sám ferment času v přítomnosti, dynamiku času. Nikoli dynamiku dialektického postupu, ani dynamiku extáze, ani dynamiku trvání, kde přítomnost zasahuje do budoucnosti, a tudíž mezi svým bytím a svým vzkříšením nemá interval nezbytné nicoty. Dynamika „já“ spočívá v samé přítomnosti přítomného, v nároku, který tato přítomnost implikuje. Nárok, který se netýká vytrvání v bytí, vlastně ani nemožného zničení této přítomnosti, ale rozvázání uzlu, jež se v ní zadrhává: té definitivnosti, již její prchavost nerozvazuje. Nárok nového začátku bytí a naděje v každý nový začátek jeho nedefinitivnosti. „Já“ není bytost, která se jako pozůstatek minulého okamžiku snaží o nový okamžik. Je tímto nárokem nedefinitivnosti. „Osobnost“ bytosti je sama její potřeba času jako nějaké zázračné plodnosti v okamžiku samém, kterým znovu začíná jako jiný.

Tuto jinakost si však nemůže dát sama. Nemožnost ustavit čas dialekticky je nemožností zachránit se sám ze sebe a zachránit se úplně samotný. „Já“ není nezávislé na své přítomnosti, nemůže procházet časem samotné, hledat si odměnu v prostém popření přítomnosti. Stavíme-li lidskou tragiku do definitivnosti přítomného, klademe-li funkci *já* jako neoddělitelnou od této tragiky, nenacházíme v subjektu prostředky pro jeho spásu. Může přicházet jen odjinud, neboť vše v subjektu je zde.

f) Čas a Jiný

Jak by vlastně vyvstával čas v osamělém subjektu? Osamělý subjekt se nemůže popřít, nemá nicotu. Absolutní jinakost dalšího okamžiku – není-li ovšem čas iluzí přešlapávání na místě – se nemůže nacházet v subjektu, který je definitivně *sám sebou*. Této jinakosti se mi dostává jen od druhého. Není socialita, spíše než zdrojem naší představy času, časem samým? Pokud se čas ustavuje mým vztahem k druhému, je vnější mému okamžiku, ale je také něco jiného než předmět daný nazírání. Dialektika času je samou dialektikou vztahu k druhému, to znamená rozhovorem, který sám musí být zkoumán v jiných pojmech než v pojmech dialektiky osamělého subjektu. Dialektika společenského vztahu nám poskytne spojení pojmů nového typu. A pro čas nezbytná nicota – které subjekt není schopen – pochází ze společenského vztahu.

Tradiční filosofie, včetně Bergsona a Heideggera, zůstala u pojetí času, jež je buď naprosto vnější subjektu – předmětného času –, nebo zcela obsažený v subjektu. Vždy to však byla otázka osamělého subjektu. Úplně osamělé já – monáda – už mělo čas. Obnovení, jež přináší čas, se v klasické filosofii podávalo jako událost, která se může objasnit skrze monádu: jako negace. Právě v neurčenosti nicoty, do níž ústí okamžik, který se popírá s příchodem nového okamžiku, čerpal subjekt svou svobodu. Klasická filosofie si nevšimla svobody, která nespočívá v tom, že se popřeme, ale v tom, že dosáhneme *odpuštění* svého bytí prostřednictvím samé jinakosti druhého. V rozhovoru, jímž nás druhý osvobozuje, podcenila jinakost druhého, protože měla za to, že existuje mlčenlivý rozhovor duše samé se sebou. Problém času je ostatně podřízen zdůraznění původních pojmů, ve kterých musíme myslet rozhovor.

g) S Jiným a před Jiným

Společenský vztah není původně vztahem s tím, co překračuje jednotlivce, s něčím navíc než souhrnem jednotlivců a jednotlivci nadřazeným v durkheimovském smyslu. Kategorie kvantity, dokonce ani kategorie kvality, nepopisuje jinakost jiného, který není jednoduše nějakou jinou kvalitou než já, ale který přináší, lze-li to tak říci, jinakost jako kvalitu. Ještě méně spočívá společenské v napodobování podobného. V těchto dvou pojetích se sociabilita hledá jako ideál splynutí. Předpokládá se, že můj vztah k druhému vede k mému ztotožnění s ním tím, že se nořím do kolektivní představy, do nějakého společného ideálu či společného gesta. To je kolektivita, která říká „my“, která pocituje jiného vedle sebe, a nikoli před sebou. Je to také kolektivita, která se nutně zakládá okolo nějakého třetího členu, jež slouží za prostředníka, jež sdílení poskytuje to společné. Heideggerovský *Miteinandersein* též zůstává kolektivitou s a ve své autentické podobě se projevuje právě *okolo* pravdy. Je kolektivitou okolo něčeho společného. Stejně jako ve všech filosofických sdílení se socialita u Heideggera nachází zcela v osamělém subjektu a analýza *Dasein* v jeho autentické podobě probíhá v pojmech samoty.

