

ALICE KLIKOVA

MIMO
PRINCIP
IDENTITY

FILOSOFIA

nakladatelství
Filosofického ústavu
AV ČR

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Mimo princip identity

Alice Kliková

Mimo princip identity

Alice Kliková

FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

Praha 2020

Vydání této knihy bylo podpořeno
Výzkumným záměrem CTS
a katedry Filosofie a dějin přírodních věd
Přírodovědecké fakulty Univerzity Karlovy
„Teoretický výzkum komplexních jevů ve fyzice, biologii
a vědách o společnosti“, identifikační číslo MSM0021620845
a projektem „Výzkumy subjektivity – mezi fenomenologií
a psychoterapií“, identifikační číslo IAA900090603.

Odborní recenzenti:
Karel Novotný, Ph.D.
Cyril Říha, Ph.D.

© Alice Kliková, 2007
Cover © Dagmar Urbánková, 2007

© FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, 2007
nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR

ISBN 978-80-7007-252-3 (tištěná verze)
ISBN 978-80-7007-628-6 (digitální verze)

Obsah

Úvod	13
------------	----

Část I Filosofie identity

Kapitola 1

Mezi substancí a substancí: tělo a mysl lidské bytosti.	19
Myšlení a bytí v koncepci René Descarta	19
Archimédův bod	27
Rozštěpené a znovu sjednocené lidské bytí.	33
Důsledky pro pojetí osobní identity.	47
Pátrání po třetí substancí dědici René Descarta	53
Metafyzický rámec Ferretovy filosofie.	56
Konstrukce pojmu osobní identity	64
Epistemologické kritérium osobní identity.	72
Aporie mozkového kritéria.	75
Závěry Ferretova analytického zkoumání	79
Od analytického myšlení k neurovědě	82
Východiska Changeuxeho neurovědy a neurofilosofie	84
Mentální objekt: produkt dynamického mozkového systému	88

Problémy neurovědecké koncepce	99
Fenomenologická kritika neurovědy	106
Jediné „skutečné“ ‚já‘ ?	112

Kapitola 2

Mezi časem a časem:

ipseita ,moci být‘	119
-------------------------------------	------------

<i>Mathesis universalis</i> a fundamentální ontologie	120
---	-----

Ontologická exkluzivita pobytu	123
--	-----

Dynamická interpretace principu identity	126
--	-----

Ontologická struktura pobytu: starost	130
---	-----

Čas jako garant syntetické jednoty starosti	133
---	-----

Předběžné závěry	135
----------------------------	-----

Fenomén světa a obstarávání	139
---------------------------------------	-----

Záležitosti	150
-----------------------	-----

Autenticita a neautenticita	160
---------------------------------------	-----

Přechod od neautenticity k autenticitě, třetí modus bytí	166
---	-----

Modální transformace skrze úzkost, volání svědomí a ‚bytí k smrti‘	169
---	-----

Opuštění třetího modu bytí:	
-----------------------------	--

ipseita a odhodlanost	184
---------------------------------	-----

Sjednocující funkce času a stálost ipseity	189
--	-----

Závěr k Heideggerově koncepci	192
---	-----

Kapitola 3

Mezi substancí a časem:

dialektická etika ,sebe‘	201
---	------------

Princip identity: mezi analytickou filosofií a fenomenologií	203
---	-----

Projekt hermeneutiky lidského ‚sebe‘	209
--	-----

Sémantická individualizace	214
--------------------------------------	-----

Pragmatická individualizace	218
Od individualizace k identifikaci	221
Narativní identifikace	228
Bytí je jednání, hierarchická struktura lidské ontologie.	240
Narativní identita	250
Etické jednání a morální instituce	257
Shrnutí a kritika Ricoeurovy koncepce.	264

Část II

Mimo princip identity

Kapitola 4

Bezmoc sebevztahu a moc světa:

exemplifikace.	279
Pojmové konfigurace filosofí identity	280
Problémy a meze filosofí identity	286
Literární příklady	292
Já jsem já	292
Dvojitý zrádce.	302
Poznámka k literárním příkladům	308
Patologie normálního člověka	310
Strach z bytí sebou samým	313
Únava ze sebe samého	317
Závěr k exemplifikaci a nový výhled	323

Kapitola 5

Mocné a bezmocné ,moci být‘	327
Východisko	328
Zkušenost bezmoci	331

Alternace záležitosti a figury	339
„Základ“ a silové pole	348
Skutečnost záležitostí a figur	352
Působení neurčité moci ,to‘ a kondice	357
Tázání po já‘. Pojem identity.	363
Pojmová konfigurace koncepce alternujícího ,moci být‘	371

Závěr

Mocný a bezmocný princip identity	377
--	------------

Literatura	385
----------------------	-----

Firia mario klera
Firia sentro choris
Sanktura pisto i maion
Riforma trista dženis

Věnováno Petrovi

Úvod

Východím tématem této práce je otázka konstrukce pojmu osobní identity v moderním myšlení. Tato otázka není antropologickou ani parciální otázkou po jednom z mnoha filosofických pojmů. Pojem osobní identity má totiž ve filosofích moderní doby centrální a symptomatický status, neboť se v něm odráží konkrétní způsob, jakým se tyto filosofie odvolávají na fundamentální princip myšlení a bytí, totiž na princip identity.

V rámci principu identity se tvrdí: pro každé jsoucno A , které myslíme, platí „ $A = A'$ “, či „ A je A' “.¹ Význam tohoto principu se zdá být na první pohled jednoznačný. Jde o vymezení pole myšlení, které pracuje se skutečností ve formě *jsoucen*, která jednak *jsou* (mají bytí) a jednak *jsou* vždy nutně *myslitelná* (myšlením uchopitelná a označitelná). Pracuje-li pak myšlení s takto vymezeným polem myslitelného, platí, že každé jsoucno je myšleno jako jedno (*ens*), jednotné a v určitém slova smyslu identické se sebou samým.

Význam tohoto principu však zcela jednoznačný není. Tuto tezi bychom chtěli prokázat komparativní analýzou tří moderních filosofických koncepcí, které jsou na principu identity založeny. Způsob, jakým tyto koncepce interpretují princip identity, se projevuje především v konkrétní podobě jejich pojmových konfigurací, tj. strukturních vztahů mezi pojmy myšlení, bytí, čas, lidské jsoucno, „nelidské“ jsoucno, a ve výkladu těchto zakládajících pojmů. Pojem osobní identity je v rámci těchto koncepcí konstruován vždy na základě daných pojmových konfigurací a má přitom takovou povahu, že v sobě tyto pojmové vztahy a příslušná obsahová určení určitým zhuštěným způsobem zahrnuje. Komparativní analýza, které se budeme věnovat v prvních třech kapitolách této práce, bude proto zaměřena především na způsob konstrukce pojmu osobní identity v jed-

¹ Heidegger, M., *Identität und Differenz*, Günter Neske, Pfullingen 1957.

notlivých filosofických systémech. Za tímto účelem budeme nejprve studovat metafyzickou koncepci René Descarta představenou v dílech *Rozprava o metodě* a *Meditace o první filosofii* (v důležitém smyslu reinterpretované ve spisech *Vášně duše* a *Dopisy Alžbětě Falcké*) a poté způsob, jakým se pokouší tuto koncepci korigovat analytický filosof Stéphane Ferret v díle *Philosophe et son scalpel. Le problème de l'identité personnelle* a neurovědce Jean-Pierre Changeux v dílech *Ce qui nous fait penser* a *L'homme neuronal*. Druhou koncepcí, kterou se budeme zabývat, je fundamentální ontologie Martina Heideggera tak, jak je představena v díle *Bytí a čas*. Nakonec se budeme věnovat fenomenologické hermeneutice Paula Ricoeura, který o problému osobní identity pojednává v knize *Soi même comme un autre*. Výběr těchto tří v zásadě odlišných filosofických koncepcí není náhodný. Sleduje způsob konstrukce pojmu osobní identity v postupném korigování a vymezování se jedné koncepce vůči předešlým.

Z tohoto srovnání tří různých filosofických schémat vyplyne několik důležitých závěrů. Nejprve budeme moci konstatovat, že pojmové konfigurace filosofí identity se vyznačují určitými shodnými strukturními rysy, přestože v konkrétních obsahových vymezeních jednotlivých pojmů se zásadně liší. Pro náš vlastní projekt bude přitom nejdůležitější fakt, že ve všech pojmových konfiguracích zaujímá centrální a exkluzivní postavení pojem lidské bytosti. Člověk je ve filosofích identity pochopen jako jediné jsoucné, které je schopno myslet bytí sebe sama, bytí ostatních jsoucné, případně bytí samo. V souvislosti s tím se také lidská bytost stává „průsečíkem“, v němž se pojem myšlení setkává s pojmem bytí, a to tak, že obecným smyslem jejich rozdílu je specifické pojetí časovosti a konkrétním výrazem této distinkce je pojem identity. Tyto filosofie přitom sdílejí bezprostřední jistotu o tom, že člověk je sám sebou (má identitu) a hledají posléze jasné určení způsobu, jakým člověk sám sebou je (pátrají po povaze osobní identity). Ve způsobu, jakým je v daných filosofích určena bytostná povaha člověka a jeho identita, se tudíž odráží v zásadě celá jejich pojmová configura-

ce. O to důležitější, a pro koncepcie identity zásadní, bude finální výsledek naší komparativní studie, který spočívá v poznatku, že konstrukce centrálního pojmu osobní identity dospívá ve všech studovaných přístupech k vnitřním rozporům a neřešitelným problémům. Znamená to jinými slovy, že jakožto centrální pojem dostředivého a v sobě se zacelujícího kompaktního myšlení identity funguje pojem osobní identity jako neredukovatelný bod odstředivosti, jako prvek vnitřní meze, v níž se dostředivý a ucelující pohyb daného myšlení vždy nějak rozpadá.

Tento závěr nevede ovšem podle našeho názoru k nutnosti odmítnout zmíněné koncepcie. Výsledkem první části našeho zkoumání bude spíše identifikování problémů a potenciálních hranic filosofie identity, v nichž se jistým způsobem odráží vliv jejich fundamentálního principu. Na základě tohoto výsledku formulujeme druhý úkol našeho zkoumání, kterému se budeme věnovat ve druhé části naší studie. Ve čtvrté kapitole bychom chtěli ověřit, do jaké míry lze princip identity považovat za univerzální zákon myšlení a bytí. Pro tento účel chceme konfrontovat dosud studované teorie identity s konkrétní zkušeností, kterou lze pojmenovat jako „chronickou krizi osobní identity“ či jako „bezmoc ‚moci být““. Tuto zkušenost chceme nejprve studovat v rámci analýzy dvou literárních příkladů z díla Milana Kundery, a sice povídky *Falešný autostop* a románu *L'identité*. Po studii těchto literárních příkladů obrátíme svou pozornost k další oblasti, která danou konkrétní zkušenost tematizuje v širší souvislosti. Jedná se o výzkum sociálního psychologa Alaina Ehrenberga, jenž studuje fenomén chronické krize identity v kontextu normativního řádu současné západní společnosti. Zkoumání této fenomenální oblasti nám posléze umožní posoudit, zda filosofie identity disponují vhodným pojmovým aparátem, s jehož pomocí by se zkušenost bezmoci dala uchopit. Protože odpověď na tuto otázku nebude pro filosofie identity příliš příznivá, pokusíme se rozvinout samostatnou analýzu způsobů bytí člověka ve světě, které zahrnují – jak uvidíme – momenty bezmoci, neintencionality či zdvojení zkušenosti. Tato analýza nás přivede k formulování třetího cíle našeho

zkoumání, kterému se budeme věnovat v páté kapitole a jenž spočívá v rozvinutí myšlení mimo princip identity.

Východiskem pro rozvrh tohoto myšlení bude fundamentální ontologie Martina Heideggera, v rámci které se zaměříme na takové momenty, které autor ponechává v neurčitosti nebo vnitřní rozpornosti. Hlubší analýzou těchto momentů dospějeme k porozumění lidské bytosti a světu jako účastníkům dynamismu silového pole ‚moci být‘, které není ani lidské, ani nelidské, protože se jeho jednotlivé komponenty nevyznačují žádnou (lidskou) ontologickou exkluzivitou. Na základě tohoto popisu formulujeme koncepci takzvané alternace figur a záležitostí, jejíž pojmová konfigurace již nebude v souladu s konfiguracemi založenými na principu identity. Zásadními tématy této koncepce budou otázky struktury zkušenosti, jednoty skutečnosti, pojmu identity a validity myšlení.

Je takový projekt realizovatelný? Nemůže se nám stát, že jistou oklikou dospějeme opět k nějaké nové filosofii identity? Jaké důsledky pro otázku osobní identity s sebou nese zásadní změna pojmové konfigurace? Je každý z nás v jistém smyslu jeden, jednoznačný, vztahující se k sobě samému, nebo se v rámci určitého myšlení toto vymezení zcela ztrácí? Jsme subjekty schopnými sebekladení, jsme individuálními mozky, auto-poietickými organismy, vrženými rozvrhy možností, nebo spíše vyprávěnými příběhy? Nebo snad ničím z toho všeho? Pokud se myšlení dostane mimo sféru založenou principem identity, jedná se ještě o myšlení, které může vůbec něco „dokazovat“ či „osvědčovat“? Cílem našeho zkoumání je nabídnout alespoň parciální odpovědi na tyto komplexní otázky.

Část I
Filosofie identity

Kapitola 1

Mezi substancí a substancí: tělo a mysl lidské bytosti

V úvodu této práce jsme stručně popsali postup, který chceme sledovat při studiu konstrukce pojmu osobní identity v souvislosti s analýzou pojmových konfigurací moderního myšlení. První tři kapitoly se zaměří na studium filosofických přístupů, které vycházejí z principu identity. Chceme sledovat, jaká korepondence vzniká na základě tohoto principu mezi konkrétním pojetím myšlení a konkrétním pochopením bytí a jaké důsledky má každá tato jedinečná konfigurace pro možnosti konstruování pojmu osobní identity.

Hlavním úkolem této kapitoly je analýza pojmu osobní identity v Descartových metafyzických spisech, v současné analytické filosofii a v neurovědě. Protože současné koncepte vycházejí z předpokladů karteziánské filosofie, musí být koncepte René Descarta tematizována nejprve, abychom posléze mohli objasnit způsoby jejich revizí.

Myšlení a bytí v koncepci René Descarta

Trvalý konflikt mezi nutností věřit a vůlí vědět, který plyne z nezakotveného, a tudíž nejistého způsobu lidského poznávání, vede René Descarta k pátrání po základech jistého a univerzálně platného myšlení o bytí. Krize poznávání vyplývá podle Descarta z toho, že myšlení chybí nezpochybnitelné a pevné principy a jasně určená metoda, které by byly schopny zajistit pravdivost jeho výsledků. Descartes konstatuje, že lidské myš-

lení neustále opakuje ty samé chyby a že je tudíž třeba zbavit se iluzí o jeho přirozené spolehlivosti.

Aby Descartes vymanil myšlení z cyklického upadání do temnoty a nejistoty o pravdivosti vlastních výkonů, dává si ve svých metafyzických spisech (*Úvahy o první filosofii, Rozprava o metodě*) celkem zřetelně definovaný cíl: je třeba rozvinout takové myšlení, jehož platnost bude všeobecná v tom smyslu, že výsledky tohoto myšlení budou jisté a platné v každé situaci a pro každou lidskou bytost. Toto myšlení pojmenované jako univerzální věda (*mathesis universalis*) bude schopno dovést člověka nejen k pravdivému poznání, ale umožní mu také odhalit, to, co je. Univerzální věda bude tedy zároveň ontologií. Pro dosažení tohoto cíle navrhuje Descartes metodu hyperbolické pochybnosti (pochybnosti vystupňované do krajnosti), kterou chce systematicky aplikovat až do momentu, kdy bude vědní zbaveno veškeré nejistoty. Tato Descartova strategie se tedy řídí podle následující maximy: „pokud je něco nepochybné, pak to také je a je to právě v této své nepochybné formě“. Descartes tudíž omezuje ontologii na doménu jsoucen, která jsou s nepochybností uchopitelná myšlením, a to především proto, že považuje myšlení za jediný nástroj, kterým člověk v plnosti disponuje:

„Nic není úplně v naší moci než naše myšlenky.“⁶²

Touto metodou hyperbolické pochybnosti nabízí Descartes ověřitelný a dokonce univerzální postup, který může kdokoli sledovat krok za krokem a nahlédnout jeho výsledky v plné evidenci. Tato metoda má daný charakter nejen proto, že myšlenky jsou principiálně podřízeny lidské vůli, ale také proto, že vůle je „*jedinou či přinejmenším hlavní činností*“⁶³ lidské duše, která, jak uvidíme později, je schopna sebeomezení (jež vyplývá z existujícího sebevztahu vůle). Díky tomuto sebeomezení je

² Descartes, R., *Rozprava o metodě*, Svoboda, Praha 1992, s. 22.

³ Descartes, R., *Vášeň duše*, Mladá fronta, Praha 2002, s. 41.

vůle schopna korigovat vlastní omyly podle rozumu (schopnosti odlišit klam od pravdy), který je pro lidskou přirozenost univerzální.

„... schopnost správně uvažovat a rozeznávat pravdivé od klamného, což je vlastně ona schopnost, kterou nazýváme zdravým smyslem neboli rozumem, je od přirozenosti u všech lidí rovna.“⁴

Myšlení, které dovede dospívat k nepochybným myšlenkám, je tedy univerzálně sdílený lidský rozum. Výsledky, kterých Descartes dosáhne, bude-li se soustředit pouze na rozumové myšlení a rozumem vymezenou oblast jsoucího, budou zobecnitelné a univerzálně platné. Aby k příslušné oblasti jsoucího dospěl, je třeba se soustředit (vůlí sledovat tento záměr) na nalezení takového elementu myšlení, byť sebenepatrnějšího, jehož uchopení bude „jisté a neotřesitelné“,⁵ neboť „věci, jež chápeme naprosto jasně a naprosto zřetelně, jsou všechny skutečné“.⁶ Daný prvek myšlení, jistá, nepochybná a pravdivá myšlenka tudíž bude zároveň základem *skutečnosti*. Descartův postup vede nakonec k nalezení pevného a nehybného Archimédova bodu, k jednoduchému (nesloženému), evidentnímu a jistému poznatku, který představuje bod obratu, z něhož lze myšlení začít rozvíjet zpět, získávat další složené a pravdivé poznatky a dosáhnout tak pravdivého poznání veškeré skutečnosti. Z tohoto poznatku, jehož pravdivost je nepochybná, bude možno rozvinout myšlení v oblastech méně jistých, pevně je strukturovat a získat touto cestou evidentní, jisté a komplexní poznání o všech věcech, z nichž sestává to, co je. Myšlení vycházející z rozumu nabídne jednou provždy odpověď na neustále se navracející otázky, neboť pevný základ nepochybného myšlení znemožní upadat do stále stejných chyb.

⁴ Descartes, R., *Rozprava o metodě*, c. d., s. 7.

⁵ Descartes, R., *Úvahy o první filosofii*, Svoboda, Praha 1970, s. 44.

⁶ Descartes, R., *Rozprava o metodě*, c. d., s. 27.

Archimédova bodu myšlení dosáhne Descartes tím, že se pomocí své vůle postupně zbavuje všech myšlenek, o kterých lze pochybovat, předsudků, věr a všeho, co nelze vykázat s jasnou evidencí. Vychází tedy z toho, že vůle je schopna omezit sebe sama a držet se pouze toho, co je *skutečně* v její moci „... *ježto už naše vůle sama nás vede žádat si toliko těch věcí, jež jí naše úvaha ukazuje jako alespoň trochu možné.*“⁷

Descartes se tedy svou vůlí zříká opory o všechny mody myšlení, které nejsou schopny jasně odlišit klam od pravdy, tedy které nejsou rozumem. Tyto ne-rozumové mody se vyznačují tím, že se týkají předmětů, jejichž původ je odvozen „z vnějšku“. Vnějšek lze přitom chápat jako to, co na rozdíl od našich myšlenek nemá člověk ve své moci. Tyto věci jsou „mimo nás“:

*„takže když jsme jednali, jak nejlépe jsme mysleli, ve věcech, jež jsou mimo nás, vše pro nás bezúspěšně je pro nás také naprosto nemožné.“*⁸

Od počátku popisu této metody je tedy více než jasné, že pomocí skepse se Descartes nezbavuje *všech* východisek své práce, ale že některá východiska a priori přijímá, neboť vedou k nalezení pravdy. Nezpochybňuje především tři základní momenty, které již byly implicitně zmíněny.

Nejprve je to samotný rozum, který charakterizuje zvolený způsob myšlení, metodu karteziánské filosofie. Nekonečná vůle se má omezit natolik, aby byla v souladu s konečným rozumem, jenž je zárukou toho, že vědění, o které vůle usiluje, bude schopno odlišit klam od pravdy. Descartes nepochybuje o tom, že takto definovaný rozum dovede myšlení k jeho vlastnímu založení. To jinými slovy znamená, že Descartes *věří* v metodu skepse, ve schopnost vůle omezit sebe sama a dosahovat souladu s rozumem. Descartes zároveň věří ve schopnost rozumu odlišit jednoznačně klamné od pravdivého. Tato víra však evokuje novou

⁷ Descartes, R., *Rozprava o metodě*, Svoboda, Praha 1992, s. 22.

⁸ Tamt., s. 22.

otázku: v jaký rozum Descartes věří (co to je rozum?) a proč v něj věří?

Na otázku „proč?“ je třeba odpovědět kruhem: Descartes věří v rozum, protože mu nakonec rozum tuto víru potvrdí; víra v rozum sebe samu potvrzuje a odhaluje, že je počátkem pravdivého myšlení. Descartes věří v racionalitu, na základě sebeomezení vůle omezuje myšlení na specifický racionální výkon a zakládá pomocí něj univerzální strukturu veškerého myšlení. Myšlení se posléze ukáže jako *bytočně* racionální, a dosvědčí tudíž původní víru v rozum.

Rozum jakožto forma myšlení, ve kterou Descartes v této fázi svého argumentu zatím pouze věří a k níž chce směřovat sebeomezující se vůle, musí splňovat tři základní metodické předpoklady. Za prvé, rozum operuje s pravdou, které je potřeba rozumět jako bezprostřední evidenci. Pravdivost o nějaké věci znamená uchopení toho, čím tato věc je, v plnosti, neskrytosti a přítomnosti. Toto pojetí pravdy jakožto aktuální evidence ideje, která charakterizuje bytí toho, co je myšleno, mimo jiné manifestuje způsob, jakým Descartes interpretuje princip identity. Zdá se totiž, že v jeho koncepci je svázána ontologická otázka s otázkou epistemologickou zcela zřetelně: pokud je nějaká věc myšlena v evidenci, je tím, čím je a zároveň není ničím jiným, přičemž právě v této plnosti náhledu na to, čím je a v odlišitelnosti od toho, čím není, je daná věc pravdivá a sama sebou. Specifická interpretace principu identity je ovšem implicitně přítomna již v záměru nalézt pevnou a evidentní věc, která by sloužila jako základ pro myšlení bytí všech ostatních jsovcen a umožnila tak rozvinout nepochybné myšlení o bytí jako takovém.

Druhým *metodickým* předpokladem, který se vyskytuje v úvodních meditacích spisu *Úvahy o první filosofii* je idea, že vše, o čem lze vyjádřit pochybnost, je třeba prvotně vyřadit z oblasti pravdivého poznávání. To, o čem je možno pochybovat, nemůže být tedy v této fázi základem pravdy. Pochybná myšlenka je ne-evidence ve smyslu nejasnosti ideje, nezřetelnosti substance toho, co je nazíráno. Jakmile myšlení myslí něco s pochy-

bami, nelze v tomto případě hovořit o jakékoli míře pravdy, která by tím odhalovala. Tento předpoklad ještě neznamená, že pochybná myšlenka je nositelem nepravdy; není pouze nositelem pravdy. Proto všechny mody myšlení, které nejsou nepochybné, musí být striktně odloučeny od rozumu a nesmí být na ně při hledání principiálního základu myšlení brán zřetel.

A za třetí, věc je buď pochybná, nebo nepochybná. Je-li věc pochybná, nemůže být zároveň nepochybná a žádný stav mezi těmito dvěma alternativami není v myšlení přítomen. Nepochybná věc je přítom pravdivá, o pochybné věci nemůžeme zřetelně říci, je-li nepravdivá či pravdivá. To ovšem metodicky znamená především to, že pochybná věc není zaručeně pravdivá. Rozum se má přítom řídit takto koncipovaným principem rozhodnutelnosti a orientovat se čistě na zaručeně pravdivé, nepochybné věci.

Toto myšlení ve smyslu univerzálně sdíleného rozumu je tedy definováno předem již poměrně přesně a nemůže být aplikováno od počátku na nic, co není myslitelné právě tímto způsobem. Procesem krajní skepse však nemůže Descartes posléze odhalit nic jiného nežli vlastní „předběžná“ východiska, která se touto cestou mají potvrdit. Předběžnost se pak stává odhalenou univerzalitou a princip identity je interpretován jako princip takto předzjednaného racionálního myšlení aplikovaného na specificky definované pole jsoucího (myšlenek, které jsou v naší moci). Cesta krajní skepse je tudíž cestou sebeobhajoby a sebestotvrzení rozumu (sebeomezené vůle) ze sebe samého.

Prvním předpokladem karteziánské metody je tedy, jak jsme právě ukázali, konkrétně určené myšlení ve smyslu racionality. Druhým implicitním předpokladem, který Descartes nepochybně je, je tento myslitel sám jakožto osoba, která reflektuje a rozvíjí danou metodu, jakožto autor, aktér a pozorovatel procesu krajní skepse. Při popisu radikální pochybnosti Descartes vždy uvádí určité *existující já*, které vnímá vnější věci, *je místem vůle* a zároveň rozumu, může odmítat pochybné myšlenky a rozlišovat omyl od pravdy. Je to intimně blízké já, které mluví, vnímá, chápe, které hovoří o *své* moci a *svém* duchu, které používá

nepochybný nástroj rozumu, které sice může zabloudit v iluzích, avšak nakonec může vždy rozlišit pravdivé od pochybného:

„...je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses ; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonge me représente ... le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit.“

„... (já) předpokládám tedy, že vše, co (já) vidím, je klamné ... (já) věřím, že nikdy nic neexistovalo z toho, co mi (má) prohaná paměť podává. ... Tělo, tvar, objem, pohyb a místo jsou chiméry (mého ducha).“⁹

„... il est en ma puissance de suspendre mon jugement.“¹⁰
(... je v mé moci vyloučit mé souzení.)

Toto implicitně přítomné já' v (já) předpokládám, (já) vidím, (já) věřím a sebevztah manifestovaný přídavnými jmény má, mé, mého je předpokladem Descartovy metody.

Posledním předpokladem Descartova zkoumání, z něhož autor od počátku svých úvah vychází a který nezpochybňuje, je způsob zavedení pojmů vnějšek (svět) a vnitřek (duch). Vnějškem označuje Descartes to, co člověk nemá plně ve své moci. Prvotně je to vše, co člověk vnímá svými smysly. Smysly přitom nevnímá lidská bytost primárně nějaké věci či jsoucná, nýbrž něco, co se jako věc konstituuje teprve ve vnitřku. Vnějšek sestává z toho, co lze vidět, slyšet, nahmatat a pocíťovat. Aby však člověk mohl s vnějškem nakládat, chápat ho jako svět a rozpoznávat v něm nějaké vnější věci nebo jsoucná, musí tento vnějšek myslet (například formou smyslového vnímání),

⁹ Descartes, R., *Méditations Métaphysiques*, Flammarion, Paris 1979, s. 71 a 73. Zdůraznila Alice Kliková (dále A. K.). Český překlad Descartes, R., *Úvahy o první filosofii*, c. d., s. 44. V závorkách uvádíme překlady důležitých termínů z francouzského originálu, které nebyly zachovány v oficiálním překladu.

¹⁰ Tamt., s. 69. Oficiální český překlad nepodržuje pro nás důležité termíny, proto uvádíme překlad do češtiny v závorce.

tj. pochopit, že vnějšek je převoditelný do vnitřku, do oblasti ducha a jeho myšlenek (vjemů, idejí). V této formě vnitřních věcí se přitom vnějšek dostává do „naší moci“ (komplikovanější je to pouze v případě afektů, jak uvidíme v pasáži o Descartově pojednání *Vášně duše*. Předešleme však již nyní, že afekty nejsou jsoucna, věci vnějšku, nýbrž procesy, které mohou být ve vnitřku vyvolány vnějškem). Vnějšek se tedy dostává touto cestou pod kontrolu já', které má vůli, které pochybuje a které může jednoznačně rozhodnout, jsou-li myšlenky o daných věcech pochybné či nepochybné. Myšlení a ontologie rozvinuté touto metodou tak určují nejen možnou povahu světa přístupného dalšímu analyzování (svět nazíraných idejí), ale také onoho já', které daný svět nahlíží. Zdá se, že touto cestou ztrácí svět jakoukoli nezávislost na lidském myšlení a zároveň ten, kdo prožívá svět, je zbaven vlastní singularity ve prospěch myšlení bytí, univerzální vědy. A to je právě jedním z cílů *Úvah o první filosofii* – Descartes v nich chce předvést, že se nelze opřít o apriorní tvrzení existence světa, ze kterého člověk svým vnímáním vybírá některá jsoucna, ale že je tu předem člověk a podle jeho schopnosti myslet se mu svět ukazuje. Descartes chce čtenáře svých *Úvah* postupně přivést k tomu, aby nahlédli, že vnějšek je převoditelný na předměty ducha (myšlenky) a výkony jednotlivých modů myšlení lze (v *Úvahách* kompletně) převést pod kontrolu rozumového poznání. Tímto je oblast myslícího ducha strukturována podle schopnosti racionálně myslet, která je schopna zastřešit či založit i jiné, původně nezakotvené a nejisté mody myšlení. V Descartově metodě se tedy již *od počátku* vyskytuje jisté, nepochybné, volní já', které díky nezničitelné vůli a její schopnosti sebeomezovat se směrem k souladu s rozumem, kontroluje vše, co se děje v jeho duchu (vnitřku), jenž zároveň určuje i povahu vnějšku. V tomto já' jsou rozvrženy podmínky možnosti toho, jak se vnějšek vůbec může dávat v pravdě a evidenci. V tomto já' se již nachází vše, co má hodnotu pro univerzální vědu, a to včetně světa v jeho myšlené podobě. V myšlenkách proto lze identifikovat rovinu, která je zcela nepochybná a týká se jak vnějšku, tak vnitřku.

Archimédův bod

Nesmlouvavou skepsí dospívá myšlení nakonec k nehybnému Archimédovu bodu. Není příliš překvapivé, že v tomto bodě zaznívá konstatace prostého aktu volního rozumového myšlení. Tuto konstataci lze formulovat ve tvaru ‚že myslím‘. Proces pochybování se totiž nutně musí zastavit na hranici své vlastní moci, totiž u svých předpokladů, a odhalit tak meze *předem* definovaného pole, na kterém může operovat racionální myšlení. Tato mez má podobu logické kontradikce. Věta ‚pochybuji, že pochybuji‘ je sporná, neboť o pochybování nelze pochybovat, což vede okamžitě k odhalení tautologie ‚nepochybuji, že pochybuji‘, či ‚je nepochybné, že pochybuji‘. Jinými slovy: nepochybně myslím, že myslím. Tento Archimédův bod je tedy rovněž „místem“, v němž je „lokalizováno“ kladení principu identity, neboť v tomto bodě zaznívá rovněž konstatace *sum*, tj. faktu existence.

„Avšak ihned potom jsem si uvědomil, že i když jsem chtěl myslit, že vše je klamné, je nezbytně nutno, abych já, který tak myslím, existoval; a pozoruje, že tato pravda: myslím, tedy jsem, je tak pevná a jistá, že ani nejvýstřednější předpoklady skeptiků nejsou schopny jí otřást, soudil jsem, že ji mohu přijmout bez obavy za první zásadu filosofie, již jsem hledal.“¹¹

Touto cestou dospívá sebeomezující se vůle k takovému momentu, v němž se již dál nemůže omezovat. Ačkoliv myslící já chce myslet vše jako klamné, nemůže se takto vedenou vůlí zbavit vůle myslet vše jako klamné. Vůle vědět se nezbaví sebe sama, nýbrž najde svůj počátek.

V této souvislosti je třeba poznamenat, že myšlenka ‚že myslím‘ představuje nahlédnutou statickou ideu, která se však objevuje během aktu myšlení, tedy v časové události. Tento moment je tedy zastavením průběhového času existenciálního

¹¹ Descartes, R., *Rozprava o metodě*, c. d., s. 26.

způsobu myšlení, počátkem „dění“, který má sám rozsah bezrozměrného okamžiku a v němž se klade evidentní myšlenka. Idea ‚že‘ myslím, ‚že‘ existuji je vztažením dějící se existenciální zkušenosti k diskrétnímu nedějovému počátku. Descartes touto cestou odhaluje první pravdivý poznatek svého myšlení:

„Kdykoliv pronáším nebo svým duchem chápu větu: ‚já jsem, já existuji‘, je vždy nutně pravdivá.“¹²

Tento poznatek se dává v podobě statické propozice. Vzhledem k tomu, že pro Descarta jsou nicméně myslitelné a co do pravdy rozhodnutelné pouze „věci“, musí od této propozice odvodit existenci určité entity, která je danou propozicí aktu označena. Navíc mezi propozicí a kladenou entitou nesmí být žádná diference, aby se entita stala stejně pravdivým základem myšlení, jakým je propozice. Zkušenost aktu myšlení, která se odráží v nepochybném tvrzení „že myslím“, vede tudíž k pátrání po bytí toho, co je za aktem myšlení jako to, co je a co může teprve vskutku sloužit jako základ univerzálního poznání. Descartes hledá substantiální jednotu, kterou je možno nepochybně myslet v jejím bytí, věc, která je evidentní, tj. daná v plnosti, aktualitě a jasné oddělenosti od toho, čím není. Poté, co Descartes konstatoval ‚já jsem‘, tedy fakt existence ‚já‘, hledá odpověď na to, co je ono ‚já‘:

„Ještě však dosti nechápu, kdo jsem onen já, kterýž nutně jsem.“¹³

Toto tázání vede k nalezení takového ‚já‘, které je uchope-no jako substance, neboť fakt ‚že myslím‘ odkazuje nutně na *něco*, co myslí. ‚Já‘ se tedy stává substantiální entitou, subjektem plně se vyskytujícím v aktuální přítomnosti a odděleným od jiných entit. Bytí tohoto ‚já‘ subjektu je bytím věci, která

¹² Descartes, R., *Úvahy o první filosofii*, c. d., s. 45.

¹³ Tamt.

myslí, neboli bytím *res cogitans*. Bytí a myšlení myslící věci se překrývají, neboť bytí myslící věci je myšlením (ve výše definovaném smyslu rozumového poznávání). Principy bytí se tedy ukazují jako principy racionálního myšlení. Pokud něco je, je to jedno a totéž, a právě takto je to myšleno v evidenci a kladeno v plnosti svého bytí. Bytí jakožto myšlení v sobě zahrnuje tautologickou identitu toho, co je.

S touto substancializací se zároveň primární akt myšlení transformuje do trojitě struktury: je zde odhaleno substanciální já; toto já dále myslí; a myšlení se týká zásadně nějaké věci, tedy myšleného. Trojice „myslící myslí myšlené“ (subjekt myslí objekt) představuje intencionální strukturu složenou ze dvou členů a jednoho vztahu. Tato struktura však musí vykazovat naprostou bezprostřednost, neboť vyvstává z primárního aktu myšlení.

Je zřejmé, že přechod od aktu myšlení ke kladení věci, která myslí myšlené, není vůbec triviální. Konstatace aktu myšlení, která je původní, je na jedné straně nepochybná a momentální (ve smyslu bezrozměrnosti časového okamžiku, v němž se klade „že“ myslím), na druhé straně se týká aktu, který se odehrává v časové extenzi. Ono „já“, které myslí v tomto aktu myšlení, je ještě prožívajícím „já“ v průběhovém existenciálním čase, které nemůže říci nic jiného než „*myslím*“. Po procesu substancializace tohoto aktu, která představuje sekundární operaci, už nelze mluvit o *vlastní* zkušenosti průběhového myšlení, ale je nutno hovořit o kladení nějakého *obecného jednoho já*, *univerzální* věci, která „*myslí*“ a jejíž bytí je tímto myšlením v evidenci myšleno. Tato operace se provádí, jak jsme již naznačili, skrze převod časové průběhovosti aktu myšlení na svůj počátek ve formě bezrozměrného bodu kontemplanace a skrze transformaci osobní zkušenosti na obecnou substanciální danost. Původní já myslím, které se vyznačovalo trváním a vlastním zakoušením, je po limitním přechodu v dimenzi času komprimováno na časově bezrozměrný moment kladení obecného subjektu. Tento přechod je učiněn na základě přesvědčení, že akt myšlení je skutečný, je-li evidentní, přičemž evidence znamená danost

v plnosti a v přítomnosti *aktuálního* okamžiku. V něm se zároveň prožívaná zkušenost stává obecnou daností. To, co je aktuální, se neodehrává, nýbrž je to kladeno v celosti, v bezrozměrné přítomnosti a v obecné platnosti. Bytí, které je touto cestou konstatováno, nemá trvání. Je dáno v bezprostřednosti jakožto plná aktuální skutečnost, *energeia*, a nikoli jako možnost či potence, *dynamis*. Bytí je tím, čím je, tak, jak je v bezprostředním momentu kladeno v myšlení.

Bytí této myslící entity, které má podobu aktuálního a cele završeného myšlení, v sobě ovšem nezahrnuje vlastní příčinu, ani sílu pro svou následnou existenci. Jinak řečeno, bytí myslící entity není svou vlastní *schopností* (*dynamis*) být. Aktuální bytí jednoduše je, neděje se. Bytí *res cogitans* znamená, že já je jedno, jediné, úplné a evidentní, jasně oddělené od jiných jsoucen a numericky identické samo se sebou, které ovšem nedisponuje silou existovat v jakémkoli jiném bezrozměrném okamžiku mimo onen právě aktuální. Smysl diference mezi myšlením a bytím je v Descartově koncepci nulový; čas jako obecný rozdíl mezi myšlením a bytím má tedy formu bezrozměrné bezprostřednosti a identita dané entity je jejím konkrétním substanciálním a numerickým určením.

Časovost bytí a myšlení má tudíž formu diskrétního opakování jednoho a téhož myšleného bytí v jeho sebetotožnosti v různých bezrozměrných momentech umístěných vedle sebe v lineární následnosti, nekonečné blízkosti, avšak vždy v naprosté rozlišitelnosti. Tato řada bezprostředností nikdy nepřestane mít diskrétní bodovou strukturu, ať jsou si body jakkoli blízko. Přejít od bodu k bodu je tak třeba zajistit silou *vnější* vůči kladenému bytí. Touto cestou je posléze umožněno alespoň sekundárně modelovat průběžnost bytí ve smyslu trvání.

Aby bezprostředně kladená věc „trvala“ v následnosti bezrozměrných momentů, je tedy třeba zdroje, který ji z jednoho momentu do druhého přesune. Jak píše Descartes:

„Celou dobu svého života mohu totiž rozdělit na nespočetné úseky a každý z nich je zcela nezávislý na všech ostat-

ních. Z toho, že jsem v předcházejícím okamžiku existoval, nijak tedy neplyne, že bych nyní musel existovat, ledaže by mě nějaká příčina jaksi znovu stvořila pro tento okamžik, tj. zachovala. Pro toho totiž, kdo napne mysl, aby pochopil podstatu trvání, je jasné, že je třeba téže síly a činnosti k tomu, aby se jakákoliv věc uchovala v jednotlivých okamžicích svého trvání, jaké by bylo třeba k jejímu znovustvoření, kdyby ještě neexistovala. ... A tak se musím sebe sama otázat, zda mám sílu, pomocí níž mohu způsobit, abych já, který nyní jsem, byl také za chvíli. ... ale nepozoruji žádnou takovou sílu, a právě proto poznávám co nejjasněji, že závisím na nějaké bytosti ode mne odlišné.¹⁴

Aby myslící věc zůstala jednotnou a identickou sama se sebou a aby zároveň existovala v čase trvání, potřebuje tedy vnější zdroj, něco jiného, než je ona sama, co by jí sloužilo za zdroj dynamismu a síly pro její časovou existenci. Totéž platí o všem, co lze podle Descarta považovat za jsoucí:

„Jsou-li ve světě nějaká těla nebo nějakí duchové nebo jiné bytosti ne zcela dokonalé, musí jejich jsoucnost záviset na jeho [božské] síle, takže nemohou bez něho existovat ani na okamžik.“¹⁵

Vnitřně identická a uzavřená jednota oddělená striktně od toho, čím není, má tedy nakonec potřebu vztáhnout se k vnější příčině, která jí poskytne sílu pro dynamickou existenci. Jak již minulá citace napovídá, touto příčinou, která uchovává substancí ve všech bezprostředních aktualitách a permanentně ji opakuje, je božská síla. Tuto příčinu nalezne Descartes díky prohloubené analýze rozumového myšlení. Jak jsme již viděli, základem struktury racionálního myšlení je trojitost: myslící já⁴

¹⁴ Descartes, R., *Úvahy o první filosofii*, c. d, s. 72n.

¹⁵ Descartes, R., *Rozprava o metodě*, c. d., s. 28.

– myslí – myšlené, neboli substanciální myslící subjekt – myslí – myšlený objekt. Rozum má tedy nutně intencionální strukturu, přičemž na straně myšlených objektů, které jsou myšleny myslícím subjektem, se nacházejí ideje, formy substance. Tyto ideje, *cogitata*, jsou objektivními póly každé aktivity myšlení. Mohou být evidentní nebo vágní a podle toho mají různou pravdivost. Nejzřetelnější ideje disponují nejvyšší mírou objektivní reality, a tudíž pravdivosti. Tento typ idejí je nahlížen myslícím subjektem v evidenci, což znamená, že se dávají ve své plnosti a neodkazují (se) na další myšlená jsoucna (například vnější objekty); je to sféra jasných a nepochybných substancí. Naopak ideje, které reprezentují pouze ‚mody či akcidence‘, vykazují nejméně objektivní reality.

Struktura myšlení je podle Descarta taková, že v momentě, kdy ‚já‘ myslí, myslí již okamžitě dvě základní evidentní a jasné ideje. Je to idea Boha a idea ‚já‘. Tyto dvě ideje se rodí v tentýž okamžik, kdy je stvořena myslící věc; jsou myslící věci *vrozené*. Zároveň s tím představují tyto ideje dva konstitutivní prvky myšlení a bytí, které *nejdou dokazatelné* jakožto ideje, neboť mohou být pouze *bezprostředně dány*. V podobě ideje Boha se představuje ontologický garant všeho jsoucího a idea ‚já‘ je základem tautologické identity myslící substance.

Z charakteru ideje Boha vyplývá, že jedině božská substance mohla v momentě zrození lidského ducha vložit do této myslící věci obě základní ideje. Bůh tedy vkládá do člověka ideje, které člověku zjevují jeho podstatu, tj. podmínky jeho možnosti. Vedle toho je však Bůh zároveň onou tvůrčí a uchovávací příčinou, která uděluje myslící věci bytí. Božská substance totiž zůstává neustále *toutéž* silou, která nejprve člověka a jiná jsoucna stvoří a potom je opakovaně znovuvytváří v průběhu celé jejich existence. Bytí myslící věci je božským principem stále znovu aktualizováno v bodové následnosti jednotlivých okamžiků. ‚Já‘ se tak stává svébytnou substancí; zároveň však platí, že bytí této substance a myšlení tohoto bytí nejsou nezávislé na žádné další substancí, nýbrž že závisejí na ontologickém a epistemologickém garantu v podobě božské síly.

Myšlením bezprostředně daného já, které je umožněno božským principem, se zakládá realita opakujícího se sebevztahu, identity já a já. Tato identita je zároveň výrazem sebe-nalezení a sebezpotvrzení vůle, která se vztáhla sama na sebe a dosáhla svého počátku – vůle k vůli. Přechod od tvrzení „myslím“ k myslící věci je přitom Descartem prohlášen za bezprostřední, což s sebou nese ten důsledek, že rovněž věta „já myslím sebe jako *res cogitans*“ vyjadřuje bezprostřední kladení. Jinými slovy platí, že mezi já, které myslí, a já, které je myšleno, neexistuje vnitřní diference. Vůle vztažená na sebe sama našla samu sebe (svůj počátek) ve formě sebetotožného kladení. „Já myslí já“ znamená právě bytí myslícího já. Diference, která je zdrojem dynamismu tohoto já, spočívá v jeho vnějším vztahu k božské příčině, která umožňuje, aby samotné já bylo identické, sjednocené a uzavřené. Díky tomuto vztahu k vlastnímu principu je svébytné já neustále obnovováno jako sebetotožné. *Toto* sebetotožné já lze označit jako subjekt.

Rozštěpené a znovu sjednocené lidské bytí

Descartes nicméně netvrdí, a to ani ve svých metafyzických spisech, natož ve spisech o povaze emocí, že subjekt (*res cogitans*, myslící já) je jiným označením pro to, čemu běžně říkáme „člověk“. Myslíci já je základním pojmem a zároveň středobodem univerzální vědy. Člověk, o kterém se běžně vyjadřujeme, není naproti tomu výlučně neosobním, čistě aktuálním a ve vědomí nahlízejícím já, tedy centrálním pojmem vědy. Člověk je také tou bytostí, která jedná, prožívá, emocionálně pociťuje, tělesně zakouší, vnímá a je vnímána. Jakmile Descartes tematizuje člověka v těchto ohledech, připouští, že člověk může být pohnut pocity, prožívá své tělo jako své *vlastní* tělo a má zároveň zkušenost myšlení, vnímání, rozhodování, tedy zkušenost *své vlastní* mysli. Tělo, které člověk vlastní a ke kterému cítí

svou příslušnost, není libovolným tělesem. Stejně tak myšlenky a pocity, které člověk prožívá, jsou jeho vlastními myšlenkami a pocity. Toto žité tělo, prožívané emoce a myšlenky navíc nejsou člověkem plně řízeny a kontrolovány. V šesté meditaci svých *Úvah o první filosofii* Descartes konstatuje, že člověk není pouze myslící věcí, ale rovněž tělesnou a pociťující bytostí. Prožívající a jednající člověk je přitom podle Descarta bytostí, která je složena z duše a těla:

„...tělo, které jsem jakýmsi zvláštním právem nazýval svým, patří ke mně více než co jiného, neboť jsem se nikdy nemohl od něho odloučit jako od ostatních věcí.“¹⁶

„Mám snad (nebo spíše, jak později řeknu, jistě) tělo, jež je se mnou velmi úzce spojeno.“¹⁷

„...[se svým tělem] jsem co nejvíce spojen a jaksi smíšen, takže s ním tvořím pevnou jednotu.“¹⁸

Toto spojení duše a těla není v žádném smyslu triviální. Nelze si ho představovat jako hierarchickou vazbu nebo jako prostou juxtapozici. Teprve toto úzké propojení duše a těla určuje, jak píše Descartes, charakter „skutečného člověka“.

„...nestačí, aby [duše] byla vložena do lidského těla jako je postaven kormidelník do své lodi, nemá-li jen snad pohybovat jeho údy, nýbrž že je potřebí, aby byla k němu připojena a s ním sloučena úže, má-li mít kromě toho pocity a žádosti, podobné našim, a tak tvořit skutečného člověka.“¹⁹

Ve svých metafyzických úvahách se však Descartes nesoustředí primárně na tematizaci skutečného člověka, ale na otázku vztahu duše a těla z perspektivy založení univerzální vědy,

¹⁶ Descartes, R., *Úvahy o první filosofii*, c. d., s. 104.

¹⁷ Tamt., s. 106.

¹⁸ Tamt., s. 109.

¹⁹ Descartes, R., *Rozprava o metodě*, c. d., s. 42.

racionální metody myšlení ve smyslu roz-poznávání omylu a pravdy. Jakmile v tomto kontextu Descartes připustí, že člověk je složen z duše a těla, které jsou oddělenými substancíálními komponentami lidské bytosti, naruší se tím prostá jednota a nedělitelnost lidské podstaty. Jaké je tedy potom bytí člověka? Aby bylo možno na tuto otázku odpovědět v rámci metafyzického rozvrhu, bylo by potřeba nalézt jistou „třetí substancí“ složenou ze zmíněných dvou substancí, která by však přesto vykazovala elementární, nedělitelný a jednotný charakter. Descartes ve svých metafyzických zkoumáních tuto třetí substancí, která by nerozdělitelně spojila a sjednotila duši a tělo, nenachází a místo toho se vrací k myšlence subjektu jakožto základu vědy. Během odvozování *mathesis universalis* není ani otázka povahy skutečného člověka ve středu jeho zájmu, takže by se dalo říci, že Descartes třetí substancí pro účely vědy nijak usilovně nehledá.

Pátráním po způsobu, jakým je v lidské bytosti spojena substance těla a duše, se Descartes zabývá naopak velmi důkladně ve svém díle *Vášně duše*²⁰ a částečně také v *Dopisech Alžbětě Falcké*.²¹ Na těchto spisech je přitom nanejvýš důležité, že ani v nich nejde o nalezení jednoty člověka ve formě nějaké třetí substance, nesložené, elementární a jednotné věci, která by jako jediná mohla být odpovědí na problém kladený v rámci metafyzického tázání. Descartes však odhaluje jiný způsob spojení duše a těla, jenž má formu *funkční vazby* a vzájemného ovlivňování *dvou zřetelně odlišených substancí*. Otázka, která tedy v rámci těchto spisů vyvstává, se týká (ontologického) statusu daného funkčního propojení duše a těla za paralelního uchování ideje dualismu těchto dvou substancí. S vědomím tohoto východiska se nyní pokusme ve stručnosti shrnout hlavní momenty argumentační linie *Vášní duše* a myšlenky z *Dopisů Alžbětě Falcké*.

²⁰ Descartes, R., *Vášně duše*, c. d.

²¹ Descartes, R., *Dopisy Alžbětě Falcké*, Petrov, Brno 1997.

Tvrzení o jednotě duše a těla opírá Descartes primárně o autoritu zkušenosti.

„... spojení, jaké každý zažívá v sobě bez filosofování, totiž že je jednou osobou, která má dohromady jedno tělo a jedno myšlení ...“²²

Nebo, jak komentuje F. Alquié:

„Abychom dokázali pochopit spojení ducha a těla, musíme je prožít. Nic nemůže nahradit život, nic jiného než život sám nás nemůže o životě poučit.“²³

Jak uvidíme níže, zkušenost je přitom takovým *modem myšlení*, jenž je nezrušitelně spojen s tělem, a to v tom smyslu, že předměty zkušenosti (zakoušené myšlenky) mají příčinu nikoli v duši, nýbrž v těle. Descartes rozlišuje dva druhy myšlenek – činnosti a afekty.²⁴

Zkušenost se přitom netýká činností duše, jinými slovy úmyslů, neboť zakoušené myšlenky nemají původce i příjemce v duši samotné. Zkušenost je takovým myšlením, které se týká i myšlenek-afektů, jež se sice nacházejí v duši, ale duše je „*nedělá tím, čím jsou*“.²⁵ Jejich původcem je tělo; duše je pouze příjemcem. Proto je pro myšlení ve formě zkušenosti tělesná substance zásadní a ten, kdo něco zažívá, nemůže být prostým subjektem (sebeafikujícím rozumným já, tím, jehož bytostná charakteristika je dána jako *činnost* duše). Ten, kdo něco zažívá, jsme „*my*“, „*skuteční lidé*“. Vzniká tedy opět otázka, koho Descartes označuje pojmem „*my*“ či „*skutečný člověk*“. Zatím je jasné pouze to, že tuto bytost je nezbytné myslet ze spojení duše

²² Descartes, R., *Dopisy Alžbětě Falcké*, c. d., s. 29.

²³ Alquié, F., *Descartes: Œuvres Philosophiques*, sv. III, Bordas Classiques Garnier, Paris 1989, s. 45, pozn. 1. Citujeme dle editora a překladatele *Dopisů Alžbětě Falcké* Petra Horáka.

²⁴ Descartes, R., *Vášeň duše*, c. d., s. 43.

²⁵ Tamt., s. 44.

a těla. Protože se však Descartes pokouší tuto jednotu *chápat*, tedy poznat či pochopit, musí k otázce povahy skutečného člověka přistoupit nikoli z perspektivy bezprostřední zkušenosti o tomto spojení, nýbrž znovu z předpokladu metafyzického, kterým je dualismus duše a těla a za použití nástrojů duše.

„Vaše Výsost si ještě dobře uvědomuje důvody, které prokazují rozdíl duše a těla.“²⁶

Otázka tedy zní: Jak může myslící subjekt myslet spojení dvou oddělených substancí – duše a těla, které skutečný člověk zakouší jakožto sloučené? Zkušenost se zde stává autoritou pro výkon rozumu, jakýmsi počátkem, který však sám stojí mimo filosofování. To, „co se musí jedině prožít“, je nyní třeba nějak pochopit rozumem.