Proti této kolektivité kamarádů stavíme kolektivitu já – ty, jež ji předchází. Není podílením na nějakém třetím členu – prostředkující osobě, pravdě, dogmatu, díle, vyznání, zájmu, obydlí, jídle –, to znamená, že není sdílením. Je strašlivým tváří-v-tvář vztahu bez

prostředníka, bez zprostředkování. Mezi osobní tedy už není vztahem dvou v sobě lhostejných, vzájemných, zaměnitelných členů. Druhý jakožto druhý není jen nějaké alter ego. Je to, co já nejsem: je slabý, zatímco já jsem silný, je chudý, je „vdova a sirotek“. Není většího pokrytectví než to, jež vymyslelo dobře organizovanou dobročinnost. Nebo je cizinec, nepřítel, mocný. Podstatné je to, že má tyto vlastnosti díky své jinakosti samé. Intersubjektivní prostor je původně asymetrický. Exteriorita druhého není pouze následkem prostoru, který uchovává oddělené to, co je pojmově totožné, ani žádný pojmový rozdíl, který by se projevovoval nějakou prostorovou exterioritou. Právě jako neredukovatelná na tato dvě pojetí exteriority je společenská exteriorita původní a vyvádí nás z kategorií jednoty a mnohosti, jež platí pro věci, to znamená platí ve světě izolovaného subjektu, osamělého ducha. Intersubjektivita není jen aplikací kategorie mnohosti na oblast ducha. Dává nám ji Erós, v němž se v blízkosti druhého zcela udržuje odstup, jehož pathosem je zároveň tato blízkost a tato dvojnost bytostí. To, co se předkládá jako ztroskotání komunikace v lásce, právě tvoří pozitivitu vztahu; tato nepřítomnost jiného je právě jeho přítomnost jako jiného. Jiný je bližší – ale tato blízkost není nějakou degradací či krokem na cestě k splnutí. Ve vzájemnosti vztahů, charakteristické pro civilizaci, se asymetričnost intersubjektivního vztahu zapomíná. Vzájemnost civilizace – vlada účelů, kde každý je zároveň účelem a prostředkem, osobou a osobním,¹⁶ je nivelizací ideje bratrství, které je vyústěním, a ne výchozím bodem, a které odkazuje na všechny implikace erotu. Máme-li se sami stavět do bratrství a být sami chudými, slabými a politováníhodnými, je totiž třeba otce jako prostředníka, a k tomu, abychom postulovali otce – který není jen nějakou příčinou nebo rodem – je třeba různorodost mě a druhého. Tato různorodost a tento vztah mezi rody, ze kterých musí pochopení společnosti a času vycházet, nás přivádí na práh jiného díla. Proti kosmu, který je světem Platóna, stojí svět ducha, kde se implikace erotu neomezují na logiku rodu, kde na místo *téhož* nastupuje já a na místo *jiného* druhý. Původnost opozice a odporu erotu unikla Heideggerovi, který ve svých přednáškách tíhl k ukazování rozdílu pohlaví jako nějaké specifikace rodu. Právě v erotu spočívá to, že

¹⁶ V knize *Aminadab* Maurice Blanchota je popis této situace vzájemnosti doveden až ke ztrátě osobní identity.

transcendence může být myšlena radikálním způsobem, přinášet já zajatému v bytí, vracejícímu se osudově k sobě, něco jiného než tento návrat, zbavit ho jeho stínu. Jednoduše říci, že já vychází ze sebe sama je spor, protože vycházejíc ze sebe se já bere s sebou, ledaže by se nořilo do neosobního. Asymetrická intersubjektivita je místem takové transcendence, kde si subjekt sice uchovává strukturu subjektu, avšak má možnost nevrátit se osudově sám k sobě, být plodný a – trochu předbíháme – mít syna.