Pro východisko Descartovy úvahy ve *Vášních duše*, tedy pro ideu dualismu duše a těla neurčitým způsobem sloučených ve zkušenosti, je přitom důležité, že tělo a duše nejsou považovány pouze za oddělené substance, ale zároveň za substance svébytné. Jedna substance zde není principem druhé, nýbrž existují ve vzájemném působení.

„... ti, kdož nefilosofují, ... nepochybují o tom, že duše uvádí do pohybu tělo a tělo působí na duši.“²⁷

Podle dosud zmíněných Descartových spisů je substance něčím, co je dáno jako aktuální skutečnost, tedy něco, co se dává jako bezprostřední danost a vyplněnost, *energeia*. V tomto smyslu se objevuje v prvních člancích spisu *Vášně duše* možnost chápat také *tělo jako subjekt* (viz citát níže). To nové, co Descartes díky zkušenosti zaznamenává mezi substancí těla a substancí duše, je jejich vzájemná působnost. Zdá se tedy, že to, co odhaluje zkušenost a co není zatím odhaleno filosofová-

²⁶ Descartes, R., *Dopisy Alžbětě Falcké*, c. d., s. 29.

²⁷ Tamt., s. 28.

ním, je fakt, že mezi dvěma subjekty ve stavu plné *energeia* může působit síla, hnutí, *dynamis*. Tato *dynamis* se ukazuje ve dvou aspektech – z hlediska toho subjektu, který působí, je to síla působení (*action*), z hlediska subjektu, který sílu přijímá, se jedná o sílu afektu (*passion*). Jednota vznikající vzájemnou působností daných subjektů spočívá v tom, že ačkoliv se působení a afekt jeví běžnému pozorovateli jako dvě síly, jsou „ve skutečnosti“ (ontologicky) silou jedinou, jedním hnutím.

„... vše, co se děje, ... bývá obvykle filosofovy nazýváno afektem vzhledem k subjektu, jemuž se to děje, a působením vzhledem k tomu, jenž působí, že se to děje. Z toho plyne, že ačkoliv jsou původce a příjemce často značně odlišní, přesto je afekt i působení vždy jednou a toutéž věcí, která má tato dvě jména vzhledem ke dvěma různým subjektům, k nimž ji můžeme vztahovat. ... nezaznamenáváme žádný subjekt, který by na naši duši působil bezprostředněji než tělo, s nímž je spojena; musíme proto uznat, že co je v duši afektem, je v těle působením.“²⁸

Z tohoto citátu je tedy patrné, že tělo a duše mohou být považovány za dva odlišné subjekty, a přesto být spojeny na základě jednotící síly, která se sama jeví ve dvou rozlišných aspektech – v působení a afektu. Tuto Descartovu myšlenku nalezneme již v jiné formě u Aristotela, který ve své *Metafyzice* ukazuje, že síla působit (*dynamis tou poiein*) a síla snášet (*dynamis tou paschein*), které jsou onticky vzájemně rozlišitelné a lze je považovat za dvě síly vázané ke dvěma předmětům, představují na ontologické rovině sílu jedinou.²⁹ Odhalení této jednoty skrze jednu ontologickou sílu, která se na ontické rovině jeví jako síly dvě, je pro Descarta zásadním východiskem pro vysvětlení funkční jednoty a vzájemné dynamické vazby mezi duší a tělem. Tělo a duše tedy

²⁸ Descartes, R., *Vášně duše*, c. d., s. 31–32.

²⁹ Aristotelés, *Metafyzika* Θ 1, 1046 a.

nebudou představeny jako jediná substance, ale docílí se toho, že bude nalezen způsob jejich vzájemného *funkčního* spojení. Touto cestou však Descartes odhaluje zásadní věc, která zároveň koncepci *Vášní duše* vysunuje z rámce metafyzického myšlení. Toto odhalení se týká možnosti hovořit o *skutečnosti* či *bytí nějaké síly*. Jediná síla, o které Descartes v metafyzických spisech hovořil, byla síla božská, která však byla projevem naprosto aktuální a nejvíce reálné skutečnosti (*energeia*) božské substance. Ve *Vášních duše* se, zdá se, ukazuje možnost ontologie, která by nebyla omezena na věci s charakterem aktuální a pevné, sebedané substance, nýbrž která by se týkala i působících mohutností.

Projevy společné síly působící mezi tělem a duší, jsou u obou subjektů (duše a těla) principiálně odlišné. Zatímco na úrovni těla se tato síla projevuje formou mechanického přesunu miniaturních materiálních částic krve (které Descartes nazývá hybní duchové), na straně duše se síla projevuje v podobě hnutí myšlenek (afektů). Zatímco v duši se nacházejí výhradně myšlenky, tělo zásadně nemyslí.

*„... vůbec nepřipouštíme, že by tělo jakkoli myslelo, právem se domníváme, že všechny druhy myšlení, které v nás jsou, náležejí duši.“*³⁰

Místem, v němž se tělo a duše sice neprolínají, ale v němž se mechanický děj hmotných částic *transformuje* na hnutí myšlenek a naopak, je podle Descarta šišinka mozková. Šišinka mozková je místem, v němž se „bezdotykově“ ovlivňují tělo a duše. Z jedné strany přicházejí do šišinky vzruchy hmotných částic krve a hybných duchů a na druhé straně jsou těmito materiálními pohyby vyvolány pohyby myšlenek. Tento děj funguje i naopak – z duše vycházejí myšlenky (úmysly), které ovlivňují vznik materiálních vzruchů způsobujících nakonec pohyb svalů či jiných tělesných změn. Vztah mezi působením a efektem se

³⁰ Descartes, R., *Vášně duše*, c. d., s. 33.

však může odehrát také pouze ve sféře duše (pak jde o úmyslné myšlenky, produkty svobodné vůle, která je hlavní činností duše), nebo ve sféře těla (pak jde o pohyby typu animálních reflexů lidského těla-stroje, které člověka spojují se zvířetem; jsou to činnosti bez vůle, bez účasti duše):

„... činnosti [duše] jsou jejími úmysly, neboť ... pocházejí přímo z naší duše a ... závisejí pouze na ní.“³¹

„...pohyby, které činíme, aniž by k tomu přispěla naše vůle (...když provádíme všechny činnosti, které máme společně se zvířaty), závisejí pouze na stavbě našich údů a na proudu duchů vybuzených teplotou srdce a mířících přirozeně do mozku, do nervů a do svalů, stejně jako pohyb hodin vzniká z pouhé síly pružiny a ustrojení koleček.“³²

Obecně lze tedy říci, že Descartes objevuje jakousi protkanost aktuální skutečnosti (*energeia*) silou (potencí), lépe řečeno silovým polem, které jednotlivé komponenty reálného spojuje. Tato síla je vysvětlována pomocí kauzálního vzorce příčiny a následku (působení a afekt). Pro úvahy o spojení duše a těla je ze všech způsobů působení sil nejdůležitější ten, díky kterému se do duše dostávají myšlenky, které v duši nemají počátek. Těmto myšlenkám říká Descartes, jak už jsme zmínili, jednoduše afekty nebo vášně. Afekty duše jsou vyvolány smyslovým vnímáním a obecněji veškerými tělesnými vzruchy. Tyto afekty nikdy duše neovládne v plné míře, neboť se nikdy nezmocní jejich příčin. Afekty mohou do jisté míry ovlivňovat i vůli a způsobovat, že myšlení se mýlí a nabývá falešných představ. Zároveň jsou však afekty zdroji důležitých hnutí mysli, například právě *zkušenosti*, a proto je třeba naučit se s nimi co nejefektivněji pracovat. Jediným nástrojem, který má duše k dispozici, je rozumové pochopení těchto afektů a jejich příčin, díky kterému lze alespoň v maximální možné míře opanovat vášně, kterých

³¹ Descartes, R., *Vášně duše*, c. d., s. 43–44.

³² Tamt., s. 43.

se není možno zcela zmocnit. Duševní *síla* člověka se pozná podle schopnosti odolávat vlivům afektů.

„...ti, v nichž může vůle přirozeným způsobem porazit afekty a zastavit tělesné pohyby, jež je doprovázejí, mají bezpochyby nejsilnější duše.“³³

Duše je tedy především vybavena *silou* svobodné vůle, která je, jak už jsme výše zmínili, její *„jedinou či přinejmenším hlavní činností“*.³⁴ Vůle má sebe samu v rukou, neboť se týká věcí *„závisejících zcela na nás“*,³⁵ které může, omezí-li sebe samu, pořádat podle pravidel rozumu. Vedle toho se však vůle zároveň setkává i s myšlenkami produkovanými pod vlivem afektů, jež mají svůj původ ve sféře těla. I tyto myšlenky však vůle může opanovat, pokud sebe samu omezí, pokud bude usilovat o soulad s rozumem a pokud bude nahrazovat své omyly pravdou. Schopnost opanovat afekty a nahradit omyly z nich vzniklé je přitom založena na *poznání*, a to konkrétně na poznání dobra a zla, které však Descartes žádným jasným způsobem nedefinuje.

„...to, co zde nazývám vlastními zbraněmi vůle, jsou pevné a rozhodné úsudky týkající se poznání dobra a zla, podle nichž se vůle odhodlala řídit jednání svého života.“³⁶

Důležitý důsledek této teorie se však objevuje v Descartově poznámce v závěru spisu, kdy autor podotýká, že tělo nelze považovat tak zcela za stejně hodnotnou substancí pro konstituci lidské bytosti, jakou je substance duše. Descartes píše: „... *tělo je podružnější částí nás samých* ...“³⁷

³³ Tamt., s. 65.

³⁴ Tamt., s. 41.

³⁵ Tamt., s. 128.

³⁶ Tamt., s. 65.

³⁷ Tamt., s. 124.

Ačkoliv se tedy duše nemůže těla zmocnit, může nad ním nabývat silné převahy skrze rozumové poznání toho, co závisí „zcela na nás“, skrze rozumové opanování toho, co do naší duše přichází z těla a mimochodem také skrze přijetí faktu božské prozřetelnosti, která předurčuje zbytek událostí našeho života. Skrze toto rozumové poznání dobra a zla maximalizuje člověk vlastní moudrost a blaženost.

Z výše řečeného je tedy již postupně zřejmé, že ve spise *Vášně duše* Descartes nenabízí odpověď na svou filosofickou (metafyzickou) otázku po jednotné, nesložené podstatě (jediné substanci) lidské bytosti. Zkušenost, která nás o jednotě duše a těla spravuje, se zde ukazuje jako takový modus myšlení, který nelze plně rozumově uchopit a zmocnit se ho. Zkušenost je možno rozumem pouze maximálně opanovat. Jednání člověka v životě se tak bude neustále vymykat první metafyzické maximě, kterou je zřetelné, nepochybné a pevné poznání o plně aktuálních substancích. Jednání, žité tělo a zkušenost se opírají o síly (*dynameis*), a nikoli o skutečnost (*energeia*), a proto budou navždy stát mimo sféru poznání pravdy. Zkušenost je sama takovým modem myšlení, kterým není možno myslet bytí jako evidenci, plnost a aktualitu, a tudíž se nemůže stát východiskem filosofického poznání pravdy. Konflikt mezi nutností věřit a vůlí vědět je tedy vyřešen pouze tím způsobem, že se Descartes omezí na víru ve vůli vědět a ponechá poněkud stranou nutnost věřit ve zkušenost.

To, co však Descartes naopak odhaluje, je možnost rozvinutí ontologie sil, která zásadním způsobem překračuje ontologii vyplývající z metafyzického rámce pravdivého a evidentního poznání. Koncepce předvedená ve *Vášnách duše* tedy vykračuje za metafyziku a řešení problému spojení duše a těla nachází ve formě nikoli substanciální entity, ale procesuální skutečnosti jednotné působící mohutnosti. Spojení duše a těla se ukazuje jako dějové a jeho skutečností je skutečnost uskutečňující se síly. Touto cestou Descartes nereviduje vlastní metafyziku, ale vykračuje mimo její rámec. Myšlení ontologie sil totiž nutně musí rezignovat na poznání pravdy ve formě zřetelné a aktuál-

ní evidence o jednotné substanciální věci, jak to požaduje metafyzický rozvrh.

Vrátíme-li se tedy k metafyzickým spisům René Descarta, musíme konstatovat, že otázka jednoty duše a těla není v žádném z Descartových spisů vyřešena formou nalezení nějaké třetí substance. V *Úvahách o první filosofii* jsou obě substance jasně odděleny a zárukou jejich neurčité vzájemné souvislosti je pouze substance božská. Pro účely univerzální vědy (a tedy pro účely metafyzického myšlení) však Descartes musí vycházet nejen z tohoto substanciálního oddělení *res extensa* a *res cogitans*, ale zároveň z určité epistemologické závislosti *res extensa* na *res cogitans*, aby nemusel řešit problém složenosti lidské bytosti. Jak k tomuto závěru Descartes dospívá a jaký je tedy argument metafyzických spisů týkající se vztahu mezi duší a tělem?

Z *perspektivy univerzálního racionálního myšlení* není tělo ani primární, ani dokonalou substancí (tedy ani ne „subjektem“, jak se píše v článku 2 *Vášní duše*).³⁸ Tělo je rozlehlou věcí, která sama nemyslí, nýbrž je pouze myšlena. Jako taková nemá tělesná substance nic společného s podstatou lidského *subjektu*. *Idea* těla, jeho bytí, může být uchopena pouze substancí *jiného druhu* než je tělo samo, může být myšleno myslící věcí, která jediná má přístup k myšlení, a tudíž i k bytí. Z tohoto důvodu je tělo od myslící věci bytostně odděleno a nemá vliv na určení podstaty subjektu. Zároveň je však na myslící věci epistemologické závislé, a to v tom smyslu, že je nahlédnutelné jako tělo právě jen myslící věcí.

„Ale jednak mám jasnou a zřetelnou ideu sám o sobě, pokud jsem toliko myslící věc, nezaujímající prostor, jednak mám zase zřetelnou ideu o těle, pokud je věc zaujímající prostor a nemyslí, a proto je jisto, že se liším opravdu od svého těla a že mohu bez něho existovat.“³⁹

³⁸ Descartes, R., *Vášně duše*, c. d., s. 32.

³⁹ Descartes, R., *Úvahy o první filosofii*, c. d., s. 106.

Tělo je tedy tělem tím způsobem, že ho myšlení myslí. Přitom platí, že ačkoliv mají některé mody myšlení, například smyslové vnímání nebo představování, svou příčinu v těle, stávají se *vsutku* smyslovým vnímáním či představováním nikoli na základě jejich souvislosti s tělem, ale na základě toho, že se jejich účinek objevuje v duši. Všechny aspekty myšlení, které mají vztah k tělu (neboť operují s myšlenkami, které mají svou příčinu v těle) však nejsou druhem poznání, které podle Descarta definují podstatu „mé bytosti“ (viz níže), tj. bytosti, která se myslí, která působí sama na sebe, která je místem působení a zároveň afektu vlastní duše. Tělo je odhaleno ve své bytostné podstatě pouze tím způsobem, že rozum nahlíží jeho ideu. Jiné mody myšlení, které mají souvislost s tělem, jsou nepodstatné pro bytí člověka.

„... pozoruji, že schopnost představovat si, která je ve mně, podle toho, jak se liší od schopnosti chápat, nepatří nutně k esenci mé bytosti, tj. k podstatě mého ducha, neboť i kdybych ji neměl, přesto bych zcela jistě zůstal týž, jaký jsem nyní. Z toho, jak se mi zdá, vyplývá, že tato schopnost závisí na něčem ode mne odlišném.“⁴⁰

Jedině rozum a svobodná vůle mají tedy výlučnou schopnost nazírat smyslové vjemy *jako* myšlenky, myslet ideje v jejich evidenci, a tím odhalovat ontologickou pravdu. Rozumové myšlení, podstata lidské bytosti, tedy zakládá člověka jako výhradně myslící věc, nikoli jako tělo a duši.

„Proto právě z toho, že jsem si vědom své existence a že zatím pozoruji, že docela nic jiného nepatří k mé přirozenosti nebo k mé podstatě kromě toho jediného, že jsem myslící věc, správně soudím, že má podstata záleží v tom jediném, že jsem myslící věc.“⁴¹

⁴⁰ Descartes, R., *Úvahy o první filosofii*, c. d., s. 101.

⁴¹ Tamt., s. 106.

Dalším argumentem proti spoluúčasti tělesné substance na bytostném určení člověka je dělitelnost těla. Vzhledem k tomu, že základ racionálního myšlení a jemu příslušné ontologie musí mít povahu jednoduchého nesloženého prvku, nemůže být tělo tohoto založení účastno.

„Především tu pozoruji veliký rozdíl mezi duchem a tělem v tom, že tělo je podle své přirozenosti dělitelné, duch však je úplně nedělitelný. Když totiž pozoruji ducha neboli sám sebe, pokud jsem jen myslící věc, nemohu na sobě rozeznat části, ale chápu, že jsem věc zcela jednotná a celistvá. Dále, ačkoli je snad celý duch sjednocen s celým tělem, přece po odnětí nohy nebo paže nebo kterékoliv jiné části těla pozoruji, že duchu tím nebylo nic vzato.“⁴²

Tělo lze tedy dělit, zvětšovat, zmenšovat, aniž by se tím měnila jednota či forma duše. Podstata člověka nespočívá v jeho těle, nýbrž v myslící věci. Tělo je pouze částí přidanou k duši, není pro bytí člověka podstatné a člověk může v krajním případě zůstat sám sebou, přestože své tělo ztratí. Jednota ani stejnost člověka nejsou založeny v jednotě a stejnosti těla, ale v jednotě duše, k níž se sekundárně váže konkrétní tělesná materie. Fakt, že lidské tělo během života mění svůj tvar a vzezření a že se v průběhu několika let jeho buněčná skladba kompletně obnoví, vede Descarta k závěru, že člověk je jedním a tímtéž pouze tehdy, disponuje-li toutéž duší. Tato definice člověka pomocí nemateriální duše je také základem lidské nesmrtnosti. Duše je věčná od chvíle, kdy je stvořena, a člověk existuje v důsledku toho rovněž navěky. Člověk je tedy z hlediska problému kladeného v *Úvahách o první filosofii* ve své podstatě duší, tj. identickým sebevztahem, který bezprostředně nazírá (myslí) své bytí. V momentu smrti je zničen pouze vztah mezi tělem a duší. Člověk nadále nežije v těle, ale zůstává stále myslící věcí. Tělo tím ztrácí zdroj svého sjednocování, neboť již není vázáno ke sjednocující duši.

⁴² Tamt., s. 114n.

Člověk ve své tělesné podobě sice existuje, ale protože se jeho tělo permanentně proměňuje, není nikdy celistvé a nedává se v evidenci v žádném aktuálním okamžiku. Tělo má neustále nějaké nenaplněné možnosti, což ovšem jiným slovy znamená, že není v podstatě nikdy zcela skutečné, neboť

*„objektivní bytí ideje nemůže být vytvořeno pouhým potenciálním bytím, jež, správně řečeno, není nic, ale může být vytvořeno jedině bytím aktuálním neboli formálním“.*⁴³

Skutečné věci jsou nutně aktuálně přítomné, jinak nejsou ničím. To platí také pro bytí člověka: jeho skutečnost je dána mírou jeho aktuální přítomnosti, tedy bezprostřednosti a evidence. Skutečnost není dána schopnostmi či možnostmi, ale evidencí a aktualitou, která je nahlížena duší. Člověk je bytostně myslící věcí, je duší, substancí naprosto odlišitelnou od těla. Tělo je méně reálné, je „podružnější“, není „podstatné“ pro určení podstaty lidské bytosti.

V této perspektivě, kdy jde o subjekt univerzální vědy, a nikoli o „skutečného člověka“, je vztah mezi duší, tělem a člověkem poměrně jasný. Descartes dospívá k závěru, že člověk je duše, která má tělo. Podstatou lidské bytosti je tedy myslící substance. Jakožto *res cogitans* je člověk tím, čím je, neboli je ucelený, jednotný a identický sám se sebou. Právě jako takový má navíc tělo, konkrétní *res extensa*. Toto „mít“ přitom znamená „být mocen“, mít schopnost, disponovat možnostmi, které tělo nabízí, ale neidentifikovat se s nimi, neboť jsou základem neaktuality, a tudíž i neskutečnosti. Descartes touto cestou štěpí ve své metafyzice dvojici *dynamis* a *energeia*, uděluje jim zcela rozličnou ontologickou hodnotu a přiřazuje každý člen této dvojice k jiné komponentě lidské bytosti. Člověk je skutečný a aktuální v bezprostředním aktu myšlení (*energeia*) a takto je tím, čím je ve svém bytí. Jeho dynamismus je zajištěn na jedné straně božskou substancí, která je jeho ontologickou příčinou

⁴³ Descartes, R., *Úvahy o první filosofii*, c. d., s. 71.

a která opakovaně vytváří a udržuje subjekt v časové následnosti bezrozměrných okamžiků. Na druhé straně je dynamismus lidské bytosti založen vazbou duše k nedokonalému a proměnlivému tělu, které charakterizuje život skutečného člověka. Spojením duše a těla se proplétá aktuální *energeia* dokonalé substance s neaktuální *dynamis* substance, která disponuje neuskutečněnými, nejistými a nejasnými schopnostmi. Mít tělo tedy znamená disponovat skrytými a nejasnými schopnostmi, z odstupu je řídit jako myšlené, ale nezapojovat se do nich jako do žitých možností. Tělo, stejně jako vnějšek, jsou myšlení přístupné jenom jako myslitelné možnosti, tedy jako myslitelné ideje. *Res cogitans* se vrací z Archimédova bodu zpět k smyslovému světu a ovládá ho jakožto myšlený svět. Vzniká tím jasná ontologická odlišnost mezi myslící věcí a myšlenou věcí, která zároveň zakládá závislost světa na subjektu.

Důsledky pro pojetí osobní identity

Jak jsme již ukázali, Descartes rozvíjí svou ontologii a koncepci myšlení ze specificky interpretovaného principu identity. Na základě této interpretace je rovněž konstruován pojem identity. Ve struktuře tohoto pojmu lze přitom názorně sledovat způsob, jakým se v karteziánské filosofii racionální myšlení váže k ontologii substancí. Smysl tohoto vztahu je ve své obecnosti vyjádřen v pojmu času, který výrazně koresponduje s konkrétním způsobem konstruování pojmu identity.

Pojmovou konfiguraci těchto čtyř prvků (myšlení, bytí, čas, identita) bychom mohli vyjádřit následujícím způsobem: bytí toho, co je, je nahlíženo a rozpoznáváno racionálním myšlením ve své evidenci a bezprostřednosti jakožto jednota a numerická identita, a to v každém bezrozměrném okamžiku časové řady.

V karteziánské koncepci se vyskytují pouze dvě ontologické kategorie, které odpovídají dvěma modalitám myšlení. Buď jistá entita je, jakožto jsoucí je kladena ve své neměnnos-

ti a nahlížena jako idea nepochybným myšlením. Nebo je daná entita zpochybnitelná a v tomto případě vlastně v přísném slova smyslu není. Může totiž vystupovat pouze jako atribut jisté substance, jako nejistá věc, která je závislá na jiné věci, která jí je zdrojem jednoty a formy.

Metafyzické pole tedy vyplňují pouze entity, které jsou jasně definovanými substancemi: jedná se o substance, jejichž bytí a identita spočívají v jejich plné aktualitě. Zásadní problém, jak jsme viděli, řeší Descartes při tematizaci substance těla. Právě tato substance je jednou označena jako svébytný subjekt, existující nutně v plné aktualitě a realitě (na začátku *Vášni duše* Descartes jasně ukazuje, že tělo je svébytná substance, jejímž principem pohybu a formy *není* duše, nýbrž tělo samo),⁴⁴ jindy je však hodnocena jako „méně reálná“, „podružnější“ nekonstitutivní část člověka, jejímž principem jednoty a pohybu je duše (v metafyzických spisech je duše představena přímo jako princip jednoty těla a tuto eventualitu naznačují i poslední části *Vášni duše*). Problém spočívá v tom, že substancí těla v její autonomii nelze v podstatě čistě myslet, neboť zkušenost nám říká, že tělo je příčinou vzniku takových myšlenek, které souvisejí s afekty a které nejsou plně v moci rozumu. Čistě myslet lze tedy pouze *ideu* těla a substance, kterou Descartes nazývá *res extensa* a označuje jí také tělo, je tudíž substancí, na niž poukazuje právě a pouze *idea těla*, nikoli zakoušené tělo. Zakoušené tělo se tedy ukazuje jako svébytná substance z perspektivy jeho neuchopitelnosti rozumem; idea těla poukazuje k substancí, která může figurovat v metafyzické koncepci myslitelných předmětů. Svěbytnost zakoušeného těla-subjektu je tedy evidentně *odlišná* od rozumem v plnosti uchopené substanciality těla-objektu. Jde tedy, zdá se, o dvě substance a dvě těla, přičemž žité tělo a jeho svébytnost jsou v metafyzickém uchopování nemyslitelné. Touto cestou lze již v Descartově díle zcela zřetelně vysledovat přítomnost dvou pojetí těla, která lze zachytit pomocí německých pojmů *Leib* (živé, žité tělo) a *Körper* (těle-

⁴⁴ Descartes, R., *Vášně duše*, c. d., s. 33, čl. 5.

so, neživý předmět). To, co Descartes jasně ukazuje, je fakt, že jedině tělo-*Körper* je možno poznat podle kritérií metafyzické pravdy, kdežto tělo-*Leib* je naopak možno jedině prožít. Další poznatek, který vyplývá z Descartova rozvrhu, se týká toho, že tato „těla“ nejsou pouze dvěma aspekty jedné a téže substance, nýbrž že jsou to dvě substance, dvě rozdílné skutečnosti uchopené dvěma druhy myšlení.

Při (metafyzickém) filosofování, které je pro Descarta rozhodující, uchopuje duch pouze takové substance, které lze myslet jako jasné a zřetelné ideje, jež nemohou být více nebo méně samy sebou, neboť jejich podstata ani identita se nemění. Zároveň jsou tyto substance jasně odlišeny od toho, čím nejsou. Jejich způsob bytí zaručuje bezprostředně jejich numerickou identitu, tj. identitu, která označuje fakt, že to, co je, je *ipso facto* identické samo se sebou. Numerická identita označuje totožnost (*sameness, mêmeté, die Dieselbigkeit*) entity ve smyslu *idem numero*, což logicky vylučuje možnost, aby vícero různých entit sdílelo jednu identitu, nebo aby jedna entita vykazovala více identit tohoto typu, nebo aby daná entita byla neurčitá. Numerická identita označuje kladení něčeho daného v sobě, je to triviální tautologie jednoty a totožnosti entity, která je umístěna mimo časové trvání. Čas, ve kterém tyto entity existují, má podobu následnosti bezrozměrných okamžiků, které jsou nekonečně blízko jeden druhému. V této časovosti může příslušné myšlení entity „kdykoli“ uchopit, čímž se vytváří představa kontinuity. Tato kontinuita není však nic jiného než nerozlišitelná blízkost sousedících diskrétních okamžiků. Identita entity se pak zakládá na srovnávání jejich statických výskytů v jednotlivých bodech časové řady. Vztah k tomu, čím není, je dán numericky, tedy jako ne-stejnost, numerická odlišnost. Skutečnost je pak sumou reálných entit tohoto typu. Dokonce i v případě člověka, který je význačnou entitou v tom smyslu, že se v něm myšlení vztahuje samo na sebe, je identita určena jako formální a negativní (nutná) podmínka bytí myslitelného. Identita lidské bytosti se netýká toho, co určuje specifickou individualitu daného člověka, nýbrž vyjadřuje jeho zcela neosobní charakter.

Jakožto myslící věc je člověk vždy již tím, čím je, a této skutečnosti si je také vědom. Neexistuje nic, čím by se myslící věc ještě měla stát a doposud tím nebyla. Její substance je bezprostřední a nezahrnuje v sobě dimenzi minulosti a budoucnosti jinak, než v opakovaných výskytech téhož v diskrétní časové řadě. Identita není proměnlivá a nevyjadřuje fakt, že se bytost vyvíjí směrem k nějakému otevřenému cíli nebo završení. Identita vyjadřuje, že bytost je. Z toho však plyne, že subjekt neurčuje to, čím podstatně je, není autorem, ani zdrojem sebe sama. Může pouze *nahlédnout, že je tím, čím je.*

Na druhé straně už tato možnost, že lidská bytost může nahlížet své bytí a identitu, je výlučným privilegiem subjektu mezi ostatními jsoucny. Na rozdíl od všech ostatních („nelidských“) jsoucen může člověk nahlédnout ideu sebe sama svými vlastními prostředky, totiž rozumem. Subjekt také chápe, že mu je idea jeho bytí vložena do duše božským zdrojem, jehož ideu může rovněž nahlížet, přestože objektivní realita Boha překračuje objektivní realitu subjektu. Subjekt tedy uchopuje to, co mu uděluje existenci, co je od něj odlišné, objektivně reálnější a disponující silou, která ho uvádí do dynamismu života. Subjekt sám však touto silou nedisponuje, nemá *dynamis* stávat se sebou či něčím jiným. I když tedy nemůže změnit to, čím je, má subjekt schopnost *se znát, myslet se*, dostalo se mu vůle k sebevztahu či sebevtažné vůle. Myslící věc existuje tak, že zná sebe sama i své bytí, přičemž tímto aktem kontemplanace se v určitém význačném smyslu slova stává svým vlastním základem, tím, kdo bezprostředně nahlíží vše podstatné. Subjekt či myslící věc, se tak ukazuje jako středobod racionálního myšlení a takového bytí, které může být myšleno tímto druhem myšlení. Je oním nepřekročitelným bodem, vnitřní hranicí, která se explicitně ukáže, když se rozum vztáhne sám na sebe. Protože je tímto vnitřním počátkem rozumu subjekt, který je definován neosobně a všeobecně, platí toto schéma pro jakoukoli lidskou bytost a věda odvozená z rozumu je univerzálně platná. Archimédův bod této vědy, bezprostřední a nepodmíněná jistota, se nachází v triviálním sebevztahu obecného subjektu. Z tohoto

principu se pak rozvíjí celá architektura nepochybného vědě-
ní. Tento subjekt jakožto průsečík mezi myšlením a bytím je
také charakterizován tautologickou, bezprostřední a numeric-
kou identitou.

Vedle těchto jasných závěrů však Descartes zároveň tvr-
dí, že člověk je bytost složená ze dvou substancí, z duše a těla.
Je tedy člověk subjektem, nebo je složeninou tělesné a dušev-
ní substance? Descartova odpověď není jednoznačná: netvr-
dí totiž, že člověk je prostě subjektem; říká pouze, že člověk
jakožto subjekt zakládá univerzální vědu a člověk *jakožto* ži-
vá a jednající bytost je složen z duše a těla. Velkým přínosem
Descartových textů je tudíž odhalení dvojznačnosti pojmu já, či
lépe řečeno sebevztahu, stejně jako *pojetí lidské tělesnosti* (tělo-
Leib jako svébytná substance, která není uchopitelná rozumem
oproti tělu-*Körper* jako *ideji jiné* substance, která je uchopitel-
ná rozumem) a způsobů, jakým lze tematizovat lidské bytí. Jak
jsme již mohli sledovat výše, Descartes odlišuje já „skutečného
člověka“ od já „subjektu“. Člověk jakožto já univerzální vědy
není tělesný a nemá nic společného se sebevztahující se bytostí,
která existuje ve vlastním pociťujícím těle (o kterém tato bytost
hovoří jako o „svém“) a která je zavalena pochybnostmi o prav-
divosti svého cítění, vnímání i myšlení. Já subjektu je prů-
sečíkem racionálního myšlení a substanciální ontologie, není
však na druhé straně nikým „osobně“. Sebevztahující se bytost,
která účinkuje v různorodých dějích a aktech myšlení, je žitým
já, zakoušející osobou, která ovšem nemůže sloužit jako nepo-
chybný základ univerzální vědy. Já subjektu je bezprostředně
dáno, naopak žitý sebevztah *se děje* v trvání své existence. Na
rozdíl od bezprostředně kladené skutečnosti (*energeia*) a sebe-
totožnosti subjektu, se žitý sebevztah odvíjí skrze *sílu duše*
a v jednání, má *moc* se omezovat, stejně jako má sílu podléhat
popudům. Žitý sebevztah se rozvíjí v dynamice a proměnlivos-
ti, která vyplývá z faktu, že myslící vůle (duše) je ovlivňována
afekty, které nemají příčinu v ní samé – proto se jich nemůže
nikdy zcela zmocnit, nicméně se jich může postupně zmocňo-
vat, maximálně je poznávat a opanovat. Na rozdíl od filosofické

sebeevidence, která zakládá pravdivé poznání a kladenou skutečnost, je žitý sebevztah jednající bytosti něčím, co se může nanejvýš blížít k moudrosti a k blaženosti, aniž by se však mohl vymanit z riskování, pochybnosti a neurčitosti.

I když Descartes nakonec v *Úvahách o první filosofii* opouští alternování mezi těmito dvěma perspektivami ve prospěch svého hlavního záměru, kterým je konstrukce univerzální vědy, význam jeho analýz spočívá mimo jiné v odhalení dvojznačnosti vypovídání o lidském sebevztahu, dvojznačnosti v pojetí tělesné substance a dvojznačnosti v pojímání lidského bytí.

V průběhu Descartova výkladu se zároveň ukazuje, že hranice racionálního myšlení jsou tvořeny jeho vlastními východisky a principy. Tyto principy totiž nevymezují pouze pole víry v povahu skutečnosti, ontologickou oblast, která je definována jako oblast racionálně myslitelného, v níž může rozum operovat, ale zároveň sdělují, že za ně myšlení jít nesmí, má-li zůstat samo sebou. Takové pravidlo však neříká nic o tom, zda za těmito vymezenými oblastmi myslitelného nelze například nalézt roviny „skutečnosti“, které v jistém smyslu jsou, ovšem nikoli jako racionálně myslitelné (skutečnosti sil, například). Z Descartova výkladu nijak neplyne, že ontologická oblast racionálně myslitelného je nutně oblastí *veškeré* skutečnosti, že v ní je přítomno vše, co je. Stejně tak není samozřejmě evidentní, že racionální myšlení je jediným možným způsobem myšlení, které je schopno filosofování a nalézání „pravdy“. Toto myšlení má však tu důležitou vlastnost, že samo své meze „nepoznává“, „nenahlédne“, neboť se na těchto mezích zavínuje do sebe, potvrzuje v nich samo sebe a nepoukazuje tak primárně „mimo“ sebe. Víra zde potvrzuje vědění vyplývající ze sebeomezení vůle a ta potvrzuje původní víru.

Pátrání po třetí substancí dědici René Descarta

Systematickým odvozováním struktury racionálního myšlení a substanciálního bytí odhaluje tedy Descartes principy univerzální vědy (*mathesis universalis*). V rámci rozvíjení základní struktury této vědy přitom vyplouvá explicitně na povrch to, co bylo implicitně přítomno v jejích analýzách od počátku, a sice specifický způsob interpretace principu identity. V této interpretaci již je jasně zanesen způsob, jakým je definována osobní identita lidské bytosti, čas, bytí a myšlení. V momentu, kdy se racionální myšlení, které je součástí této konfigurace, uplatní samo na sebe, dochází k potvrzení jeho legitimacy, a tudíž i k potvrzení legitimacy jeho východiska. Původní víra ve východisko se tak ukazuje jako jasně vědění nezpochybnitelné pravdy. V rámci takto definované konfigurace má myšlení potenciální možnost nekonečného rozvíjení sebe sama, a to proto, že se již nedostane mimo sféru vlastní platnosti. Pokud se totiž myšlení blíží k mezím karteziánské metafyziky z této koncepce samé, nemají meze význam hranic myslitelného, za kterými se rozprostírá oblast, o které toto myšlení nedokáže nic vypovědět, nýbrž jsou to pouze body zavinutí myšlení do sebe samého, body obratu, návratu a sebezpotvrzení. Problém univerzální vědy tak nespočívá v tom, že by byla špatně vybudována a že by ve skutečnosti neposkytovala jisté a pravdivé vědění, ale že způsob její konstrukce může vést k představě o absolutní univerzalitě této vědy. Jakmile se jednou myslící já karteziánského subjektu ocitne uvnitř prostoru univerzální vědy, nevztahuje se k mezím dané koncepce jakožto k potenciálně překročitelným hranicím. Veškeré myšlení je pouze kontinuální a koherentní kumulací poznatků v rámci již definovaného a *jednoduše souvislého* pole.

Kromě toho je nicméně zřejmé, že člověk není výhradně myslící věcí a že má konkrétní zkušenost s oblastmi mimo sféru, které dominuje racionální myšlení uchopující substanciální bytí. Ačkoliv karteziánskou vědu nelze překročit cestou kontinuálního rozvíjení rozumového myšlení k jeho vlastním mezím

a poté dál za ně, neboť takové meze ze strany racionality neexistují, „skutečný člověk“ přesto vnímá, že univerzální věda má jistý horizont. Tento horizont se například ohlašuje ve skutečnosti, že do karteziánské metafyziky nelze dospět „odjinud“ než z ní samé. Pokud se člověk blíží k tomuto myšlení pomocí jiného myšlení, blíží se nekonečně dlouho a bez úspěchu. To je mimo jiné také zkušenost těch koncepcí, které, jak uvidíme později, chtějí dokázat vědu z žité zkušenosti.

Zvláštní charakter této meze, která se z obou stran (vnitřku a vnějšku) jeví jinak, je potvrzen sporem mezi lidskou zkušeností a závěry racionálního myšlení. Tento spor se ukazuje v případě nejasného vztahu mezi pojmem „skutečného člověka“ a pojmem „subjektu“. Problém neslučitelnosti něčeho, co by mělo být slučitelné, vede mnohé Descartovy následovníky a reinterpretety k pokusům nalézt adekvátní definici „skutečného člověka“, která by však byla zároveň zařaditelná do *pojmové konfigurace racionální vědy*. Tyto pokusy o explicitní či implicitní revizi Descartovy metafyziky jsou aktuální až do současnosti.

Problém vztahu skutečného člověka a subjektu, který má úzkou vazbu k otázce osobní identity, lze artikulovat třemi různými způsoby. První artikulací, která je hojně rozšířená v současném filosofickém myšlení, je takzvaný „*mind-body problem*“. Druhou verzí téhož je problém subjekt-objektového rozštěpu a otázka dvojí identity. Třetí variací stejné otázky je otázka metodického rozdílu mezi hlediskem první a třetí osoby. Pokusy o řešení tohoto problému nalézáme v rámci současného analytického myšlení a neurovědy, které se pokoušejí vyjasnit definici lidské substance, aniž by opustily základní myšlenkový rámec racionálního myšlení.

Takzvaný „*mind-body problem*“ se týká ontologického vztahu mezi myslí (eventuálně myšlením či vědomím) a lidským tělem (eventuálně mozkiem či člověkem jakožto živočišným druhem) a jejich hypotetického sjednocení. Tento problém představuje novou artikulaci Descartem nedořešené otázky podstaty „skutečného člověka“, neboť je v něm kladena otázka po způsobu, jakým je „sloučena“ substance duše a substance těla do

jedné lidské podstaty. Řešitelé *mind-body* problému přitom většinou odmítají přijmout ideu prosté juxtapozice těla a mysli, jakož i myšlenku subordinace jedné substance pod druhou.

V problému subjekt-objektového rozštěpu je kladen důraz na otázku distinkce mezi *res cogitans* a *res extensa*. Zatímco *res cogitans* disponuje explicitním sebevztahem skrze myšlení ideje „myslícího já“ a ideje zdroje bytí tohoto „myslícího já“, v případě *res extensa* nelze o takovém vztahu hovořit. Tento rozdíl mezi myslícím a myšleným definuje také rozdíl ontologický. Vzhledem k tomu, že se jedná o dvě různé substance, jsou posléze odlišně určovány i jejich identity. Ideu a identitu *res cogitans* rozpoznává *res cogitans*; ideu a identitu *res extensa* rozpoznává opět *res cogitans*, když nahlíží objekt v jeho bytí. Subjekt tudíž může identifikovat sám sebe, kdežto objekt může být jedině identifikován subjektem. Zásadní problém nastane opět v momentu, kdy dojde na určování identity „skutečného člověka“, který je složeninou *res cogitans* a *res extensa*. Descartovi následovníci hledají nejrůznější kritéria, jak určit společnou identitu bytosti složené ze dvou substancí, která tudíž vykazuje i identitu dvojího druhu. Kritéria mají nejrůznější charakter a nacházejí se na škále, kterou pomyslně vymezují podmínky čistě psychologické (kontinuita vědomí, psychický život, paměť), založené na introspekci, a na druhé straně podmínky čistě organické (kontinuita organického vývoje, genetická informace), založené na rozpoznávání a vnějším pozorování „objektivní“ reality.

V poslední artikulaci téhož problému je zdůrazněn zásadní rozdíl mezi metodou, která popisuje zkušenosti z hlediska první osoby (z žité bezprostřednosti skutečného člověka), a tou, která popisuje ideje z hlediska třetí osoby (z pozice zevšeobecněného subjektu). Jedná se jinak řečeno o rozdíl mezi individuálně prožívanou zkušeností a objektivně poznávanou skutečností. Descartes svou metodou dospívá k definici zevšeobecněného individuálního cogito, tedy k univerzální *res cogitans*, která je schopna posuzovat jakoukoli realitu z hlediska takzvané třetí osoby (zobecněná neosobní individualita), tedy z pozice univerzálního pozorovatele zbaveného individuálních rysů

a zájmů. Poznání, ke kterému univerzální subjekt dospívá, má pak obecnou a objektivní platnost bez ohledu na to, kdo konkrétně poznává. Tento rozvrh však opět není slučitelný s žitou lidskou zkušeností „skutečného člověka“. „Skutečný člověk“ se není schopen definitivně zbavit proměnlivosti svého prožívání skutečnosti, a tudíž není schopen své poznávání „očistit“ od veškerého „zkušenostního“ a afektivního „zatížení“. Jakým způsobem by bylo možno vpravit do racionální metody proměnlivost vztahu ke skutečnosti a podmíněnost něčím, co nemá rozum v moci? Lze vůbec vědeckou analýzu nějak spojit s žitou individuální zkušeností?

Koncepce, které chceme představit na následujících stranách, se pokoušejí tento druh problémů vyřešit, aniž by ovšem opustily rámec karteziánského myšlení a univerzální vědy. Jde tedy o pokus redefinovat pojmovou konfiguraci karteziánské koncepce a neporušit přitom ani její východiska, ani nárok na univerzální platnost jejích závěrů. Tématem se stává otázka třetí substance, která by měla definovat člověka jako psychosomatickou entitu, v níž se skutečnost a možnost pojí dohromady. To, co bude zajisté rozhodující pro úspěch nebo neúspěch daných koncepcí, bude způsob, jakým tyto filosofie vztáhnou zkušenost k rozumu a jak určí povahu samotné zkušenosti pomocí racionálního myšlení.

Jaká jsou tedy nová možná pojetí podstaty lidské bytosti a její identity v rámci univerzální vědy? Podíváme se nejprve, jaké řešení navrhuje francouzský analytický filosof Stéphane Ferret a poté obrátíme svou pozornost k dílu neurovědyce Jean-Pierra Changeuxeho.

Metafyzický rámec Ferretovy filosofie

Stéphane Ferret je jedním z mála evropských filosofů, kteří se otázce osobní identity věnují explicitně z perspektivy analytické filosofie. Touto problematikou se autor zabývá ve svých dílech

*Philosophe et son scalpel. Le problème de l'identité personnelle*⁴⁵ a *Identité*,⁴⁶ v nichž se soustředí především na otázku metafyzické definice pojmu „osoba“ a na nalezení kritéria osobní identity napříč možnými světy a časem. Ferret své studie vymezuje metodickým rámcem a principy karteziánské metafyziky, přičemž svou pozornost zaměřuje na nedostatečnost a dvojznačnost karteziánské odpovědi na otázku povahy lidské bytosti; usiluje o nalezení „třetí substance“, kterou on sám označuje právě pojmem „osoba“. Tento pojem by v sobě měl zahrnout jak tělesný, tak i psychický moment lidské bytosti a překlenout tak ontologickou nesoudržnost těla a duše přítomnou v karteziánské koncepci. Ferret tento paradox shrnuje následovně:

„Pokud se na první pohled zdá jasné, že nejsem nic jiného než mé tělo, neboť je nemožné ve mně označit cokoli, co by nebylo organického původu, je zároveň stejně zřejmé, že jsem něčím víc, než svým tělem, protože toto já, kterým jsem, konstituuje celek, jenž je nezávislý na mé anatomii. ... jaký je vztah mezi mým tělem a mnou? Může v jednom a téže těle koexistovat více osob a může jediná osoba existovat střídavě, či dokonce zároveň, ve vícero tělech?“⁴⁷

Touto artikulací základních otázek vymezuje autor více, než by se mohlo zdát. Určuje totiž, v jakém poli se jeho zkoumání může a má odvíjet. Je zřejmé, že třetí substancí má podle Ferreta smysl hledat mezi „mnou“ a tělem, přičemž toto já provádí evidentně výkon myšlení. V první řadě tedy Ferretovi půjde o určení podstaty entity zvané osoba, která se vyznačuje tělesnými a duševními charakteristikami a o následné stanovení její identity. Toto pojmové určení povede vzápětí k vymezení druhého úkolu, kterým je odhalení způsobu, jakým se osobní

⁴⁵ Ferret, S., *Philosophe et son scalpel. Le problème de l'identité personnelle*, Minuit, Paris 1993. Překlady citací z tohoto díla A. K.

⁴⁶ Ferret, S., *Identité*, Flammarion, Paris 1998. Překlad A. K.

⁴⁷ Ferret, S., *Philosophe et son scalpel*, c. d., s. 12 a 19.

identita udržuje napříč časem a napříč všemi proměnami osoby v průběhu její existence. Jde tedy o nalezení podmínek zachování osobní identity:

„Proč jsem stále týž přes všechny své morfologické, psychologické a kontextuální rozdíly?“⁴⁸

Tyto dva aspekty Ferretova tázání, které se odrážejí ve dvojí funkci pojmu osobní identity, totiž identity jakožto metafyzického pojmu a zároveň jakožto epistemologického nástroje rozpoznání „téhož“ jsoucná napříč časem a proměnami, se spojují v jediném úkolu, kterým je vymezení

„metafyzického rámce, uvnitř kterého se osoby mohou vyvíjet, aniž by jejich identita byla narušena, či dokonce zničena.“⁴⁹

Sledujme nyní obě zmíněné otázky přesně podle analytického modelu uvažování: je třeba nejprve začít tím, že vyjasníme základní pojmy, které budou následně používány v argumentaci. Poté je třeba vymežit metafyzické a diskursivní pole našeho výzkumu a vyjasnit metodu, kterou budeme k práci používat. Teprve po těchto úvodních analýzách můžeme přistoupit k řešení problému.

Ferret tedy nejprve zavádí definici pojmu osoby, kterou přejímá od Petera F. Strawsona. Strawson definuje osobu jako

„pojem označující takovou entitu, ve které jsou predikáty, jež přidělují stavy vědomí, a predikáty přidělující tělesné charakteristiky, tedy fyzickou situaci atd., vztaženy na jedno jediné individuum tohoto jedinečného typu.“⁵⁰

⁴⁸ Fernet, S., *Philosophe et son scalpel*, c. d., s. 19.

⁴⁹ Tamt., s. 27.

⁵⁰ Strawson, P. F., *Individuals. An essay in descriptive Metaphysic*, Methuen and Co, London 1959; francouzský překlad *Les individus*, Ed. du Seuil, 1973, s. 101–102. Překlad A. K.

Osoba je tedy entitou, které jsou skrze predikáty přiřazeny dva typy kvalit a toto přiřazení se děje paralelně. Nabízí se ovšem otázka, co je to „entita“, co je tímto pojmem označeno.

Vzhledem k tomu, že Ferret pojem entity, který je zásadní pro primární definici osoby, nikde sám nedefinuje, pokusíme se jeho pojetí určit na základě náznaků a myšlenek rozptýlených v jeho díle. Entita označuje dle Ferreta věc, která, jakmile je, je vždy již jednou a toutéž věcí. Jednota a totožnost jsou neměnnými charakteristikami substance, která určuje bytí dané entity. Substance má přitom charakter pevného, formálního, bezprostředního a neměnného substrátu. Vedle substanciálního určení je entita charakterizována pomocí různorodých přívlastků (*akcidencie*), kvalit proměnlivých v čase, které jsou skrze predikáty sekundárně přiřazeny k substancí. Substance je *nezávislá* na kvalitách v tom smyslu, že charakter kvalit, ať už je jakýkoli, neovlivňuje nijak její povahu. O kvalitách naopak platí, že mohou existovat výhradně v závislosti na nějaké substancí, ke které jsou přiděleny, neboť kvality nemají nezávislé bytí. Bytí entity je určeno samotnou substancí; kvality na podstatu entity nemají vliv. Vzhledem k tomu, že je substance kladena ve své plnosti bezprostředně a je dána jako pevný aktuální podklad kvalit, je bytí každé entity bezprostředním určením kladeným mimo trvání. Z toho okamžitě vyplývá, že čas ve formě trvání představuje pouze *jednu z kvalit* přiřazených k substancí. Tuto skutečnost bychom mohli formálně zapsat následovně: $E(t, A_1(t), A_2(t), A_3(t)) = S + F(t, A_1(t), A_2(t), A_3(t))$, kde E je entita, S substance, t čas trvání, A_1 až A_3 kvality entity a F funkce proměnlivých kvalit. Vidíme, že průběhový čas zde hraje stejnou roli jako ostatní kvality: mění se, aniž by ovlivnil samotnou povahu substance. Ačkoliv tedy entita existuje a proměňuje se v dynamickém procesu vlastního vývoje, *způsob* jejího proměňování je v zásadě *nepodstatný*.

Již u této definice entity je třeba poznamenat, že způsob jejího určení dovede Ferreta k nezanedbatelným aporiím týkajícím se časovosti. Je-li totiž substance kladena mimo trvání, je zcela mimo tento druh času, mimo otázku dění. Jak potom

můžeme hovořit o průběžné setrvalosti entity? Je tedy substance přeci jen konstantní funkcí času, a tudíž nějak trvá, nebo je to tak, že v čase trvají pouze kvality? Ferret pouze prohlašuje, aniž by své tvrzení dokládal pomocí argumentů, že entita existuje v časové kontinuitě, její kvalitativní proměny jsou kontinuální a její substance je neměnná. Přidrží se přitom karteziánské koncepce času jako sledu bezrozměrných okamžiků, které jsou diskrétní a nekonečně blízké, ale zároveň tvrdí, že entita se vyvíjí a trvá.

Vraťme se nyní k pojmu osoby. Z definice této entity není zcela zřejmé, v čem spočívá její substance. Je pouze jasné, že jejími význačnými kvalitami jsou kvality psychické a tělesné. Jak je tedy substance osoby určena? I když odpověď na tuto otázku zatím neznáme, je třeba již předem upozornit na zřejmý fakt, že takto zavedená substance nebude klást sebe samu. Způsob, jakým je osoba definována, totiž vede k tomu, že substance této entity *je kladena a myšlena někým jiným než sama sebou*, je definována jako pojem, a nikoli bezprostředně myšlená či prožitá. Podstata osoby není odhalena v bezprostředním aktu myšlení, jak tomu je u karteziánského subjektu. Osoba se „v podstatě“ nemyslí jako nějaké já, které myslí, a není samozřejmě ani živoucím tělem, které by se žilo. Vzhledem k tomu, že je substance osoby kladena jakožto pevný a jistý podklad zásadně mimo průběhový čas, a protože jsou jí stavy vědomí a těla přiřazeny teprve skrze predikáty, které označují nepodstatné kvality, lze říci, že osoba *není* (v ontologickém slova smyslu) tělem a myslí, nýbrž *má* tělo a mysl ve formě atributů svých bezprostředních stavů. Osoba tudíž nemyslí sebe sama evidentně a triviálně a zároveň se ani neprožívá. Tuto entitu nelze principiálně považovat ani za subjekt, ani za bytost, která disponuje žitou zkušeností. Osoba je zde představena jako objekt racionálního myšlení. Tuto entitu myslí v její substanci racionálním myšlením *karteziánský subjekt*, který se ve Ferretově koncepci implicitně a nepřiznaným způsobem vyskytuje. Osoba se tudíž ocitá na straně objektivních myšlených entit; není žádným Archimédovým bodem, který představuje já, jež

nahlíží své vlastní bytí, nýbrž je entitou definovanou karteziánským subjektem přítomným v podobě myslícího autora. Z toho ovšem také plyne, že v případě osoby není ztotožněno, na rozdíl od karteziánského subjektu, její ontologické určení, tedy evidence faktu, že myslím, se schopností rozpoznávat sebe sama a své bytí. Osoba představuje v zásadě určitou ideu, která poukazuje k myšlené substancí, k objektu myšlení.