ZÁVĚR

Mít čas a svůj příběh znamená mít nějakou budoucnost a minulost. Nemáme přítomnost. Protéká nám mezi prsty. Přesto jsme a můžeme mít minulost a budoucnost právě v přítomnosti. Tento paradox přítomnosti – všechno a nic – je starý jako lidské myšlení. Moderní filosofie se pokusila ho vyřešit tím, že se otázala, zda *jsme* opravdu v přítomnosti, a tím, že tuto evidenci zpochybnila. Původní skutečností by pak byla existence, jíž se účastní minulost, přítomnost a budoucnost zároveň, přičemž přítomnost nemá žádnou výsadu, pokud jde o umístění této existence. Čistá přítomnost by byla abstrakcí: konkrétní přítomnost, těhotná celou svou minulostí, už vyráží k budoucnosti, je před a za sebou samou. Předpokládat, že lidská existence má nějaké datum, že je umístěna v určité přítomnosti, by znamenalo dopustit se nejtěžšího hříchu proti duchu, hříchu zvěčnění, uvrhnout ho do času hodin, vytvořeného pro slunce a vlaky.

Starost vyvarovat se zvěčnění ducha, vrátit mu v bytí místo mimořádné a nezávislé na kategoriích, platných pro věci, hýbe od Descarta po Heideggera celou moderní filosofii. Ale v této starosti byla přítomnost, s tím, co jako nehybné vyvolává, zahrnuta do dynamiky času, vymezující se hrou minulosti a budoucnosti, od nichž je napříště zakázáno ji oddělit a zkoumat zvlášť. A přece lidská existence obsahuje jistý prvek stability – spočívá v tom, že je *subjektem* svého dění. Můžeme říci, že moderní filosofie krok za krokem obětovala duchovnosti subjektu jeho subjektivitu samu, to znamená jeho substancialitu.

Napříště není možné myslet substanci jako trvalost nějakého neměnného *substrata* v přívalu dění, protože pak bychom neporozumněli vztahu tohoto *substrata* k dění, vztahu, který by postihl jeho trvání. Nebo alespoň ji umístit jako noumenon mimo čas. Jenže pak by čas přestal hrát zásadní roli v ekonomii bytí.

Jak porozumět subjektivitě, aniž bychom ji ale stavěli mimo dění? Tak, že se vrátíme ke skutečnosti, že okamžiky času nepocházejí z nějaké nekonečné řady, kde se ukazují, nýbrž že také mohou být ze sebe samých. Tento způsob pro okamžik být ze sebe, odtrhnout se od minulosti, z níž přichází, je skutečnost, že je přítomný.

Přítomný okamžik ustavuje subjekt, který se klade zároveň jako pán času i jako v čase zahrnutý. Přítomnost je počátkem určité *bytosti*. Obraty jako „skutečnost, že...“, „událost...“, „naplnění...“, které se v tomto výkladu neustále opakují, se pokoušejí tlumočit tuto přeměnu slovesa v substantivum, vyjádřit bytosti v okamžiku jejich hypostaze, kde – ač ještě v pohybu – už jsou substancemi. Podřizují se obecné metodě, spočívající v tom, že ke stavům přistupujeme jako k událostem. Pravá substancialita subjektu tkví v jeho *substavitivě*: ve skutečnosti, že tu není jen anonymně bytí vůbec, ale že tu jsou bytosti schopné jmen. Okamžik prolamuje anonymitu bytí vůbec. Je událostí, skrze niž ve hře bytí, jež se hraje bez hráčů, vyvstávají hráči; kdy v existenci vystupují existující, pro něž je bytí atributem – atributem jistě výjimečným, ale atributem. Jinak řečeno, přítomnost je skutečností samou, že je tu někdo, kdo existuje. Přítomnost uvádí do existence samu výtečnost, vládu a mužnost substantiva. Nikoli v tom smyslu, jaký napovídá pojem svobody. Ať klade existence existujícímu sebevětší překážku, ať je existující sebevíce bezmocný, existující je pánem své existence, jako je subjekt pánem atributu. V okamžiku existující vládne existenci.

Přítomnost však není ani výchozím bodem, ani cílem filosofického zamyšlení. Rozhodně ne cílem. Nevyjadřuje setkání času a absolutna, ale ustavení existujícího, kladení subjektu. Na toto ustavení může navázat další dialektika, jež se provádí časem. Samo si o ni říká. Neboť zapletení do bytí, vycházející z přítomnosti, jež přetrhává a znovu navazuje nit nekonečna, v sobě nese jisté napětí a jakési strnutí. Je událostí. Prchavost okamžiku, která mu dovoluje být čistou přítomností, nedostávat své bytí z minulosti, není prchavost hry či snu, za niž se neplatí. Subjekt není volný jako vítr, ale už úděl, za něž nevďečí nějaké minulosti či budoucnosti, ale své přítomnosti. Zapletení do bytí – pokud se ihned zbavuje břemena minulosti, jediného břemena, které jsme spatřili v existenci – obsahuje vlastní břemeno, jež mu jeho prchavost neulehčí a proti níž je osamělý subjekt, který se tvoří díky okamžiku, bezmocný. Ke svému osvobození potřebuje čas a Druhého.