Kromě vymezení pojmu substance entity zvané osoba je třeba před zahájením celé analýzy určit ještě jeden pojem, a tím je pojem identity. Tento pojem má ve Ferretově koncepci velmi úzký vztah k pojmu substance, a proto je Ferret určuje ve vzájemné vazbě. Stanovení substance každé entity je totiž zároveň určením její identity. Tuto skutečnost Ferret komentuje následovně:

„Pojednání o bytí je zároveň pojednáním o identitě, neboť žádný z těchto dvou pojmů nemůže být objasněn nezávisle na druhém, a neboť jsou vlastně částečnými synonymy.“⁵¹

Z této teze je patrné, že s pojmem identity Ferret pracuje ve smyslu numerické identity, tj. binární funkce, která vyjadřuje modalitu bytí dané entity: buď entita je, a v tom případě je již nutně sama sebou, nebo daná entita není, a tudíž není ani sama sebou. Díky principu identity je v této interpretaci zajištěna triviální tautologie týkající se sebevztahu dané entity: $A = A$ je zde v plnosti a bezprostřednosti kladeno jako evidence. Tento druh identity souvisí také s jednotou dané entity ve smyslu jednoduché nedělitelnosti a sebetotožnosti: všechno, co je, je identické se sebou jakožto jedno a totéž. Proto může Ferret říci: „*existovat znamená existovat jako jeden a týž.*“⁵² S odvoláním na Aristotela Ferret následně dodává: „*výpovědí jeden člověk neříká se více než výpovědí člověk.*“⁵³

⁵¹ Ferret, S., *Identité*, c. d., s. 11.

⁵² Tamt., s. 11.

⁵³ Aristotelés, *Metafyzika*, 1054a12–19.

Numerická identita je tedy výrazem totožnosti, tj. identity ve smyslu *idem numero*. Dvě věci jsou co do numerické identity rozdílné už proto, že jsou dvě. Racionální myšlení operující na poli substanciálního bytí definuje numerickou identitu jako logickou relaci ekvivalence. Být numericky identický ($A = A$) znamená tedy splňovat logickou relaci reflexivity, symetrie a transitivity. Reflexivita identity vyjadřuje fakt, že substance je vždy táž vůči sobě samé. Symetrie znamená, že v případě, kdy je substance identická s jinou substancí, je tato druhá substance identická s první. Konečně transitivita tohoto vztahu je splněna, když platí, že je-li substance identická s druhou substancí a druhá substance se třetí, je první substance identická se třetí.

Jakmile Ferret zavádí ve své koncepci pojem identity ve smyslu logické funkce ekvivalence, předpokládá tím implicitně, že všechny substanciální entity lze z tohoto hlediska vzájemně srovnávat a že každá entita je takto srovnatelná i sama se sebou. Vztah a sebevztah je proto nutno v tomto kontextu chápat jako *srovnání* stavů. Jak se logická relace identity uplatňuje, kdo s ní pracuje a kdo tudíž srovnává jednotlivé stavy entit? Ferret nemůže říci, že srovnání provádí myslící (se) subjekt, neboť ten je v jeho koncepci zamlčen. Osoba, která má v jistém smyslu karteziánský subjekt nahradit, však nemůže toto srovnávání provádět, mimo jiné už proto, že nenahlíží své bytí a negarantuje tak svou identitu skrze sebevztah. Otázka sebevztahu osoby je otázkou vnějšího srovnávání jejích stavů, které provádí implicitně přítomný subjekt, a nikoli otázkou vlastní sebedanosti skrze sebeomezující se vůli. Subjekt-objektový rozštěp je ve Ferretově koncepci přítomen v rozlišení sféry objektivních entit a zamlčeného myslícího filosofa (v obecném slova smyslu). *Tento* implicitně přítomný obecný subjekt určuje i numerickou identitu entit všeho druhu, tedy *včetně osoby*, neboť je schopen provádět operaci rozpoznávání a srovnávání stavů myšlených jsoucenc. Definicí osoby se Ferret sice pokouší vyhnout určení lidské bytosti jako myslícího netělesného já, které nezávisí na své zkušenosti a situaci a které je schopno myslet substanciální

bytí, avšak tím se subjekt-objektového rozštěpu ve své koncepci nezbavuje.

Fakt, že Ferret zachovává ve svém pojetí osoby subjekt-objektový rozštěp, je však ponechán stranou a autor se zaměřuje vzápětí na jinou otázku, kterou je garance identity dané entity v průběhu času. Pro tento účel je potřeba zavést do metafyzického pole dimenzi průběhového času. Jediná forma času, kterou však do této struktury lze skutečně zavést, je následnost diskrétních časových momentů, v nichž se jednotlivé entity vyskytují ve formě stavů. Pokud je do metafyzického pole zaveden tento druh časovosti, nezmění se jeho povaha diskrétního stavového prostoru; tento prostor je pouze rozšířen o jednu veličinu. Protože mezi každými dvěma stavy jedné entity může být nalezen vždy další stav dané entity, domnívá se Ferret, že diskrétní stavový prostor lze pomocí limitního přechodu neproblematicky převést na kontinuum. Pokud nechceme tento limitní přechod bez další argumentace přijmout, je nutno rozumět pojmu „kontinuita“ ve Ferretově koncepci vždy jako nerozlišitelné blízkosti časových řezů, které jsou samy diskrétní a statické. Pokud tedy v tomto kontextu řekneme „bez ustání“, znamená to „v jakémkoli časovém bezrozměrném řezu“. Když potom Ferret tvrdí, že entita zůstává sama sebou pouze za podmínky, že setrvává bez ustání v průběhu své existence v sebevztahu, znamená to ve skutečnosti, že relace ekvivalence je platná pro všechny stavy entity, které rozpoznává karteziánský subjekt. Entita je pak jedna a táž v libovolném stavu své existence a udržuje si v něm pokaždé svůj ontologický status. Má-li tedy být entita sama sebou napříč časem, je nutno, aby všechny stavy entity, všechny její výskyty vyjmuté z dynamismu trvání, byly srovnatelné a aby byl jejich srovnáním odhalen její neměnný, jedinečný a substanciální základ. Právě tento základ určuje substanci entity a zajišťuje zároveň, že lze entitu prohlásit za tutéž.

Jakmile ovšem Ferret zavedl do své koncepcce tento druh časovosti, je zřejmé, že jedinou možností, jak uvažovat o všech kvalitách přidělených entitě, je uchopovat je srovnávacím rozpoznáváním v podobě stavů.

Konstrukce pojmu osobní identity

Tímto způsobem tedy Ferret zavádí údajně stabilní výchozí pojmy a diskursivní, metafyzický a metodický rámec, z nichž je možno rozvinout zkoumání osobní identity. Z těchto východisek vyplývá, že otázka ontologie osoby je do jisté míry nezávislá na otázce epistemologické, neboť osoba není v této koncepci chápána jako věc, která myslí svět a sebe samu, a tudíž není ani průsečíkem racionálního myšlení a substanciálního bytí. Osoba je objektem nahlíženým subjektem. Z tohoto důvodu si musí Ferret položit dvě různé základní otázky. Ontologická otázka se ptá po určení substance osoby a její osobní identity. Epistemologická otázka se týká kritérií rozpoznání a udržování osobní identity v průběhu času a napříč možnými světy. Jak na tyto základní otázky Ferret odpovídá?

Ferretova odpověď na první otázku týkající se ontologie osoby je přinejmenším překvapivě prostá. Autor totiž nakonec dospívá k potvrzení vlastního východiska a tvrdí, že být osobou znamená být konkrétním člověkem. Jakou cestou se k takovému závěru dochází?

Nejprve Ferret znovu připomíná nutnost ztotožnit v logickém smyslu otázku po substanci s otázkou po numerické identitě. Abychom určili, co je osoba, je tedy třeba nalézt nutné a postačující podmínky její numerické identity a naopak.

Víme již, že numerickou identitu není možno určovat na základě srovnání *kvalit* přidělených entitě. Permanence sekundárních kvalit je zachycena takzvanou identitou kvalitativní. Tento typ identity je pro Ferreta nepřijatelný a naprosto iluzorní, neboť se netýká substance entity, nýbrž vyjadřuje pouhou maximální podobnost, nerozlišitelnost z vnějšího pohledu. Podle tohoto kritéria lze totiž prohlásit za identické dvě homozgoty dvojčet nebo dvě kulečnickové koule stejné barvy, což je evidentně nesubstanciální přístup k definici identity. Kvalitativní identita se odvíjí od lidských schopností vnímání a rozpoznávání, které jsou vždy omezeny, neposkytují jistotu a chybí jim objektivita a autonomie vůči tomu, kdo je používá. Na rozdíl od numerické identity je kvalitativní identita posuzová-

na nikoli podle metafyzických kritérií, ale podle sekundárních parametrů, poukazů. Podle Ferreta však není jevová stránka ani nutnou, ani postačující podmínkou identity určité entity, neboť i entita, jejíž vlastnosti (a tudíž kvalitativní identita) se během její existence proměňují, zůstává neustále toutéž entitou. Je zřejmé, že každý člověk prochází ve svém životě kompletní kvalitativní proměnou – v jeho těle se během několika let zcela obnoví buněčná skladba, jeho paměť je proměnlivá, jeho povaha se s léty tvaruje. Během života se člověk kvalitativně mění, ale přesto zůstává numericky tímtež. Mění se tedy pouze jeho druhořadé a nepodstatné charakteristiky.

Numerická identita tedy nijak nesouvisí s identitou kvalitativní; naopak zásadně podmíněna je takzvanou identitou specifickou. Specifická identita sdružuje numericky odlišné entity pod jednu kategorii druhu (například Sókratés a Platón pod kategorií člověk, Sókratés a kůň pod kategorií zvíře).⁵⁴ Ferret se zde odvolává opět na Aristotela, když tvrdí, že všechno, co je, musí být především představitelem nějakého druhu.

„Osoba stejně jako jakákoli jiná jednotlivina patří nutně k nějakému přirozenému nebo uměle vytvořenému druhu.“⁵⁵

Odpověď na otázku „co je to, co je?“ (*to de ti*), sestává částečně z označení nejvyššího druhu, který může být o dané entitě vypovídán (Kdo je Sókratés? Sókratés je člověk.). Tento princip druhové závislosti jednoduše znamená, že pro bytí každého individua je nutné, aby bylo reprezentantem určitého druhu či rodu. Ještě jednou Ferret cituje Aristotela:

„V jiném smyslu se ještě něco nazývá jedním, je-li podmět druhově nerozdílný.“⁵⁶

Co jest jedním co do rodu, jest také [jedním] co do počtu.“⁵⁷

⁵⁴ Ferret, S., *Philosophe et son scalpel*, c. d., s. 14.

⁵⁵ Tamt., s. 26.

⁵⁶ Aristotelés, *Metafyzika*, 1016a17.

⁵⁷ Tamt., 1016b37.

Z těchto úvah vyplývá první provizorní závěr: osoba musí být bezpodmínečně člověkem. To pro Ferreta znamená, že osoba nemůže být například po určitou dobu své existence člověkem a po jinou dobu broukem. Entita, které jsou přidělovány psychické a fyzické atributy, musí být nezbytně lidskou bytostí. Nutnou podmínkou osobní identity je tak lidská entita ve smyslu specifické identity lidského druhu.

V druhém kroku zkoumá Ferret postačující podmínky numerické identity, to znamená určitý rys, podle kterého by bylo možno rozlišit jednoho představitele téhož druhu od jiného. Každá osoba musí tedy disponovat určitou jedinečnou charakteristikou, vlastností, která ji individualizuje a odlišuje jasně a jednoznačně od jiných osob.

Ferret začíná svou úvahu tím, že osoba samozřejmě zažívá během své existence nesčetné proměny, avšak tyto proměny se nepochybně dějí kontinuálně (je nutno mít na paměti, s jakým typem kontinuity Ferret vůbec může pracovat). Její kontinuální životní děj se může rozvíjet jakýmkoli směrem, osoba může měnit místo, situace, vzezření, postoje, náplň své činnosti, přátele a procházet teoreticky dokonce všemi „možnými světy“. Jak dokládá na příkladu sám Ferret, kdyby Napoleon vyhrál bitvu u Waterloo, byl by pořád tímtež Napoleonem. Žil by jiný život, ale zůstal by toutéž osobou. Pokud by Kant nenapsal *Kritiku čistého rozumu*, byl by přesto stále tímtež Immanuelem Kantem po celou dobu svého života.

Individuální charakteristika osoby tudíž nezávisí v žádném smyslu na tom, co daná bytost prožila, neboť její biografie může libovolně variovat bez vlivu na její osobní podstatu. Co tedy zůstává ještě invariantní, substanciální a zároveň individuální v životě každé osoby? Jedinou věcí, která zůstává neměnná ve všech možných scénářích lidského života, je fakt, že každý takový scénář nějak začal. Individualizuje tedy osobu fakt, že má nějaký počátek? Podle Ferreta to není fakt počátku, ale počátek sám, co uděluje osobě její nezaměnitelný charakter. V momentu počátku každého lidského života se nachází vždy *obecně stejný* prvek, který je pro každého zástupce lidského druhu *jedineč-*

ný: je jím oplodněné vajíčko, zárodek. Lidská bytost je naprosto jedinečná a jednoznačná díky svému počátku ve formě rodičovských pohlavních buněk sloučených v zárodku. Tento počátek lze zpětně vystopovat sledováním kontinuální linie vývoje lidské bytosti až k jejímu krajnímu bodu, bodu vzniku. Z tohoto Ferretova přesvědčení je ovšem opět zcela jasné, že „osobou“ je míněn objekt, který je myšlen určitým subjektem, jenž je od tohoto objektu odlišný. Kdyby totiž sám Ferret byl myslícím subjektem a osobou zároveň, zastával by s ideou zárodku přesvědčení, že se výkonem svého myšlení může rekurzivně vydat proti vlastní historii, nerozvíjet tímto výkonem žádný další děj, dospět pomocí vlastní sebereflexe zbavené pochybných vnějších opor k čistému náhledu vlastního počátku a odhalit, co určuje jeho neredukovatelnou individualitu. Jinými slovy by Ferret tvrdil, že je schopen se ve svém nitru, v plnosti a v aktualitě, setkat s oplodněným vajíčkem, jehož je sám rozvinutou formou. Uveďme pouze obecně, že toto přesvědčení o počátku jako prvním bodu kontinuálního vývoje, ke kterému lze myšlením rekurovat, vyvrací řada myslitelů dvacátého století. Martin Heidegger (v díle *Holzwege*)⁵⁸ či Jacques Derrida (v díle *L'Écriture et la Différence*)⁵⁹ například rozebírají téma počátku jako něčeho, co musí vystoupit ze sebe sama, musí ze sebe vyjít, aby se mohlo vůbec počátkem stát. To, co z počátku vychází, se navíc nemůže na základě jednoduché rekurze k tomuto počátku vrátit a v aktualitě ho nahlédnout jako startovní bod vlastního následného vývoje. Cesta k počátku má také svoje dějiny, a proto se čas touto cestou nesmazává, nýbrž rozvíjí; nejde jen o obrácení šipky času, ale o další událost dějin. Počátek je proto vždy absolutně minulý, není nikdy zpřítomnitelný jako bezprostřední danost.

Na základě právě uvedených úvah vyslovuje Ferret nakonec o osobě následující závěr: osoba je konkrétním člověkem,

⁵⁸ Heidegger, M., *Holzwege*, Frankfurt am Main, 1950. Speciálně část *Der Spruch des Anaximander*, s. 296–343.

⁵⁹ Derrida, J., *L'Écriture et la Différence*, Ed. de Seuil, Paris 1967.

reprezentantem lidského druhu vybaveným individuálním organickým počátkem.

Jak na takový závěr reagovat? Z toho, co Ferret odvodil, se zdá, že přejímá aristotelskou koncepci v její nejklassičtější interpretaci: forma (specifická identita, lidský druh) určuje nutnou podmínku substance lidské entity, tedy určuje to, co entita je a bez čeho nemůže existovat po celou dobu svého života; a látka (oplovné vajíčko) je tím, co individualizuje danou substanci a co ji odlišuje od všech ostatních substancí téhož druhu. Identitu entity je tudíž možno určit jedině odkazem k nějaké identitě obecnějšího druhu „člověk“ a zároveň k identitě *obecně definovatelného* individualizačního faktoru. V rámci množiny entit sdílejících tutéž nadosobní identitu lze pak numericky odlišovat jednoho zástupce od druhých skrze komparaci různých výskytů obecného individualizačního faktoru. Problém identity entity se tak rozsunul dvěma směry: stromovou strukturou výše směrem k určení *obecné identity* druhu; a horizontálním směrem ke komparaci neidentických (*různých*) výskytů *téhož* individualizačního faktoru.

Ferret se domnívá, že se tímto poměrně reduktivním čtením Aristotela vypořádává s mnohými dalšími koncepcemi osobní identity: s esencialismem, antiesencialismem, dualismem, materialismem či principem časové závislosti, který navrhuje Derek Parfit. (Podle Parfita se osobní identita odvíjí od měsíce, ve kterém byla osoba počata. Domnívá se, že tento časový údaj je nutnou podmínkou lidské existence, kdežto Ferret ukazuje, že pokud se příslušné vajíčko a spermie zmrazí, může být osoba počata v jakékoli pozdější době.) Necháme-li stranou otázku, zda se Ferret s těmito koncepcemi vypořádal nebo ne, je třeba se ptát, co vlastně autor pozitivně sděluje o povaze osobní identity. Rozsunul-li otázku osoby do otázek dvou, které pracují jednak s obecným pojmem „člověk“, jednak s obecným pojmem „zárodek“, vzniká samozřejmě otázka, jakým způsobem je ontologicky určen člověk, co označuje pojem lidský zárodek a v čem spočívá identita obecných entit, které jsou těmito pojmy označeny. Totožnost osoby lze totiž určit výhradně díky znalosti toho, co

určuje totožnost „člověka“ a totožnost „zárodku“. Co je tedy člověk a jak je definovaná lidská identita? Čím jsou vajíčko a spermie z metafyzického hlediska a co je to *tentýž* zárodek?

Pokud jde o pojem „člověka“, nechává jeho určení Ferret stranou, neboť ho patrně považuje za zcela zřejmé. Tím se však vyhýbá zásadní otázce po identitě lidské, stejně jako po určení pojmu „identity“ v jeho obecnosti. Pokud jde o hmotný zárodek, je situace ještě komplikovanější, neboť je zřejmé, že zárodek není v rámci Ferretovy koncepce žádnou autonomní entitou, nýbrž organickou částicí, a je ho tudíž nutno považovat za *kvalitu*. Jaké je pak bytí zárodku a jaká je jeho individuální charakteristika? Kdo rozpoznává a určuje jeho identitu? Jakým způsobem může být čistě organická částice počátkem myslící a organické bytosti? Jak se tato kvalita, o jejíž různosti a identitě nic nevíme, váže k obecnému pojmu „člověk“, o jehož různosti a identitě rovněž nevíme nic? Lze v oplodněném vajíčku rozpoznat substancí, která je označována pojmem „člověk“? Vyznačuje se tedy zárodek již substancí takové entity, které jsou prisuzovány stavy myslí a tělesné stavy?

Na těchto dodatečných mnohačetných otázkách se zřejmě ukazuje, že odpověď, kterou podává Ferret na svou první otázku po substancí a identitě, má formu pouhého rozdělení jednoho problému na dva další obdobně komplikované problémy. O bytí a identitě osoby nevíme nic nového, neboť z rozvrhu není jasné, jakým způsobem se definuje substance a identita „zástupce lidského druhu“ a jakým způsobem je určena individualita, identita a obecnost „zárodku“.

Ferret ve svém argumentu vlastně postupuje následovně: nejprve zavádí pojem osoby z perspektivy myslícího subjektu, a to jako konkrétní objekt, kterému jsou přisouzeny organické a psychické atributy. Poté určuje údajný *první stav* „dynamismu“ tohoto objektu, stav, který ovšem nemá žádnou souvislost ani s osobním sebevztahem, ani s lidskou myslí. Proto je nutno zavést obecný pojem „člověk“, který tyto charakteristiky bude vykazovat, aniž by to bylo nějakým způsobem doloženo. Takto se však pojem osoby ukazuje jako složenina dvou nesouměři-

telných pojmů – člověk a zárodek, forma a látka, mysl a tělo – které nejsou propojeny jinak než na základě sekundárního přidělení. Toto přidělení provádí zamlčený karteziánský subjekt, který „tuší“, že člověk je vybaven myslí i tělem zároveň a že tyto prvky k sobě nějak patří. To ovšem konstatoval již Descartes a právě zmíněná analýza jeho poznatky ničím novým neobohacuje. Ferret tedy svou strategií transformace myslícího subjektu na myšlený objekt nazvaný „osoba“ nedospěl k nalezení třetí substance. Nepodařilo se mu určit identitu této entity, která nežije sama ze sebe skrze myšlení, ale která je čistě myšlena, jinak, než jako sloučení dvou nesouměřitelných identit, o kterých nic bližšího nevíme.

Ferret však nejen že nepřekračuje Descarta, ale navíc se ani nevyhýbá výzvám, které ho usvědčují z toho, že si není vědom hlavního nebezpečí karteziánské vědy, o kterém jsme se zmiňovali v závěru našeho pojednání o karteziánské metafyzice. Ferret chce totiž své zkoumání osobní identity rozšířit a posuzovat identitu osoby nejen napříč časem, ale rovněž napříč možnými světy. Metafyzické pole je pro Ferreta jakousi diskrétní časoprostorovou sítí, která nemá hranice. Jak už víme, časová dimenze sestává v této síti z diskrétních časových řezů vytvářející lineární posloupnost. Stejný způsob dělení se však podle Ferreta týká i prostoru a dalších kvalit. Tuto myšlenku přebírá Ferret od Saula Kripkeho, který se například v knize *Naming and necessity* odmítá omezit na zkoumání epistémických podmínek možnosti a nutnosti numerické identity, jež se vztahují na naše poznání, ale hledá

*„pojetí metafyzické možnosti a nutnosti pro to, co by se mohlo stát nezávisle na tom, co si o studovaném individuu můžeme myslet, vědět, představovat si“.*⁶⁰

Kripke tedy nechce studovat podmínky identity výhradně v aktuálním a reálném světě a artikulovat je pomocí nástrojů

⁶⁰ Ferret, S., *Philosophe et son scalpel*, c. d., s. 35.

lidského intelektu či jiných schopností, ale chce zkoumat podmínky identity obecně. Proto je třeba metafyzický rámec rozvinout o prostor všech možných diskretních stavů. Nezávisle na tom, co se může reálně dít, chce Ferret spolu s Kripkem studovat všechny možné stavy světa. Veškerá realita, možná i reálná, jsou tedy uchopovány ve formě stavových diskretních stavů, které konstituují *myslitelnou* realitu. Takto lze podle Ferreta *jedním* myšlením uchopit i to, co by mohlo existovat „*nezávisle na tom, co si ... můžeme myslet, představit si, vědět*“, přičemž tímto myšlením se stále chápe racionální karteziánská metoda se svými východisky i závěry. Ferret se domnívá, že i za těchto podmínek lze identitu osoby určit jako kombinaci specifické identity druhu a identity hmotného zárodku. Je tedy přesvědčen, že racionální myšlení je schopno myslet napříč jakýmikoli možnými světy a může za každých okolností určit podstatu libovolné entity. Právě v tomto bodě se dostáváme oklikou k tomu, co hrozí myslitelům při nepochopení vlastních mezí karteziánské metafyziky. Ferret rozšiřuje platnost racionálního myšlení takovým způsobem, že má dokonce jistotu v uchopování toho, co je „nezávislé“ na možnostech myšlení. Své východisko situuje plně do vnitřku tohoto myšlení, neuvědomuje si zapouzdření racionality do sebe samé a má tudíž dojem, že racionální myšlení nemá meze. Jinými slovy, na rozdíl od Descarta, jenž vědomě omezil svou vůli na rozum, aby konstituoval sféru pravdy a evidence a nechal přitom stranou všechny ostatní módy myšlení, sleduje Ferret svou vůli do bez omezení a předpokládá, že rozum půjde za ní. Tím ovšem zabředává do stále méně vykazatelných tvrzení, ve kterých se repetitivně objevují nepřiznaná východiska jeho myšlení a sféru rozumu prohlašuje bez jakýchkoli odůvodňujících argumentů za univerzální a nekonečnou.

Epistemologické kritérium osobní identity

Přejdeme nyní k druhé otázce, kterou Ferret otvírá po odpovědi na problém substance a identity osoby. Novým tématem se stává *kritérium* osobní identity napříč časem. Obecné zadání zní: je třeba nalézt nutnou a postačující podmínku, která zajistí, že osoba P_1 existující v čase t_1 je identická s osobou P_2 existující v čase t_2 .⁶¹

Opět poznamenejme hned z počátku, že toto kritérium se evidentně zakládá na *srovnání* statických stavů obecné entity typu osoba. Kritérium se má tudíž vztahovat na diskrétní časoprostorovou síť racionálně myslitelných stavů, o jejíž adekvátnosti pro popis skutečnosti Ferret nepochybuje a považuje ji implicitně za rozvrh poskytující univerzální pravdu o entitách všeho druhu. Racionální myšlení má pro Ferreta jasnou závaznost, kterou však neosvědčuje podobně jako Descartes tím, že by našel Archimédův bod daného myšlení v podobě myslícího subjektu. Ferret ze subjektu nutně musí vycházet a zakládat na něm své pojetí poznání a pravdy, avšak tento předpoklad nechává zcela stranou a místo něj staví do údajného středu svého myšlení „osobu“. O té ovšem nikdy netvrdí, že by měla mít přístup k myšlení podobně jako tomu je u karteziánského subjektu. Ferret „osobu“ umísťuje do středu objektivního metafyzického rámce a tam ji studuje co do její numerické identity napříč časem a možnými světy. Výsledkem tohoto zkoumání má být nalezení substrátu, jenž je totožný pro dva stavy P_1 a P_2 . Připomeňme také, že P_1 a P_2 jsou statické stavy reprezentanta lidského druhu, které se vztahují ke konkrétnímu hmotnému zárodku.

Ferret ve svém pátrání po kritériu osobní identity nejprve odmítá dva klasické kandidáty na takové kritérium. Jedná se zaprvé o psychologické kritérium, podle kterého jsou P_1 a P_2 identické pouze a jedině tehdy, jestli mezi nimi existuje vnitřní psychologická souvislost (kontinuita). Tato psychologická souvislost se vyznačuje udržováním téhož psychického obsahu,

⁶¹ Tamt., s. 49.

paměti či intence. Druhým odmítnutým kandidátem je kritérium organické, podle kterého jsou P_1 a P_2 identická pouze a jedi- ně tehdy, mají-li totéž tělo.

Ferret se domnívá, že tato kritéria jsou pouhými ukazateli kvalitativní identity, a proto nejsou použitelná pro určení numerické identity. Jejich symptomatickou povahu ukazuje na úvaze, kterou cituje z Pascala:

„Co jest já? ... Ten, kdo miluje někoho pro krásu, miluje ho? Nikoli, neboť neštovice, které zabijí krásu a nezabijí člověka, způsobí, že ho už nebude milovati. A miluje-li mne kdo pro můj úsudek, pro moji paměť, miluje mne, moje já? Nikoli, neboť mohu ztratiti tyto vlastnosti, aniž ztratím sebe. Kde jest tedy toto já, není-li ani v těle, ani v duši?“⁶²

Pro určení osobní identity není podle Ferreta tělesný symptom dostatečný, protože si osoba může nechat například v krajním případě změnit celé svoje vzezření, aniž by tím ovšem narušila svou podstatu. Stejně tak nelze pro stanovení identity použít ani rozpoznávání na základě psychologického kritéria, neboť například v případě amnézie, komatu či rozdvojení osobnosti není možno zaznamenat jednoznačnou psychologickou kontinuitu, a přesto je osoba jednou a toutéž. Tato kritéria jsou dle Ferreta pouze prostředky identifikujícími vnější symptomy; jsou založeny na lidské schopnosti re-identifikace, která však může kdykoliv selhat. Pro metafyzický účel nejsou kvalitativní kritéria použitelná.

Proto je třeba se podle Ferreta vrátit k prvotní metafyzické otázce: co zůstává vskutku totožné ve dvou výskytech téže osoby, když předpokládáme, že tato osoba je stále příslušníkem lidského druhu, vychází z jednoho zárodku a je jí možno přidělovat psychologické a tělesné predikáty? Odpověď je dle Ferreta zřejmá: hledaným kritériem je mozek. Tento závěr je vysloven ve formě takzvaného mozkového kritéria:

⁶² Pascal, B., *Myšlenky*, přel. A. Uhlíř, Jan Laichter, Praha 1909, § 323.

„Mozkové kritérium: osoba P_1 je identická s osobou P_2 pouze a jedině když P_1 a P_2 jsou vybaveny jedním a tímž funkčním mozkiem.“⁶³

Toto „kritérium“ není nicméně ani pro Ferreta kritériem v silném slova smyslu, neboť na jeho základě nelze definovat nutnou a postačující podmínku osobní identity. Tímto kritériem lze určit pouze podmínku *sine qua non*, která definuje to, bez čeho člověk nemůže být osobou.

„Můj mozek je mou krajní mezí. Není-li tím, čím jsem, je alespoň tím, bez čeho nemohu být.“⁶⁴

„Mozek je somatická krajní mez: vyhodit do koše Sókratovy nohy, ruce, srdce či žaludek znamená vyhodit Sókratovy tělesné části nebo orgány. Vyhodit do koše jeho mozek ve funkčním stavu znamená vyhodit do koše samotného Sókrata.“⁶⁵

Zdá se tedy, že mozek by mohl být tím, co podle Ferreta determinuje lidský druh. Je to možná odpověď na otázku, kterou autor nezodpověděl v předchozí části. Mozek se ukazuje jako nutná podmínka osobní identity a substance entity nazvané osoba. Je to substrát, který má být doplněn o postačující podmínku, kterou je možno nalézt v zárodku lidského jedince. V rámci Ferretovy metafyziky by mozek tudíž mohl být odpovědí na otázku „Co je lidské bytí?“. Z toho by pak vyplývalo, že osoba je mozkiem, jehož historie se váže ke konkrétnímu oplodněnému vajíčku. Důležitost mozku se potvrzuje i v následujícím příkladu, který Ferret uvádí: Kým se stane osoba A, které je transplantován mozek osoby B? Zůstane pořád toutéž osobou A? Nebo se jedná o osobu B v jiném těle? Pokud tělo osoby

⁶³ Ferret, S., *Philosophe et son scalpel*, c. d., s. 79.

⁶⁴ Tamt., s. 102.

⁶⁵ Tamt., s. 77.

A a mozek osoby B zůstanou stranou, zemřela osoba A nebo B? Odpověď na tento příklad je Ferretův definitivní závěr:

„Domnívám se, že mozek ... je ... fundamentální baštou osobní identity.“⁶⁶

Aporie mozkového kritéria

Mozkové kritérium je pro výzkum osobní identity přínosné mnohem více díky svým nedostatkům než tím, co lze na jeho základě pozitivně stanovit.

Nejprve je třeba podotknout, že toto kritérium je vlastně kombinací dvou kvalitativních kritérií, psychologického a organického, které Ferret předem explicitně odmítl. Jako „metafyzické“ se toto kritérium jeví nikoli proto, že je založeno čistě na myšlení substancí nezávislých na praktické zkušenosti, ale z druhořadého důvodu, kterým je fakt, že toto kritérium *již není* přímou zkušeností ověřitelné. „Metafyzickou“ povahu mozkového kritéria zachycuje Ferret v následujícím výkladu.

„Svůj mozek ani nevidím, ani necítím, takřka ani nevím, že existuje, a přesto tu je, zbytek mne samotného, bez kterého se nelze obejít, bez čeho bych nebyl sám sebou, bez čeho bych ani neexistoval.“⁶⁷

Přesto je však zřejmé, že toto kritérium je založeno na praktické zkušenosti a kvalitativních kritériích. Je jasné, že nikdo nemůže například tvrdit: „ano, ujišťuji vás, že mám stále týž mozek, jsem si tím jist“ a že ani druzí lidé nerozpoznávají identitu osoby podle toho, že identifikují totožnost jejího mozku.

⁶⁶ Tamt., s. 91.

⁶⁷ Ferret, S., *Identité*, c. d., s. 38.

Ovšem proces, kterým lze přejít od definice entity osoby, „*ve které jsou predikáty, jež přidělují stavy vědomí a predikáty přidělující tělesné charakteristiky, tedy fyzickou situaci atd., vztaženy na jedno jediné individuum tohoto jedinečného typu*“ ke kritériu „*mít tentýž mozek*“ musí nutně projít sférou objektivního pozorování, které se pojí s praktickou zkušeností. Objev, že mimo jiné i díky funkčnímu mozku si může člověk vzpomínat na svou historii, že myslí a že si může rozumět jako osobě, je objevem praktické zkušenosti (včetně vědeckého empirického zkoumání). Z této skutečnosti již plyne, že psychologické kritérium je v daném procesu přítomné, přinejmenším jako součást mozkového kritéria (je třeba nalézt ten orgán, *bez kterého není možná paměť, myšlení, sebevědomí atd.* Pro určení identity jsou tudíž klíčovými ukazateli paměť, myšlení, sebevědomí, atd.). Organické kritérium participuje na mozkovém kritériu z toho důvodu, že se po celou dobu jedná o nějakou kontinuitu a totožnost definovaného lidského orgánu.

Vedle toho má ovšem mozkové kritérium další slabiny, které lze stručně charakterizovat následovně: Za první, ve formulaci kritéria je přítomen pojem „mozek“. Za druhé, ve formulaci kritéria je použito spojení „tentýž mozek“. A za třetí, v tomto kritériu se hovoří o „funkčním mozku“.

V první řadě je tedy osobní identita určena pomocí pojmu „mozek“. Vzhledem k tomu, že Ferret pracuje s logikou substancí, kvalit, entit a druhů, je zřejmé, že mozek není žádnou entitou. Protože je definován jako lidský orgán umístěný v lebeční dutině, je to, čím mozek je, podstatně závislé na tom, čím je člověk. Mozek je tedy *kvalitou přidělenou lidské substanci*. Jak to je již zmíněno v mozkovém kritériu: člověk je vybaven mozkiem. Mozek tudíž nemá autonomní existenci, nemůže být kategorizován jako zástupce určitého druhu, a je tedy pouhou kvalitou bez vlastního ontologického substrátu. Mozkové kritérium tudíž určuje lidskou substanci pomocí kvality, která nemá sama substanci a jejíž možnost existence závisí právě na lidské substanci. Tato definice osobní identity je ve Ferretově logice cyklická, neboť definuje substanci kvalitou, která závisí na této substanci.

Za druhé Ferret používá formulaci „tentýž mozek“. Z toho plyne, že v definici totožnosti (osoby) je použit pojem, který je touto definicí definován, totiž totožnost (mozku). Znovu je tedy ve Ferretově logickém rozvrhu přítomný bludný kruh. To s sebou nese i další důsledek, totiž opětovné přesunutí problému identity osoby na nevyřešený problém identity něčeho jiného. Co je totiž tentýž mozek? Pomocí jakého kritéria lze rozhodnout o numerické identitě mozku, je-li navíc mozek pouhou kvalitou a nedisponuje tedy pevnou substancí? Mozek je přeci orgán, který se permanentně proměňuje, jeho synaptické spoje a organické struktury nejsou v žádném případě neměnné. V mozku není nic, co by bylo čistě a striktně invariantní. Jedinou možnou odpovědí na otázku po identitě mozku je určení, podle kterého je mozek týž, přísluší-li téže osobě, neboli, vychází-li ze stejného organického počátku jako příslušná osoba. Pokud je tímto počátkem oplodněné vajíčko, znamenalo by to však, že ze stejného počátku pochází vícero entit (osoba, mozek), anebo že je mozek touž entitou jako osoba. První varianta protirečí principu numerické identity. Pokud bychom přijali druhou variantu, pak by ovšem definice byla zcela prázdná a nic nového by nesdělovala. Byla by pouhým zavedením synonyma pojmu osoba.

Poslední slabé místo se nachází v té části definice, která mluví u funkčním mozku. Jakýkoli předmět je totiž funkční pouze v nějakém časovém intervalu, neboť funkčnost se projeví jedině v procesu uskutečňování nějaké funkce. Mozkové kritérium ovšem spočívá na srovnávání statických stavů entit P_1 a P_2 . Jak může být jeden statický stav výrazem něčeho funkčního? Pokud se racionálnímu myšlení podaří uchopit mozek pouze ve formě statického řezu, aby mohl být přidělen statickému stavu osoby, jak si potom takový mozek může udržet svůj charakter funkčního mozku?

Vedle těchto přímých námitek proti explicitnímu znění mozkového kritéria chceme zmínit ještě dvě vedlejší skutečnosti. První se týká Ferretovy teze, podle které je mozek jakožto nositel podmínky *sine qua non*, somatickou mezí, která nemůže být překročena, má-li osoba zůstat totožnou. Vzhledem k tomu,

že osoba je entita, které jsou přiřazovány dvojí typy atributů, je pro její ontologii rozhodující, že je z hlediska nutné podmínky určena pouze somatickým aspektem. Osobní identita je tedy nutně v krajní mezi určena somaticky, ačkoliv charakterizuje entitu psychosomatickou. Víme už, že Ferret kritizuje Descarta za to, že určil ve své koncepci osobní identitu čistě na základě netělesného vědomí. Zdá se nicméně, že Ferretova korekce Descarta je zcela nedostatečná. Ferret totiž vůbec neřeší, co je „skutečný člověk“ a přímo tvrdí, že osoba je nutně člověkem. Z tohoto východiska řeší posléze otázku identity myšleného objektu „osoba“. Pro myšlenou osobu není nutné, aby svou identitu sama udržovala „psychologicky“, neboli na základě určitého druhu sebevědomí, ale stačí, že bude vybavena organickou složkou, kterou myslící subjekt (filosof) nahlíží jako nutnou. Zopakujme tedy i zde, že touto cestou se Ferretovi nepodařilo myslet třetí substanci jakožto něco jednotného a nedělitelného, vzhledem k tomu, že ontologické určení osoby a subjektu, těla a mysli figurují v jeho filosofii odděleně.

Poslední námitka proti mozkovému kritériu se zakládá na známém faktu, že funkční mozek je dělitelný a že nemůže být tudíž považován za poslední nepřekročitelnou hranici, atomární prvek lidského těla. Současná neurověda ukazuje, že mozek je možno rozdělit na dvě části, aniž by tyto části ztratily své funkce:

„... obě mozkové hemisféry mohou fungovat nezávisle na sobě navzájem a autonomně, a ... každá hemisféra může přežít a pokračovat ve svém fungování, i když je druhá část zničena, ... je třeba znovu otevřít otázku pojetí osoby chápané jako jediný a jednotný subjekt zkušenosti a aktivity a pochopit, že ... pojem individuální mysli už není jednoduše použitelný na běžné lidské bytosti, neboť vyplývá z příliš zjednodušené koncepce toho, jak lidské bytosti fungují.“⁶⁸

⁶⁸ Nagel, T., *Questions mortelles*, PUF, Paris 1983, s. 182. Překlad A. K.

„... náš tradiční referenční rámec individuální jednoty má možná mnohem menší opodstatnění, než se obecně připouští.“⁶⁹

Pokud má být substrátem jedné osoby jeden mozek, a je-li tedy možno, že dvě části jednoho a téhož mozku fungují odděleně a nezávisle na sobě, jedná se v daném případě o dvě, nebo o jednu osobu? Ať už je odpověď jakákoli, ruší tento fakt rozdělitelnosti mozku i univerzální platnost mozkového kritéria. Vyplývá z toho pouze jediné, a sice že mozek jakožto kritérium numerické osobní identity nás přivádí pouze k neřešitelným paradoxům. V rámci analytického zkoumání otázky identity osoby lze nakonec dospět snad jen k jediné odpovědi, kterou precizně formuluje Derek Parfit: „*Identita není to, na čem záleží.*“ („*Identity is not what matters.*“)⁷⁰

Závěry Ferretova analytického zkoumání

Shrňme nyní projekt Stéphanu Ferreta a přínosy jeho analýzy pro náš vlastní záměr.

Cílem autora je nalézt definici třetí substance, entity, která sestává zároveň z mysli a těla. Tuto entitu nazývá „osobou“ a definuje ji jako entitu, které jsou přidělovány zároveň tělesné i mentální atributy. Ve své analýze dospívá k závěru, že krajní somatickou mezí této entity je tentýž funkční mozek. V našem pojednání jsme však ukázali, že se Ferretovi nepodařilo sjednotit tělo a mysl a určit jejich společnou nedělitelnou substancí. Dualita mysli a těla zůstává uchována jak v samotné definici substance osoby (zástupce lidského druhu – hmotný zárodek), tak ve faktu, že „člověk“ je ve Ferretově koncepci přítomen dva-

⁶⁹ Ferret, S., *Philosophe et son scalpel*, c. d., s. 98.

⁷⁰ Parfit, D., *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1986, s. 255.

krát – jednou jako myšlený objekt, osoba, a jednou jako netematizovaný myslící subjekt. Kritérium osobní identity definuje čistě somatickou mez a tato definice je navíc v několika významech cyklická a neuspokojivá, neboť se mimo jiné zakládá na možnosti porovnávat statické stavy s dynamickými událostmi a protože prohlašuje za elementární takový orgán, který je prokazatelně dělitelný.

Ferretův Archimédův bod, který by měl být vnitřně bezrozporný a sloužit jako východisko dalších nepochybných výpovědí o člověku a světě, se tedy vnitřně rozpadá a nevykazuje známky pevnosti, ani neměnnosti a uzavřenosti. Tento projekt dospívá do slepé uličky proto, že se Ferret snaží myslet lidskou bytost jako subjekt a objekt zároveň a takto ho představit jako původní a nejjednodušší prvek myšlení. Objekt nahlížený subjektem však v karteziánsky strukturovaném myšlení již nikdy nebude mít onu originární pozici, kdy se daná entita myslí sama ze sebe v bezprostřednosti a zřejmosti myslícího sebevztahu.

Ačkoliv se dále Ferret vymezuje vůči empirismu, jemu samotnému nezbyvá nic jiného, než se při posuzování objektu „osoba“ uchýlit k empirické zkušenosti. Tím ovšem tento autor odhaluje další významný moment, totiž hranice metody, kterou sám považuje za univerzální a nezpochybnitelnou.

Domníváme se, že Ferretova analýza nakonec především potvrzuje to, co konstatoval již Descartes, totiž že třetí substance jakožto v plnosti daná, nesložená a jednotná entita není v rámci karteziánského myšlení myslitelná. Jinak řečeno, psychosomatická bytost, která by měla zároveň žít i myslet, být tělesná i duševní, se nachází již mimo hranice racionálního myšlení, neboť pro takovou bytost není možno nalézt bezprostřední, pevný a jasně určený substrát. Buď dané racionální myšlení dospěje k netělesnému subjektu, nebo mu zbyde somatická mez, která se navíc vyznačuje všemi charakteristikami kvality, a nikoli substance, případně se ukáže, což je případ koncepce *Vášni duše*, že rozum není ani potenciálně mocen všech myšlenek přítomných v duši a že spojitost mezi autonomními substancemi těla a duše je v podstatě vykazatelná pouze

zkušeností, kterou čistě rozumově myslet nelze. Proto pokusy uchopit psychosomatickou bytost metafyzicky, v rámci Descartova systému, neustále dospívají k novým paradoxům, které jen znovu zpřítomní základní dualismus duše a těla výchozí filosofie. Tyto nezrušitelné paradoxy umožňují podle nás ukázat, že identita živoucí, tělesné bytosti, která se vztahuje sama k sobě, nemůže být nalezná ve formě numerické identity příslušející nějaké jednoduché substancí. Toto tvrzení je potvrzeno částečně i samotnými analytickými filosofy, když popisují například proměnu chování u osob, které prodělaly bisekci mozkových hemisfér. Na tomto případě je možno sledovat, do jaké míry je fungování mozku závislé na podmínkách, ve kterých dané osoby žijí a jednají:

„Když nejsou tyto osoby vystaveny experimentálním podmínkám, jejich překvapivá disociace chování zmizí a ony fungují normálním způsobem. Lidé, kteří tyto pacienty znají, s nimi navazují vztahy jako se zcela jednotnými individui.“⁷¹

Tento příklad ukazuje velmi zřetelně jednu věc: ačkoliv daná osoba „vlastní“ stále takzvaně týž mozek (ve smyslu ideje numerické identity), žije a projevuje se někdy, jako kdyby měla mozky dva, a někdy, jako kdyby měla pouze jeden. Na tzv. *tytéž* signály reaguje *různými* způsoby podle situačního kontextu. Kontext situace, tj. druzí lidé a záležitosti, které se dané osoby týkají, spoluurčuje způsob fungování mozku. To, jak mozek pracuje, je tedy neoddelitelné od významů, které osoba přiděluje právě prožívané situaci.

Z předchozího tedy plyne, že Ferretovi se nepodařilo dosáhnout svého hlavního cíle, kterým bylo nalezení třetí substance, jež by slučovala tělo a mysl v jednu lidskou bytost. Existují jiné koncepce, které se tento problém pokoušejí řešit?

⁷¹ Nagel, T., *Questions mortelles*, c. d., s. 186.

Od analytického myšlení k neurovědě

Na rozdíl od analytického filosofa Stéphanu Ferreta, který hledá třetí substanci v rámci metafyzického pole určovaného nezávisle na lidské zkušenosti, postupuje neurovědec a neurofilosof Jean-Pierre Changeux jiným způsobem. Tento slavný autor děl *L'homme neuronal*⁷² a *Philosophie de l'esprit et science du cerveau*⁷³ se snaží dokázat existenci třetí substance na základě konstrukce a vědecké obhajoby určitého *modelu*, který v sobě zahrnuje jak lidskou individuální zkušenost, tak obecné charakteristiky lidské bytosti. Ačkoliv tedy Changeux vychází ze základních předpokladů karteziánské metafyziky, je zároveň přesvědčen, že ke skutečnosti může dospívat jediné pomocí aproximativních popisů. Svůj vědecký záměr shrnuje následujícím způsobem:

*„Věda tím, že sleduje dva základní cíle, objektivitu a univerzalitu, překonuje názorové rozdíly nebo různost vyznání a zahazuje veškerou kulturní odlišnost. Tím, že ověřuje modely, mentální konstrukce, které vědci konfrontují s realitou, odhaluje věda ‚to, co je‘. Neukládá si žádný jiný úkol, než založit a získávat objektivní poznatky.“*⁷⁴

Neurovědec Changeux tedy explicitně tvrdí, že mu jde o neustálé zpřesňování přibližných modelů reality. Bylo by tedy směšné mu vyčítat, že výsledky jeho práce nejsou přesné a že neuchopují „všechno“. Legitimní otázkou se spíše stává otázka ontologického dopadu vědeckých modelů na myšlení skutečnosti. Je tudíž třeba se ptát: Jakou realitu to vlastně chtějí vědci modelovat? Jinými slovy, co je ono „to, co je“, které zmiňuje Changeux ve své tezi? Jaká realita se konstituuje v těchto

⁷² Changeux, J.-P., *L'homme neuronal*, Hachette, Paris 2000. Překlad A. K.

⁷³ Changeux, J.-P. et al., *Philosophie de l'esprit et science du cerveau*, Vrin, Paris 1991.

⁷⁴ Changeux, J.-P., „Penser la bioéthique: un débat philosophique“, *Mots*, 44, 1995, s. 123–131. Překlad A. K.

modelech samotných a jaký dopad má dané zkoumání pro koncepci lidské bytosti?

Tyto otázky si Changeux sám uvědomuje. Ačkoliv se totiž jako neurovědec zabývá primárně vědeckým výzkumem nervové soustavy člověka a lidského mozku, je jeho zájem zároveň *neurofilosofický*. Rozdíl mezi neurovědeckým a neurofilosofickým přístupem k tématu lidského individua zachycuje přesněji Thomas Nagel,⁷⁵ když každému z těchto oborů přisuzuje jinou základní otázku, která ho určuje. Neurověda se podle Nagela především ptá, zda existuje vztah mezi tím, co se děje v naší mysli, a mezi fyzikálními procesy v našem mozku, a protože se kloní k tomu, že takový vztah existuje, pokouší se ho experimentálně prokázat. Neurofilosofie si na základě neurovědeckých výsledků klade otázku dodatečnou: je naše mysl jiné podstaty než náš mozek, i když je s ním ve vztahu, anebo jsou bytostně totožné? Neurofilosofie si, jinak řečeno, klade otázku po vlivu výsledků neurovědeckých zkoumání na ontologii lidské bytosti a dokonce i na chápání skutečnosti jako takové.⁷⁶ Changeux svůj neurofilosofický zájem vyjadřuje například v tvrzení, že jedním z výsledků neurovědeckého modelování mozku, v němž je zakomponována lidská zkušenost, je „*ontologický dopad na naši koncepci základu a původu všech věcí a bytostí*“.⁷⁷

Těmito otázkami se opět dostáváme k výzkumu předpokladů, charakteristik a východisek myšlení a jemu příslušné ontologie, které vedou k zavedení specificky definovaného pojmu osobní identity, a to v přímé souvislosti s tím, jak je v tomto případě interpretován princip identity. Přitom nás bude zajímat přednostně otázka, jak přistupuje neurověda a neurofilosofie k problému třetí substance.

Co se týče základního filosofického rámce neurovědy, zůstává oproti analytické filosofii takřka nezměněný. Substance člověka a jeho identita budou zkoumány jako částečná synonyma,

⁷⁵ Nagel, T., *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

⁷⁶ Viz Andrieu, B., *Le cerveau*, Hatier, Paris 2000.

⁷⁷ Changeux, J.-P., Ricoeur, P., *Ce qui nous fait penser*, Odile Jacob, Paris 1998, s. 16. Překlad A. K.

neboť Changeux se stejně jako Ferret domnívá, že jakmile člověk je, je už zároveň jedním a tímtéž. Changeuxeho zájmem je rovněž nalézt definici psychosomatické entity, jejíž substance vyjadřuje spojení mezi tělem a myslí a jejíž kvality jsou proměnlivými atributy neměnného substrátu. Cesta k nalezení třetí substance však nemá vést přes metafyzické definice, ale přes aproximativní modely mozkového systému založené na empirickém zkoumání mozkové organizace a lidské zkušenosti. Mozek je přitom uchopován jako předmět vědecké analýzy, kterou provádí obecně definovaný subjekt vědeckého výzkumu, *vědec*.

V tomto kontextu tedy můžeme Changeuxemu položit opět stejnou otázku, jako jsme položili Stéphanu Ferretovi: V čem spočívá třetí substance? Co je mozek? A jaké důsledky z těchto zjištění vyplývají pro definici osobní identity?

Východiska Changeuxeho neurovědy a neurofilosofie

Changeux sám sebe označuje za umírněného materialistu.⁷⁸ Jeho filosofická koncepce nicméně vychází, jak jsme již krátce zmínili, z karteziánského rozvrhu *mathesis universalis* a její metody. Připomeňme, že karteziánskou metafyziku charakterizuje specifický výklad pojmů myšlení, bytí, čas, lidské jsoucno a nelidské jsoucno. Myšlení je v rámci *mathesis universalis* chápáno jako poznávání a rozpoznávání nahlízejícím vědomím, tedy jako v čase a v různých okolnostech beze změny opakovatelné uchopování skutečnosti jsoucích věcí. Bytí se zde klade jako substancialita těchto jsoucích věcí, přičemž substance jsou charakteristické tím, že jsou dány vždy ve své plnosti, celosti, evidenci, nepochybnosti a bezrozměrné aktualitě. Substance si zachovávají numerickou totožnost: jsou jednotné a tytéž v průběhu existence objektu a striktně odlišitelné jedna od druhé.

⁷⁸ Changeux, J.-P., Ricoeur, P., *Ce qui nous fait penser*, c. d., s. 192.

Čas, v němž *mathesis universalis* operuje a v němž rozpoznávající vědomí nahlíží substance, má podobu sekvence bezrozměrných okamžiků, časových řezů, oddělených opět striktně jeden od druhého. Když si neurověda klade za cíl popisovat jednoduše „to, co je“, jak uvádí Changeux v citaci, kterou jsme uvedli výše, má již tedy zřejmě předem rozhodnuto, co je to, co je. To, co je, je to, co je uchopitelné rozpoznávajícím myšlením jako substance daná v aktualitě, plnosti a evidenci. V takto konstruovaném světě se nevyskytují objekty rozumem principiálně nemyslitelné. Je v něm sice „*mnoho nepoznaného, ale nic nepoznatelného*“.⁷⁹ Tento optimismus vyplývá z přesvědčení, že rozum, který charakterizuje poznávající a rozpoznávající myšlení, je univerzální schopností, která potenciálně uchopuje vše, co existuje, v jeho jednotě a aktualitě.