Přítomnost není výchozím bodem. Toto napětí, tato událost kladení, toto *zastavení* okamžiku není totožné ani s abstraktním kladením idealistického já, ani se zaplacením do světa heideggerovského *Da-sein*, vždy překračujícího *hic a nunc*. Je skutečností kladení se na zem, do nezcizitelného *zde*, jež je základem. Dovoluje vysvětlit jak substanciálnitu, tak duchovnost subjektu. V kladení, ve vztahu, který udržuje s místem, ve *zde* budeme mít událost, kterou se anonymní a neúprosná existence vůbec otevírá a nechává místo oblasti soukromí, jistě interioritě, nevědomí, spánku a zapomnění, o něž se vědomí – vždy probuzení, připomenutí a reflexe – opírá. Událost okamžiku, substantivita, spočívá v možnosti existovat na prahu dveří, za něž se můžeme uchýlit a jež moderní myšlení vytušilo za vědomím. Vědomí bez svého pozadí nevědomí, spánku a tajemství je nejen necelé. Jeho událost vědomí sama tkví v tom, že *je* a přítom si opatruje dveře, jimiž může odejít, že se už uchyluje jakoby do štěrbin bytí, kde se drželi epikurejští bohové, a že se tak vytrhuje z osudovosti anonymní existence. Jiskřící světlo, jehož záře sama spočívá v tom, že zhasíná, jež zároveň je a není.

Trváme-li na pojmu kladení, nestavíme proti *cogito* – bytostně myšlení a poznání – nějakou vůli či cit nebo starost, které by byly základnější než myšlení. Naopak si myslíme, že fenomény světla a jasu – a svobody, která s nimi souvisí – vládnou i vůli i citu; že pocity se ustavují podle vzoru „vnějšek – vnitřek“ a mohly být, do jisté míry oprávněně, Descartem a Malebranchem považovány za „temné myšlenky“, za „poučení“ o vnějšku, který působí na naše tělo; že vůle v pohybu zevnitř navenek už předpokládá svět a světlo. Pocity a vůle jsou až po *cogito*. Od Descarta po Heideggera se o vůli a citu uvažovalo právě v perspektivě *cogita*. Vždy se hledal jejich objekt: *cogitatum*; analyzovaly se jako aprehenze.

Ale za *cogito*, či spíše ve skutečnosti, že *cogito* patří „určité myslící věci“, rozpoznáváme situaci, jež předchází rozštěpení bytí na „vnitřek“ a „vnějšek“. Transcendence není základním projevem ontologického dobrodružství. Je založena v netranscendenci kladení. Temnota pocitů vůbec není prostým popřením jasu, nýbrž do-svědčuje tuto předchozí událost.

Stvrzení já jakožto subjektu nás přivedlo k tomu, že pojmáme existenci podle jiného modelu než modelu extáze. Vzít na sebe existenci neznamená vstoupit do světa. Otázka „co je to existovat?“ se opravdu odlišuje od otázky „jak se ustavuje předmět, který exis-

tuje?“, ontologický problém se klade před rozštěpením bytí na vnějšek a vnitřek. Vepsání do bytí není vepsáním do světa. Cesta, jež vede od subjektu k objektu, ode mne ke světu, od jednoho okamžiku k dalšímu, nevede skrze kladení, v němž se bytost umisťuje do existence a jež se objevuje v nepokoji, který v člověku vzbuzuje jeho vlastní existence; cizota až dosud tak samozřejmé skutečnosti, že tu je, nutnost tak neodvratná, tak obvyklá, ale najednou tak nepochopitelná, vzít na sebe tuto existenci. Zkrátka právě tady leží skutečný problém údělu člověka, který se vysmívá celé vědě a dokonce celé eschatologii a teodiceji. Nespočívá v tom, že se zeptáme, jaké jsou „příběhy“, jež se člověku mohou přihodit, ani jaké činy jsou v souladu s jeho přirozeností, dokonce ani jaké je jeho místo ve skutečnosti. Všechny tyto otázky se kladou už v daném kosmu řeckého racionalismu, v divadle světa, kde jsou místa už připravena pro ty, kdo existují. Událost, kterou jsme hledali, předchází tomuto umístění. Týká se významu skutečnosti samé, že se v bytí nacházejí jsoucí.