Problém tedy nastává, jak bylo již vidět u Descarta, právě u lidské bytosti, protože tato bytost se prožívá jakožto jedna a táž a zároveň je nutno ji myslet jako dvě odlišitelné substance, mysl a tělo. Z tohoto důvodu je třeba pátrat po tom, jak jsou mysl a tělo propojeny a jakým způsobem vytvářejí onu bezprostředně prožívanou jednotu lidského individua. V jiném ohledu jde zároveň o otázku vztahu či propojení mezi zkušeností a rozumem. Ve své argumentaci přitom Changeux odmítá jak tvrzení, že jedna ze substancí je odvozená z druhé (navzdory svému takzvanému umírněnému materialismu), tak i myšlenku, že obě substance jsou souřadné, svébytné a oddělené. Jeho základním cílem je doložit existenci třetí substance, která by definovala člověka jako psychosomatickou entitu. Protože mozek představuje nejdůležitější součást těla pro lidské vědomí a myšlení, převádí Changeux problém duše a těla na problém mysli a mozku. Jeho východiskem je přitom myšlenka, že vedle tělesného aspektu mozku, který v sobě zahrnuje různé organické, chemické a elektrické stavy, existuje tedy také jeho aspekt mentální. Tuto dichotomii je však podle autora nezbytné zkoumat paralelně s *dichotomií metodickou*, která spočívá v rozdílu

⁷⁹ Tamt., s. 30.

mezi perspektivou první a třetí osoby. Mentální aspekt vyjadřuje *zkušenost a myšlení* ve vědomí, které lze studovat z hlediska první osoby ve tvaru propozičních aktů typu „já myslím, že“, „já se domnívám, že“, „já cítím, že“, „já vnímám, že“. Tělesný aspekt mozku (struktura neuronové sítě) lze studovat jako objekt z hlediska třetí osoby pomocí vnějšího pozorování, měření a analýzy předmětu nacházejícího se v distanci vůči pozorovateli. Tyto dva aspekty není možno redukovat na totéž a zároveň je nutno vidět, že nejsou nezávislé. Changeux chce proto zavést takzvaný „třetí diskurs“, který by propojil jazyk vědy s jazykem zkušenosti a poskytl by tak pojmový aparát k uchopení třetí substance. Tvrdí například, že není možno říkat, že

„... jazyk je frontální oblastí mozkové kůry. To nedává smysl. Je třeba říci, že jazyk ‚přispívá‘, či ještě lépe ‚mobilizuje‘ určité oblasti našeho mozku ... jedná se o dynamické a přechodné aktivity, které cirkulují v nervové síti. Tyto elektrické či chemické aktivity zajišťují ‚vnitřní vazbu‘ mezi anatomickou neuronovou organizací a spojeními na jedné straně a chováním na straně druhé. Je třeba zavést třetí diskurs, ... který tuto funkční dynamiku zaznamená, a tím sjednotí oblast anatomie s oblastí chování.“⁸⁰

Changeux zřejmě usiluje o jistou reinterpretaci vědy na základě aktivní konfrontace se zkoumáním lidské zkušenosti. Tento záměr ho přivádí mimo jiné k diskuzím s fenomenologií, jak uvidíme v závěru této kapitoly.

Tímto způsobem rozvržené zkoumání mozku a nervové soustavy člověka vede podle Changeuxeho k získání základu definujícího novou ontologii člověka založenou na ideji tzv. mentálního objektu – fundamentu člověka, jenž není ani mechanickým modelem mozkových funkcí, ani modelem jakési duše bez těla, ale funkčně dynamickým výsledkem průběžného *vtělo-*

⁸⁰ Changeux, J.-P., Ricoeur, P., *Ce qui nous fait penser*, s. 28.

vané myslí. Jeho neurofilosofie se snaží překlenout diskursivní i epistemologickou propast mezi žitou zkušeností a čistě vědeckým popisem lidské anatomie, přičemž vychází z toho, že

„... pojem mentálního objektu definuje jednu a tutéž (une seule et même) entitu, kde se protínají dva diskursy. ... existuje jedna substance, která je uchopována z hlediska dvou aspektů. Vlastně lze říci, že pojem ‚mentální‘ patří ke sféře psychologické a slovo ‚objekt‘ patří ... ke sféře fyzické a, v rozšířeném slova smyslu, ke sféře neuronální. Slovo ‚mentální objekt‘ tudíž vytváří toto spojení.“⁸¹

Changeux je tedy přesvědčen, že je schopen vědecky uchopit ontologický základ osoby, která prožívá a myslí, a to tou cestou, že bude modelovat proces vtělování myšlení, tj. proces vývoje mozkového orgánu. Touto cestou se také ubírají jeho úvahy o osobní identitě ve smyslu numerické identity mozkové psychosomatické entity.⁸²

Těmito východisky Changeux, alespoň ve svých tvrzeních, odmítá a priori teorii tzv. „kognitivismu“ (mozek je popisován pomocí metafory počítače, který realizuje výpočty nad pevným systémem symbolů a reprezentací; existuje lokální funkční přiřazení mezi vnějšími objekty ve světě a reprezentacemi v mozku) a „konekcionismu“ (mozek je globální a komplexní síť, ve které jsou úlohy řešeny jako globální funkce nad pevným souborem prvků, jejichž aktivita je proměnlivá a jež jsou propojeny s ostatními prvky vazbami s různými vahami; reprezentace nemají lokální umístění, nýbrž jsou charakterizovány stavem celé sítě)⁸³ a kloní se k nejaktuálnějším teoriím kognitivních věd. Směřuje totiž k takovému přístupu, kde mozek není možno chápat jako stroj, ale jako dynamický systém tak, jak to navr-

⁸¹ Tamt., s. 118.

⁸² Tamt., s. 39–41.

⁸³ Detailně viz Varela, F., Thompson, E., Rosch, E., *Embodiment of the mind*, MIT, 1991.

hují již Turing a Wiener v jejich koncepci známé pod anglickým názvem „*embodiment of mind*“ (vtělování mysli).

Otázka tedy zní: jak se hledisko první a třetí osoby sjednocuje v jednom konceptu mentálního objektu? Jak se mysl vtěluje do organického mozku?

Mentální objekt: produkt dynamického mozkového systému

Podle Changeuxeho je vztah mezi myslí (reinterpretovanou *res cogitans*) a organickým mozkiem (reinterpretovanou *res extensa*) funkčně dynamický. Mysl je funkcí mozkové dynamické organizace a organický mozek je strukturou funkční mysli. Každá struktura, která je definována jako „*stabilní morfologická organizace složená z neuronů a jejich vazeb, v nichž cirkulují elektrické či chemické impulsy*“,⁸⁴ vyvolává funkci, tj. jedinečnou aktivitu chování. Myšlení a další aktivity, které jsou zaměřeny ke světu, jsou tedy funkcemi vyplývajícími z mozkových struktur, aniž by na ně byly redukovány.

Tento funkčně-dynamický vztah se neurověda snaží prokázat metodou, která je založena na studiu vnějších projevů zkoumaného „subjektu“ (včetně artikulací zkušenosti, nicméně osobní introspekce pozorovatele je považována za neobjektivní) a na paralelním pozorování dějů, které se přitom odehrávají v mozku. Existuje pět základních typů experimentálních metod, které prokazují korespondenci mezi psychologickými funkcemi a fyziologickou strukturou mozku (včetně nervové anatomie):

1. studium chování laboratorních zvířat při zásazích do jejich nervové soustavy a teoretické rozšíření platnosti těchto výsledků na člověka;
2. studium vzájemné vazby mezi lézím mozkových hemisfér a ztrátou mluvy či jiných dovedností;

⁸⁴ Changeux, J.-P., Ricoeur, P., *Ce qui nous fait penser*, c. d., s. 102.

3. mozkové zobrazovací metody (například pozitronová emisní kamera, funkční magnetická rezonance);
4. elektrofyziologie – mikroelektroda umístěná do konkrétní části mozku, která je schopná sledovat fungování jednoho neuronu;
5. chemie mentálních stavů – sledování chemických proměn na neurotransmiterech.

Výsledkem těchto experimentálních metod jsou na jedné straně organické stavy mozku vyjádřené pomocí fyzikálních, chemických a biologických popisů. Tyto stavy jsou umístěny do geometrického časoprostoru zachycujícího diskrétní neuronovou síť a zde nabývají hodnot měřitelných veličin, jakými jsou například elektrický potenciál, tlak, hustota neurotransmiterů, chemické složení synaptických spojů atd. Anatomická struktura mozku je takto uchopena pomocí konečného souboru veličin, které figurují v systémech parciálních diferenciálních rovnic popisujících fyzikální a chemické děje v neuronové síti.

Neurověda však předpokládá, že nejen organické, ale i mentální stavy mohou být popsány zcela objektivními nástroji.

„Kognitivní funkce mohou být objektivně uchopeny pomocí jejich propozičních zápisů.“⁸⁵

Popis psychiky pomocí propozičních zápisů přebírá neurověda od takzvané kognitivní psychologie. Podle této koncepce lze veškerou zkušenost uchopovat ve formě kognice, tj. pomocí statických stavů, které jsou kategorizovány a pojmově klasifikovány (směji se, jsem smutný, myslím, že..). Mentální aspekt lidské bytosti je tudíž možno utřídit do konečného souboru známých definovaných elementů psychiky, které jsou významově jednoznačně určeny a které jsou od sebe vzájemně odlišitelné.

V obou těchto případech tedy Changeux zůstává na straně diskrétního statického popisu *stavů* veličin, které figurují ve vědeckých systémech a ve statických schématech „mysli“.

⁸⁵ Tamt., s. 104.

Z takto strukturovaného popisu se má odvinout interpretace postupného „ztělesňování myslí“.

Pomocí mozkových zobrazovacích metod, elektrofyziologie a chemie mentálních stavů postupně neurověda dospívá k „obrázkům“ části nebo celé mozkové sítě, které tvoří takzvané geografické mapy mozku.⁸⁶

„V našem mozkovém kortexu existuje určitým způsobem geografie porozumění.“⁸⁷

Tyto „obrázky“ *reprezentují mentální stavy*, které jsou zjištěny vnějším pozorováním subjektu a které mají mít vztah k fyzikálním stavům neuronové sítě. Tímto způsobem lze například pozorovat na obrazovce počítače reprezentaci organických stavů mozku takového subjektu, který právě sleduje nějaký vizuální předmět (fakt, že se zkoumaný subjekt nachází skutečně v tomto stavu, kontroluje zkoumající pozorovatel-vědec, jenž příslušný úkol zkoumanému subjektu zadal). Obdobně lze sledovat zřetelné změny na mozkovém zobrazení v závislosti na objektu, na nějž se subjekt koncentruje. Každý specifický obrázek přísluší specifickému mentálnímu stavu subjektu (lhaní, smích, smutek, imaginace, reflexe, pozorování). Při lézi určitých částí pravé hemisféry může být například vztah mezi mentálními stavy a fyziologickou strukturou doložen fenoménem agnosie – člověk má poruchu chápání sebe sama, odmítá, že zažil nějaký traumatický zážitek, dojde u něj k disociaci – a z toho lze odvodit funkční závislost mezi (sebe)vědomím a strukturou neuronové sítě v pravé hemisféře.

Těmito metodami dochází neurověda postupně k modelu mentálního objektu. Changeux pod pojmem mentální objekt rozumí model lidského mozku, který prokazuje *objektivní vazbu mezi psychologickou a neuronální rovinou*. Mentální objekt je

⁸⁶ Changeux, J.-P., *Point de vue d'un neurobiologiste sur les fondements de l'éthique*, c. d., s. 539–549.

⁸⁷ Changeux, J.-P., Ricoeur, P., *Ce qui nous fait penser*, c. d., s. 123.

„fyzickým stavem mozku, který mobilizuje neurony z různorodých částí a oblastí (paralelismus), jež přísluší k jedné nebo vícero úrovním definované organizace (hierarchie) a jež jsou spolu propojeny recipročně nebo skrze opakované vstupy. ... Mentální objekt je reprezentací, která kóduje přirozený význam objektu, význam, který „představuje“ stav vnějších či vnitřních věcí.“⁸⁸

Pomocí neurovědy lze tedy dospět k odhalení mentálního objektu, který je definován dvěma aspekty – mentálními stavy a stavy struktury neuronové sítě. Kódovat znamená v tomto diskursu jednoznačně vzájemně propojit. J. Proust ukazuje, že právě vztah struktura-funkce definuje indikativní schopnost konkrétního mentálního objektu.⁸⁹ Cíl Changeuxeho zkoumání spočívá proto v zásadě v prokázání izomorfismu mezi strukturou a funkcí.

„Naší snahou je doložit podstatnou a kauzální korespondenci mezi psychologickou funkcí a určitou neuronální strukturou.“⁹⁰

Model mentálního objektu má tudíž zachycovat obecnou strukturu mozku a definovat obecná pravidla, podle kterých je tato struktura jedinečným způsobem ztělesněna v každém konkrétním případě. Touto *organickou* neuronovou architekturou se vyznačují *obecně všechny lidské mozky* (tedy i všichni zástupci lidského druhu) a v ní je také založená jejich *druhovátotožnost*. Ve strukturních detailech a v „mentálním obsahu“ se mezi sebou nicméně jednotlivé mozky vzájemně liší. Přesto však neurověda může v zásadě odhalovat

⁸⁸ Tamt., s. 111nn.

⁸⁹ Proust, J., „Causalité, représentation et intentionnalité“, in: D. Janicaud (ed.), *L'intentionnalité en question*, Vrin, Paris 1995, s. 311–327.

⁹⁰ Changeux, J.-P., Ricoeur, P., *Ce qui nous fait penser*, c. d., s. 100.

„univerzální povahu‘ lidského mozku“, neboť „v základních liniích je lidský mozek napříč individuui nesmírně podobný. Sleduje neměnný organizační rozvrh, který je ... určen souborem genů.“⁹¹

Neurověda tedy hledá jednak invariantní rysy a jednak formy variability mozkové struktury, aby ze zjištění neměnných rysů bylo možno odvodit základní strukturu mozku a z variability šlo určovat jedinečnost, s jakou jsou tyto struktury funkčně uplatňovány. Tím se ukáže, že každý konkrétní mozek je s ostatními lidskými mozky totožný na úrovni obecné nadindividuální kategorie „člověk“ a vůči všem mozům numericky odlišitelný jakožto jedinečný zástupce této kategorie. Tento popis však nemá mít metafyzický charakter; má se naopak opírat o empirická zkoumání a zahrnout v sobě i epigenezi dynamického systému mozkového orgánu.

Na základě právě popsané metody dospívá Changeux k následujícím závěrům:

Za prvé, svět je původně „bez významu a intence“. Předměty světa nejsou předem hotovými entitami, které by se vyznačovaly neměnnými významovými určeními a které by vysílaly zakódované informace o svých kategoriálních charakteristikách směrem k lidské mysli.

„... žijeme ve světě, který není ,označkován‘.“⁹²

Význam, který je přidělován skutečnosti, je produktem výhradně lidského mozku.

„... projektujeme do světa, jenž je sám bez účelu a významu, cíle jednáni a nároky na význam. Naším mozkiem tvoříme kategorie ve světě, který tyto kategorie nevlastní, kromě těch, které byly člověkem vytvořeny již dříve.“⁹³

⁹¹ Changeux, J.-P., Ricoeur, P., *Ce qui nous fait penser*, c. d., s. 97.

⁹² Tamt., s. 109.

⁹³ Tamt.

Svět je sice univerzální sférou hmotných objektů, ale tyto objekty mozek vždy specificky kategorizuje, člení a označuje. Reprezentace objektů se stabilizují v mozku skrze postupný proces selekce, pomocí kterého jsou jednotlivé informace z vnějšího světa sedimentovány a učleňovány.

„Vnější svět zpětně působí na jednání. Na základě přijatého signálu z vnějšího světa se původní prareprezentace stabilizuje nebo nikoli. Provádí se selekce reprezentace ... a zakládají se tak kauzální vztahy uvnitř mozku.“⁹⁴

Zdá se tedy, že neurověda odmítá metafyzicky určovat, co je svět, a chce se pouze soustředit na to, jak je tento svět v průběhu epigeneze klasifikován v mozku.

„Význam sám o sobě je dosahován skrze selekci v průběhu epigenetické zkušenosti dítěte o vnějším světě a v průběhu komunikace dospělého se svými bližními, anebo je již zakódován v neuronální architektuře, která charakterizuje biologický druh.“⁹⁵

Zároveň však „je jisté“ (to je implicitní východisko), že vnější svět *existuje*, že je pro všechny organismy *jeden*, tj. univerzální a objektivní, že sestává ze souboru diskrétních vzájemně odlišitelných entit a že různorodé jsou pouze způsoby jeho kategorizování. Jedná se vždy o týž „fyzikální, chemický, biologický svět, svět hor, rostlin a stromů, ptáků, ryb atd.“

V takto definovaném světě se však podle všeho nachází jedna entita, která je kategorizována vždy již předem a jejíž uchopení nevariuje. Tuto entitu lze reprezentovat pomocí obecné kategorie „člověk“, který je zase určen jako „mozek“. Člověk jako mozek nepatří mezi entity „neoznačovaného“ světa; jeho význam je *a priori* dán (nikde se nehovoří o tom, že je to jedna z kategorií zkonstruovaných během lidské epigeneze). Men-

⁹⁴ Tamt., s. 130nn.

⁹⁵ Tamt., s. 113.

tální objekt má význam toho, kdo dává význam. Takto je tento předmět postaven *proti* světu a zkoumán v tom ohledu, jak veškerou skutečnost kategorizuje. Je evidentní, že zamlčený avšak přítomný karteziánský subjekt vyjímá v tomto momentu z modelování skutečnosti reprezentaci sebe sama, neboť sebe sama nepovažuje za skutečnost bez významu a účelu.

Za druhé, lidský mozek vytváří vlastní kategorie o předmětech světa díky své konkrétní druhové výbavě. Lidská bytost se vyznačuje tím, že disponuje různými smyslovými orgány a její mozek je vybaven prareprezentacemi, schémata, modely chování, které se stabilizují na základě zkušenosti, kterou neurověda v tomto případě chápe jako praxi pokusu a omylu. Epigenезí vznikají vhodné kategorie, mozkové reprezentace. Když je odpověď na pokus pozitivní, reprezentace se posílí. Touto představou je opět potvrzeno, že mentální objekt jakožto znak obecné kategorie „člověk“ a jako reprezentace myslícího subjektu, má apriorní určení, zatímco zbytek světa je teprve v tomto mentálním objektu kategorizován. Vzhledem k tomu, že mozek navíc *vždy již* obsahuje prareprezentace světa, jeví se člověku veškerá skutečnost *vždy již* na základě obecné druhové výbavy, a může být tudíž strukturována vždy jen jako „lidská“. Svět je světem lidského mozku, avšak zároveň je to podle Changeuxeho univerzální svět neoznačkových neutrálních objektů, které mohou být kategorizovány libovolným způsobem. Jak tento fakt lidský mozek, eventuálně lidská bytost, ví?

Za třetí, struktura lidského mozku postupně buduje reprezentace pocitů a abstraktních pojmů.

„Izomorfismus“ s předměty vnějšího světa se postupně ztrácí ve prospěch formálnějších a abstraktnějších reprezentací.“⁹⁶

V mozku se vyhodnocují i stavy, kdy je dané lidské bytosti příjemně a kdy nepříjemně a tyto stavy vedou podle Changeuxeho následně ke konstruování morálních kategorií. Mozek

⁹⁶ Changeux, J.-P., Ricoeur, P., *Ce qui nous fait penser*, c. d., s. 123.

obsahuje prareprezentace morálních soudů, které jsou proměňovány v aktuální reprezentace na základě pocitů libosti a nelibosti.

Tímto neustálým procesem transformace struktur podle funkcí a funkcí podle struktur vzniká postupně kauzální vztah mezi „vnější realitou“ a mentálním objektem. Ověřené kauzální vztahy jsou podle Changeuxeho základem kategorií pravdy a objektivitu. Struktury, které jsou v mozku stabilizovány po dostatečně dlouhou dobu nebo dostatečně silně, označuje Changeux jako lidskou *paměť*. Soubor všech uložených a stabilizovaných prvků paměti pak tvoří strukturu *já* (*soi*).

„Soubor všech objektů paměti se nazývá *já*.“⁹⁷

„*Já* (*soi*) je tedy souhrnem veškeré dědičně získané, nabyté a stabilizované kognice, které mozek nabývá během své individuální historie. Je to komplexní funkční projev kognitivního uchopování okolního světa. Toto *já* se však nijak nevztahuje k „sobě“, není nikým konkrétním prožíváno a není to ani žádné karteziánské *já*. „*Já* je paměť, ale *já* nemá paměť, nevzpomíná si na nic. Proces kognice je funkčním projevem explicitní organické autostrukturace, v rámci které se mozek adaptuje na svět podle svých genetických předpokladů, přičemž průvodním projevem tohoto procesu je takzvané *já*.“

Za čtvrté, mentální objekt je údajně „*vybaven prostorem vědomí*“, tj. vnitřní mozkovou oblastí, ve které se odehrávají „*kvalitativně odlišné operace*“ než ve zbytku mozku – nevědomé oblasti. Prostor vědomí je oblastí, která se nachází podle Changeuxeho „*mezi vnějším světem a organismem člověka*“.⁹⁸ Ve vědomí je mozek schopen uchopovat vnitřní stavy, svět, paměť, *já* a morální pravidla ve formě reprezentací.⁹⁹

⁹⁷ Changeux, J.-P., *Penser la bioéthique: un débat philosophique*, c. d., s. 123–131.

⁹⁸ Changeux, J.-P., Ricoeur, P., *Ce qui nous fait penser*, c. d., s. 155.

⁹⁹ Tamt., s. 155.

Ohodnocují se v něm záměry, cíle, programy jednání, přičemž jsou zde vykonávány čtyři základní kognitivní operace (jak tyto operace probíhají, to už neurověda neříká):

1. aktuální interakce s vnějším světem – vnímání;
2. vztah k sobě samému (kdo se však vztahuje ke komu?) a vlastní historii – paměť;
3. získávání poznatků o pravidlech a společenských normách;
4. vytváření obecné koncepce o tom, co je člověk a společnost.

Obsahy tohoto vědomí je možno posléze komunikovat s jinými zástupci lidského druhu díky společně sdíleným znakům jazyka či pomocí kulturních artefaktů.¹⁰⁰

Mozek totiž disponuje zároveň

*„komunikačním mezilidským kódem, který slouží k překladu vnitřních stavů do vnějších procesů“.*¹⁰¹

Protože však v kortexu, jak říká Changeux, nejsou smyslové receptory, nemá s tímto vědomím lidská bytost ani mozek přímou zkušenost. Vědomí se rozvíjí v lidském mozku, ale člověk (mentální objekt) nemá žádnou vědomou percepci o tomto dění. *Mentální objekt nemá podle Changeuho vědomí ani vnímání vlastního vědomí.* Z toho vyplývá, že vědomí k sobě nezažívá vědomý vztah a že autopoietická reference mentálního objektu je charakteristikou čistě organické neuronové sítě. Kdo však potom ví, že mozek je vybaven prostorem vědomí a co znamená „vědomí bez sebevědomí“? Kdo má vědomí o funkcích tohoto prostoru?

Aniž by na tyto odpovědi explicitně odpověděl, má Changeux za to, že výše zmíněným popisem rozvrhnu koncepti mentálního objektu. Tvrdí přitom, že mentální objekt představuje základ nové ontologie člověka. Považuje ho za entitu, která v sobě svazuje obecné rysy člověka jakožto biologického druhu

¹⁰⁰ Changeux, J.-P., *Raison et Plaisir*, Odile Jacob, Paris 1994.

¹⁰¹ Changeux, J.-P., *Point de vue d'un neurobiologiste sur les fondements de l'éthique*, c. d., s. 539–549.

s jeho individuálními charakteristikami; nadčasové vlastnosti s historickou proměnlivostí subjektu; tělesný a duševní aspekt jedince. Mentální objekt obsahuje vědomou oblast, která má schopnost morálních soudů,¹⁰² schopnost kódovat, koordinovat a organizovat distribuci informací.¹⁰³ Changeux touto cestou představuje mozek jako autonomní orgán, jehož *funkcí* je mimo jiné racionální myšlení, 'já' (avšak čím a jakého druhu?), osobní zkušenost, jakož i etické uvažování.

Mentální objekt je fyzickým dynamickým systémem, jehož struktura je do jisté míry invariantní a do jisté míry proměnlivá a individuální. S jeho ztrátou se ztrácí i substance dané osoby. Mозek je tedy jediným a nejlepším kandidátem na to, co dělá člověka člověkem. Otázka „Co je člověk?“ je zodpovězena: „Člověk je ve své podstatě mentálním objektem“, neboli fungujícím *fyzickým* mozkiem, jehož funkcí jsou mentální stavy.

Tato odpověď je zároveň odpovědí na otázku po osobní identitě. Identita osoby se zakládá na příslušnosti k jednomu a témuž mozkovému orgánu, jenž je teoreticky pochopen jako dynamický systém s univerzální architekturou a individuálním obsahem a jenž je prakticky modelován pomocí statické geografie mozkových stavů.

Otázka identity osoby je tudíž opět jako v případě Ferretovy metafyziky rozdělena na dvě dílčí podotázky. První otázka se týká určení obecné identity druhové kategorie „člověk“ a druhá otázka se ptá po numerickém odlišení jednotlivých zástupců této totožné kategorie. Obecná druhová identita člověka je dána tím, že dotýčný druh vlastní mozek, jenž má univerzální strukturu díky univerzálně sdílené genetické výbavě. Geny určují systém pravidel, podle kterých se mozek vyvíjí a přitom se zachovává univerzální architektura neuronové sítě (hierarchie, paralelismus, stabilizace). Genetická informace představuje tedy nutné podmínky pro to, aby se mozek vyvíjel jako lid-

¹⁰² Tamt.

¹⁰³ Changeux, J.-P., „Le cerveau et la complexité“, *Sciences humaines*, 47, Paris 1995.

ský mozek a byl tak znakem všech zástupců lidského druhu. Otázku po identitě genetické informace nebo po formě její skutečnosti (organická entita, inteligibilní substance, informace?) si Changeux neklade. Tvrdí pouze, že mozek je entitou čistě hmotné podstaty, která má univerzální architekturu a přitom se musí neustále rozvíjet jako dynamický systém. Mozek je mozkiem, pokud se mění a funguje, a to podle univerzálně platných pravidel, které je možno vědecky poznávat. Smyslem permanentní proměny mozku je *udržování rovnováhy* v kognitivní interakci tohoto orgánu se světem.

„Individualita“ lidské bytosti spočívá v její příslušnosti ke zcela konkrétnímu mozku a tento je zase individualizován na základě numerického odlišení od jiných lidských mozků. Numerická odlišnost v zásadě spočívá v tom, že se pokaždé jedná o „tento“ jeden mozek, a nikoli nějaký jiný či vícero mozků. Vedle diskrétní odlučitelnosti je mozek charakterizován zároveň zcela singulární stavbou, a tudíž i singulárním souborem mentálních stavů nashromážděných a stabilizovaných v průběhu epigenese v paměti a v já.

Shrňme tedy: identita osoby je dána tím, že příslušná bytost vlastní obecný lidský mozek, který se vyvíjí v individuální lineární a kontinuální historii. Problém této odpovědi samozřejmě spočívá v tom, že závisí na předem známém určení pojmu „člověk“ i „mozek“ a na „něčí“ schopnosti něco jako „kontinuální vývoj“, hmotnou sebereferenci či vědomí bez sebevědomí myslet či sledovat. Mozek je navíc vždy entitou bytostně organickou, z čehož vyplývá, že v Changeuxeho koncepci je třetí substance určena jako materiální podstata, jako fyzická neuronová síť, jejíž funkcí jsou takzvané mentální stavy. Organická hmota je tudíž podkladem, na němž se odvíjí konkrétní kvalita, kterou je myšlení ve smyslu kognice. Kognice není nikdy završena, je nedokonalá, a proto vždy již potenciální.

Problémy neurovědecké koncepce

Changeuxeho koncepce mentálního objektu a osobní identity vyvolává několik zásadních námitek.

Za prvé je třeba zdůraznit, že celý podnik neurovědy je uskutečněn na základě východiska, jež rozhodujícím způsobem určuje možnosti neurovědeckého zkoumání. Vzhledem k tomu, že neurověda je v zásadě ukotvena v myšlení *mathesis universalis*, zůstává totiž centrálním garantem veškerého pravdivého poznání sebedaný myslící subjekt, *res cogitans*. Protože však v neurovědě nejde o analýzu tohoto myslícího subjektu, ale o rozvíjení konceptu třetí substance, konstruuje se v jejím rámci lidská bytost, podobně jako je tomu ve Ferretově analytické filosofii, ve formě entity, objektu, kterému jsou atributy vědomí, jakož i atributy fyzické přiděleny zvenku. Jinými slovy, výsledkem Changeuxeho práce je rozvinutí konceptu myslícího mentálního objektu, třetí substance, který je nutně substancí kladenou a myšlenou někým jiným, než je tento mentální objekt sám. Tím, kdo myslí mentální objekt, je opět nepřiznaný myslící subjekt. Mentální objekt nemá ani vědomí vlastního vědomí, nemůže se tematizovat, a tudíž je jeho sebevztah produktem jiného vědomí, než jeho vlastního. Lidská bytost jakožto myslící subjekt, z něhož neurověda nezbytně vychází, tedy konstruuje jiný typ lidské bytosti, totiž člověka jakožto mentální objekt. Jinak řečeno, myslící subjekt konstruuje mentální objekt jako model „skutečného člověka“. Tímto modelem však nijak nepřekonává substanciální rozlišnost mezi subjektem a objektem.

Myšlení, které neurověda v případě myslícího objektu popisuje, není totiž bytostně myšlením „skutečného člověka“ ani subjektu, který se k sobě myšlením vztahuje. Mentální objekt nemá vědomí svého vědomí, neklade sebe sama, je myšlen subjektem a *jeho vlastní myšlení má jinou formu*. Toto myšlení je mentálnímu objektu *přiděleno* vskutku *myslícím* subjektem a má podobu *kognice*, řetězce *stavů* mysli. Model tak konstituuje jinou realitu než je realita toho, čeho má být modelem. Syntézu atributů myšlení a tělesných charakteristik mentál-

ního objektu provádí opět explicitně netematizovaný myslící subjekt, lidská bytost sloužící jako garant mentálního objektu. Neurověda tedy díky předpokladu lidské bytosti ve formě myslícího subjektu konstruuje jistou excentricky umístěnou objektivní entitu a tu teprve nazývá lidskou bytostí – mentálním objektem, ačkoli je tato „druhá“ lidská bytost zásadním způsobem odlišná od *a priori* kladeného subjektu. Kladený subjekt totiž myslí pouze „objektivně“, je to rozum bez těla, kdežto mentální objekt v sobě spojuje stavy těla a stavy „subjektivního“ myšlení (zkušenosti).

Výsledek Changeuxeho neurovědy, který spočívá v rozvinutí modelu mentálního objektu, by nicméně nebyl nijak nepřijatelný, kdyby Changeux považoval mentální objekt za model činnosti mozkového orgánu nebo za myšlenkovou konstrukci nového druhu, a nikoli za základ živoucí a myslící lidské existence. Changeux nicméně opakovaně zdůrazňuje, že jeho cílem je rozvinout třetí substanci, která charakterizuje skutečného člověka, v němž se snoubí duše s tělesným základem. Domnívá se, že našel zakládající jednotu lidské bytosti a sjednocující diskurs těla a mysli.¹⁰⁴

Druhá námitka se týká pochopení mentálního objektu samotného. Pokud dospějeme k tomuto konceptu, jenž má charakterizovat jedinečné lidské individuum, můžeme si položit otázku po jeho vlastních podmínkách možnosti. Co charakterizuje mentální objekt jako entitu? Co je to mozek, co ho dělá jedním a týmž jsoucnem, co je v rámci mozku invariantní a co lze zanedbat jako proměnlivé? Otázka „Co je mozek?“ je přibližně stejně náročná jako otázka „Co je člověk?“, a proto není zřejmé, zda se otázka po podstatě třetí substance pouze nepřesouvá, aniž by byla vyřešena.

Třetí námitka souvisí s předchozími a zaměřuje se na pojem zkušenosti a perspektivy první osoby. Neurovědecká metoda, jak bylo zřejmé z výše uvedeného popisu, totiž odhaluje izomorfismy, popř. korelace mezi stavy mozku a stavy mysli.

¹⁰⁴ Changeux, J.-P., Ricoeur, P., *Ce qui nous fait penser*, c. d., s. 39–41.

Tento postup však spočívá na netriviálním předpokladu, totiž že fyziologický dynamismus člověka stejně jako jeho „subjektivní“ myšlení (zkušenost) je možno popsat právě pomocí *stavů*. Stav je nicméně zcela neelementární konstrukt. Pojem mentálního stavu již představuje určitou ohraničenou jednotku smyslu, která má jednoznačný význam, je jasně odlišená od jiných jednotek tohoto typu a je uchopitelná ve své plnosti v bezrozměrném okamžiku aktuality. Aby neurověda mohla pracovat s hlediskem první osoby a zároveň zůstala vědeckou metodou, interpretuje myšlení, zkušenost a individuální perspektivu velmi reduktivním způsobem: zkušenost je sekvencí mentálních stavů, které lze uchopit poznávajícím a rozpoznávajícím myšlením (rozumem, čili „objektivním myšlením“) jako diskrétní jednotky smyslu. Stavý mysli a stavý mozku jsou však již evidentně konstrukty rozpoznávajícího myšlení, tedy konstrukty již existujících věd, které vycházejí z karteziánského paradigmatu. Mentální stavý neprožívá jednoduše (jakákoli) osoba, ale jsou entitě „osoba“, definované podle Strawsonova vzoru, přiděleny. Metoda kognitivní psychologie, která popisuje „zkušenost“ zkoumaného subjektu pomocí stavů, je tedy značně reduktivní.

Dalším omezujícím faktorem je způsob, jakým jsou v neurovědě „zkušenostní“ data získávána. Laboratorní podmínky, za kterých se pozorování uskutečňují, jsou totiž silně vzdáleny otevřenému prostředí, světu, ve kterém běžně živé bytosti existují. V každodenním životě to není pouze experimentátor, kdo má ve své moci prostředí, ale také žijící bytost, která se orientuje v záležitostech, na kterých jí záleží. V laboratoři však má zkoumající subjekt před sebou objekt zkoumání. Examinátor dá objektu zkoumání jasný signál, předem examinatorovi známý, a měří konkrétní typy projevů zkoumaného subjektu (mozková činnost zachytitelná třemi typy mozkových zobrazovacích metod). Tím se samozřejmě ze zkoumání vyjímá značné množství jiných projevů, souvisejících podmínek, probíhajících dějů. Mezi jinými se odhlíží od celkového intencionálního vztahu mezi zkoumajícím subjektem a zkoumaným objektem – zkoumající subjekt vybírá z objektu to, co by mohl na

tomtéž objektu vybrat i jiný zkoumající subjekt. Suspenduje se tedy individuální vztah. To, co zůstává, je tedy pouze objektivní, rozumové myšlení subjektivních kategorizovatelných dat. Pomocí schémat kognitivní psychologie lze posléze takto získané stavy mysli taxonomicky definovat, systematicky rozčleňovat, uzavírat do pevných určení podle předem daných kritérií. Díky této systematizaci je pak rozumem kdykoli možno podle zvoleného charakteristického znaku odlišit jeden stav od druhého: stav vnímání je jiný než stav pozornosti, představitosti, myšlení a řeči, propozičního aktu či emoce. Mysl nemůže být zároveň „ve dvou stavech“. Stavy mysli se vzájemně vylučují nebo přísluší jiným částem mozkové struktury. Stavy mozku, jak již jsme zmínili, jsou zase určeny díky fyzikálním, chemickým a biologickým vědám, které pomocí stavových veličin popisují dynamické systémy: jde o elektrický potenciál, hustotu neurotransmiterů, teplotu, chemické složení atd. Mozek je tedy opět zachycen sekvencí jednoznačně určených stavů, případně v něm lze pozorovat na různých místech různé lokální stavy (což však vede opět k problému zmíněnému v druhé námitce, tj. co je to jeden mozek).

Z takto založeného zkoumání však již evidentně vyplývá, že neurovědeckou metodou lze zachytit v mozku pouze takové struktury (stavy mozku), které se *opakují*, tj. které jsou již *stabilizovány, předem známy*, a které tudíž izomorfně korespondují s *již známými* funkcemi myšlení (mentálními stavy). Vědecky lze zkoumat pouze takové organické struktury a takové mentální stavy, které jsou fixované, kategorizované a které lze očekávat. Neurověda tedy tematizuje výhradně statické dvojice strukturně-funkčních stavů, které mají svá označení a význam a jejichž vzájemný izomorfismus je nepopíratelný. Vývoj neurovědy směřuje k neustálé akumulaci poznatků o takových stavových dvojicích, což vede údajně ke stále komplexnějšímu a přesnějšímu popisu fungování živého mozku.

Pokud však neurověda modeluje dynamismus mozku pouze za pomoci stabilizovaných struktur, vytváří model, který zanedbává veškeré singulární děje a otevřený dynamický systém

redukuje na spočítatelný a statický prototyp. Tím se však izomorfismus mezi předem definovanými stavy ukazuje jako jediná *myslitelná* forma vztahu mezi myšlením a neuronovou organizací, a mozek se tudíž logicky začne jevit jako mechanisticky fungující objekt. „Subjektivní“ myšlení, tedy zkušenost, je modelován rozumem jako rozum, jako rozumově uchopitelný objekt, který je projevem anatomie mozku. Changeux postupně svůj proklamovaný „přiměřený materialismus“ nahrazuje materialismem nesmlouvavým, který je však neustále podmíněn potlačenou, ale nezbytnou přítomností karteziánského myslícího subjektu. Neurověda totiž podle Changeuxeho umožňuje

„mluvit o mentálním stavu ve fyzikálních termínech. Projekt spočívá jistým způsobem v založení ‚neurobiologie smyslu‘, fyziky ‚představ‘ produkovaných naším mozkem, které se týkají sensorické percepcce, jednání ve světě a intimního stavu směřujícího k sobě samému či ke světu.“¹⁰⁵

Přesunem zkušenosti do sledu stavů myslí uchopitelných v termínech hmoty a přesunem tělesnosti do sekvence tělesných stavů se neurovědecký podnik plně situuje do rámce objektivní vědy. Děj myšlení a jednání je aproximován pomocí několika stavových veličin a kategorií kognitivní psychologie, takže dvojicím stav-stav nelze v žádném případě přisuzovat charakter dichotomie žité zkušenosti a objektivních dat. Jde pouze o simulaci této dichotomie, která se však plně odehrává v rámci hlediska třetí osoby a myšlených objektů. Rozumový aspekt myšlení se tedy plně zmocňuje jak těla, tak zkušenosti, a to i přesto, že se jedná o zmocňování přibližné, neboť idea modelu předpokládá u Changeuxeho limitní existenci pevné, rozumem potenciálně uchopitelné reality, která je pro model předlohou. O výzkum „skutečného člověka“ v rámci neurovědy tedy vůbec nejde. Neurovědecká metoda není z tohoto důvodu schopna dostát svému proklamovanému cíli a definovat takzva-

¹⁰⁵ Changeux, J.-P., Ricoeur, P., *Ce qui nous fait penser*, c. d., s. 88.

nou třetí substanci. Spolu s tím není ani uspokojivě zodpovězena otázka osobní identity.

Fakt, že věda zanedbává jiné struktury než pevné dvojice stav-stav, však neznamená, že vztahy a události jiného typu neexistují. Nelze tvrdit, že mezi stabilizovanými vztahy struktur a funkcí neprobíhají chaotické perturbace, náhodné či nepředvídatelné události, jedinečné děje a že tyto momenty neovlivňují v žádném smyslu (nebo ovlivňují zanedbatelně) to, čím mozek je. Pokud je věda schopna svými prostředky uchopovat pouze určitý druh vztahů mezi strukturami a funkcemi, není to legitimní důvod k tomu, aby toto zachycení bylo považováno za model toho, „co je“, jak Changeux proklamuje. V neurovědě je konstruována určitá idea dynamického systému, který se kontinuálně rozvíjí podle předem daných podmínek, v průběhu epigenese se stabilizuje a neustále udržuje vnitřní rovnováhu. Racionální myšlení tak neznajíc to, „co“ modeluje, s jakou realitou se setkává, předpokládá a zároveň produkuje specifickou skutečnost svého druhu.

Pro racionální myšlení však není přípustné, aby bylo tvořivé v tom smyslu, že by vlastním výkonem tvořilo novou skutečnost. (Nemáme zde na mysli tvorbu ve smyslu rozvrhování vizí reality, které se snaží pomocí různých „modelů“ zachytit „totéž“. Takovou tvorbu by zajisté nebylo možno upřít ani Descartovi, ani Changeuxemu.) Věda chce tvořit modely o stávajícím. To dokládá velmi zřetelně Changeux, když popisuje již zmíněný způsob kategorizace světa (skutečnosti), ke kterému se mozek vztahuje. Changeux tvrdí, že svět je primárně skutečností bez významu. Je to soubor neoznačovaných entit, které jsou nicméně kategorizovatelné. Jako kategorizovatelná a významuprázdná se však skutečnost světa nemění; je tím, čím je. To, co se mění, je naopak mozek, který se snaží nabýt maximálně komplexní *kognice* o této skutečnosti. Celá epigenese mozku je kumulativním procesem poznatků „konfrontovaných se skutečností“, tj. se skutečností, která ze své povahy nemá žádný význam a která je přesto jediným zdrojem poznání. Jaké poznání však lze získávat o významuprázdném světě? Je-li sku-

tečnost bez významu, lze jí přisuzovat jakýkoli význam? Jakých „zpětných vazeb“ z „vnějšího světa“ se může mozku dostávat?

Changeux podle všeho nemodeluje způsob, jakým mozek myslí skutečnost, ale vytváří model takového myšlení, jež je schopno tvořit modely. Changeux jakýmsi způsobem vkládá do racionální karteziánské kontempace epigenezi. Implicitně tedy manifestuje, že metafyzika nemůže dokázat sama sebe, ale pouze se k sobě blížit vlastními prostředky. Neurověda konstruuje model svých vlastních předpokladů a snaží se tímto modelem dané předpoklady potvrdit. Skutečnost, kterou ve svých modelech nabízí, je skutečnost rozumově myšlená, nikoli skutečnost jednoduše taková, „jaká je“. Svět, který je mozkiem zpracováván, je svět modelovatelný v rámci racionální neurovědy, svět diskrétních entit, které lze potenciálně označit, přidělit jim význam. Skutečnost je v rámci neurovědy pouze skutečností potenciálně se opakujících známých předmětů, které je možno reidentifikovat, neboť se nikdy neodehrají pouze jednou či na rovině nemyslitelnosti. Proto je kognice neustálou reidentifikací toho, co už tu vždy bylo. „Já“ pak sestává ze sumy poznatků právě o tomto druhu „skutečných“ věcí.

Z faktu, že věda má vymezené možnosti, jak něco uchopit, však neplyne, že vše, co je, je vymezeno těmito možnostmi. Sebevztah, který neurověda modeluje, je sebevztahem organické neuronové sítě. Tato síť produkuje já, které nikdy nebude myslícím sebevztahem. Myslicí sebevztah racionální vědy konstruuje novou skutečnost, kterou nazývá modelem a tímto modelem nanejvýš předvádí možnosti vlastního myšlení. Numerická identita, kterou je tedy neurovědecké myšlení schopno udělit myšlené entitě v podobě mentálního objektu, tak představuje racionální model sebetotožnosti myslícího subjektu. Nesmlouvaný materialismus je tedy *modelem metafyziky* umístněným do jisté formy epigeneze.

Fenomenologická kritika neurovědy

Než přistoupíme ke shrnutí první kapitoly, chtěli bychom stručně zmínit kritiku neurovědecké koncepce z perspektivy té filosofie, která chce svá tvrzení explicitně opírat o zkušenost. Tuto (stručnou a tedy nikoli vyčerpávající) kritiku provádí fenomenolog Paul Ricoeur, a to v konfrontaci s Jean-Pierrem Changeuxem na stránkách knihy *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser*.¹⁰⁶ Protože se v následujících kapitolách chceme zevrubně zabývat fenomenologickým přístupem k tématu osobní identity, poslouží nám tato konfrontace k zachycení způsobu, jakým se fenomenologie vymezuje vůči metafyzickým východiskům a jak reformuluje základní otázku po bytí a identitě lidské bytosti. Tím vytvoříme jasný přechod k druhé kapitole, která otevírá otázku po myšlení, bytí a lidské bytosti z fenomenologické interpretace principu identity. Samotné koncepci hermeneutické fenomenologie Paula Ricoeura se pak budeme podrobně věnovat v kapitole třetí.

Klíčovým bodem kritiky neurovědy, kterou Paul Ricoeur předkládá v dialogu s Jean-Pierrem Changeuxem, je zpochybnění způsobu, jakým neurověda interpretuje lidskou zkušenost. Tím, že neurovědci převádějí zkušenost na jednotky taxologické soustavy kognitivní psychologie – tedy na „atomy“ principiálně konečného lingvistického symbolického systému – nemohou ji dle Ricoeura v žádném případě uchopit adekvátně. Žitá zkušenost totiž není omezena na soubor tabulkově klasifikovatelných mentálních stavů přidělených jednotlivci vydělenému ze světa, ale spočívá v cyklické (a nekonečné) komunikaci a interakci, ve výměně intencí, významů a smyslu mezi jednotlivcem a jeho okolím.

Vedle toho, že je zkušenost v neurovědě „atomizována“, je podle Ricoeura dále redukována tím, že je zkoumán pouze soubor klasifikovatelných zkušeností. Díky tomu jsou neurovědci schopni uchopit zkušenost jako konečnou množinu jed-

¹⁰⁶ Changeux, J.-P., Ricoeur, P., *Ce qui nous fait penser*, c. d.

notlivých, lokalizovaných a vzájemně separovaných stavů; své poznatky o mentálních stavech přitom neustále kumulují a vytvářejí globální soubor, který aproximuje stále přesněji psychiku jednotlivce. Žitá zkušenost ovšem podle Ricoeura není analogická bodové zkušenosti experimentální. Způsob bytí lidského jsoucna je totiž nejprve globální, je to celkové zkušenostní porozumění *v rámci horizontu* dané situace, tedy v rámci nutného, ale nepostižitelného kontextu, a teprve z tohoto pozadí vystupují jednotlivosti jako zakoušené věci. Když začneme zkušenost zkoumat objektivními metodami, ztrácí se z ní smysl právě tohoto kontextu. Skutečnost kontextu zkušenosti souvisí s tím, že člověk je primárně existencí, bytím vycházejícím ze své privátní subjektivity směrem k situaci ve světě. Toto vyjití ze sebe se odehrává v jednání a je podle Ricoeura vždy doprovázeno komunikací. Člověk jako aktér je bytostí, která může svou zkušenost sdílet s druhými skrze řeč. Zkušenost je artikulována v rozhovoru, děje se v rámci fóra, v prostoru mezi jedním já' a jiným já', který je jak vnějším rozdílem (já ve vztahu k druhému), tak rozdílem vnitřním (já ve vztahu k sobě). Vnitřní rozdíl mezi já' a já' se však nedá zachytit vědecky a ze stejného důvodu není ani lidské jednání redukovatelné na pozorovatelné děje. Fenomenologie z tohoto napětí mezi já' a jiným já' vychází, kdežto neurověda ve svém základu interpretuje já' jako jedinečnou, uzavřenou, bezvztažnou danost. Tento přístup však podle Ricoeura neodpovídá základní lidské zkušenosti, kterou je právě jisté vnitřní napětí mezi já' a jiným já', která jsou zároveň sjednocena ve vztahu. Proto neurověda podle Ricoeura nemůže dospívat k adekvátním poznatkům o lidské přirozenosti.

Ricoeur ukazuje, že převodem lidské zkušenosti na sled ohraničených časově bezrozměrných stavů ruší neurověda nejen základní charakter zkušenosti jako takové, ale i to, co je ve zkušenosti založeno, a tím je bytostný způsob, jakým (si) lidská bytost rozumí. „Třetí“ diskurs neurovědy je z pohledu fenomenologie zcela heterogenní vůči oblasti žitého jednání, porozumění, tělesnosti a emocionality, tedy intencionálních aktů, v nichž jde principiálně o motivaci, účel, význam a hodnotu.

Avšak právě motivované, intencionální jednání, které nikdy není eticky neutrální (vždy má nějakou hodnotu), nikdy není významově neutrální (vždy něco znamená) a vždy je jednáním „ven ze sebe“ směrem k druhému a pro druhého, představuje podle Ricoeura bytostný rys lidské existence.

Také lidské tělo není v tomto kontextu nikdy pouze biologickou strukturou, ale vždy již „vlastním žitým tělem“. Lidská bytost k tělu vždy již nějak přináleží, tělem je orientována v situacích a možnostech, jako tělesná obývá nějaký prostor významu. Vlastní tělo je tím tělem, odkud člověk mluví, jedná či se prožívá. Vedle toho zároveň platí, že mysl není nikdy netělesná.

„Termín mentální není totéž co termín nehmotný, tj. netělesný. Právě naopak ... prožívaný mentální prvek v sobě zahrnuje tělesnost, ovšem v takovém smyslu slova, který tělo neredukuje na objektivní těleso.“¹⁰⁷

Člověk myslí tak, že rozumí svým možnostem, tj. jedná, je ve světě, interaguje s druhými, má zkušenost v kontextu jisté situace, a to jde jedině skrze tělesnou přítomnost ve světě. Protože existenci primárně charakterizuje zkušenost jako možnost realizovat něco ve světě, nelze tuto charakteristiku studovat jako reprezentaci neuronální struktury.

„Ve vzájemném propojení neuronů neexistuje nic, co by odpovídalo formulí ‚já mohu‘, neboť jakkoli je neuronální struktura otevřená, zůstává stále jen soustavou těchto propojení.“¹⁰⁸

Možnost či schopnost něco dělat, tedy existovat, znamená podle Ricoeura něco, co lze jen těžko odhalit ze statických řezů mozkovou sítí, neboť jde vždy o časové momenty lidského „bytí ve světě“.

¹⁰⁷ Changeux, J.-P., Ricoeur, P., *Ce qui nous fait penser*, c. d., s. 25.

¹⁰⁸ Tamt., s. 113.

„Slovo ‚schopnost‘ znamená ‚jsem schopen toho a toho‘, tj. ‚mohu něco udělat‘, a jsem to vždycky já, kdo zažívá tuto možnost a hranice daných schopností; mohu vzít, mohu se dotknout. Totéž slovo však bude mít v neurovědeckém slovníku zcela funkcionální význam, význam, který nepočítá s tím, že někdo danou schopnost prožívá.“¹⁰⁹

Dělení na netělesnou mysl a nemyslicí tělo (těleso) se tedy podle Ricoeura mívá se základním charakterem zkušenosti tak, jak ji definuje fenomenologie.

Tato kritika však nemá mít za cíl dokázat nemožnost propojení vědy a lidské zkušenosti. Ricoeur sám se pokouší koncipovat třetí diskurs o lidské bytosti v její komplexitě a v tomto záměru se s neurovědcem Changeuxem shoduje. Na rozdíl od Changeuxeho však chce Ricoeur daný problém řešit výhradně ze strany evidence zkušenosti, z evidence sebenávratu lidské bytosti k sobě skrze zakoušení. S tím souvisí i fakt, že do vypořádání o lidské bytosti nelze zahrnout takové momenty, které existence nemůže prožít a sdělovat o nich své poznatky, ačkoliv se o nich tvrdí, že k lidské bytosti patří. Příkladem může být právě mozek. Mozek není ničím, co by člověk prožíval, a mohl tudíž artikulovat. Proto také mozek nemůže patřit do prvního plánu lidské zkušenosti a nemůže se ani objevit v tematizaci „vlastního žitého těla“.

„Když mi řeknou, že mám mozek, neodpovídá tomu žádná žitá zkušenost, žádný prožitek. Dozvídám se to v knihách.“¹¹⁰

Mozek není něco jako „vlastní“ ruce. Říkáme přeci, „beru svou rukou něco“, ale nemůžeme říci „myslím svým mozkiem“.¹¹¹

Nové poznatky o tom, co se děje v mozku, proto člověku nepomohou v jeho praktické dovednosti žít, v jeho lepším se-

¹⁰⁹ Tamt., s. 101nn.

¹¹⁰ Tamt., s. 26.

¹¹¹ Tamt., s. 27.

beporozumění, ani v orientaci v jeho světě. Praktická schopnost vyznat se a jednat ve světě je však to, co určuje lidství člověka.

„Copak poznáním, které mám o mozku, nabývám větší znalosti o sobě samém, aniž bych přitom musel dosahovat poznání jednoduše skrze praxi svého těla, ať už je přitom mozek čímkoliv?“¹¹²

Člověk jako mozek (mentální objekt) proto pro fenomenologii *není* lidskou bytostí ve své podstatě. Lidská bytost není tím, čím je, díky funkčnímu mozku. I proto se podle Ricoeura neurovědecká koncepce ve svém popisu mívá s tím, co je možno označit jako lidskou bytost.

Z toho evidentně vyplývá, jak zmiňuje i Ricoeur, že obě koncepce se odvolávají na jiný druh takzvaného „posledního referenta“, a to je právě důvod, proč tyto koncepce lze jen velmi těžko sjednotit.

„Každá oblast zkoumání má tendenci sebe sama definovat vzhledem k tomu, co bychom mohli nazvat posledním referentem, tj. něčím, na co je možno se vposledku vždy odvolávat, pohybuje-li se v této oblasti.“¹¹³

Z toho, jakým způsobem fenomenologie definuje zkušenost, znalost sebe sama, „vlastní“ tělo atd. by se dokonce mohlo zdát, že fenomenologické a neurovědecké definice těchto pojmů jsou natolik heterogenní, že se dané koncepce rozvíjejí ze zcela neslučitelných východisek a nemohou se tudíž ani navzájem kritizovat. Podle Ricoeura však není třeba tuto rozdílnost dvou oblastí povyšovat na rozdílnost ontologickou; je pouze třeba změnit diskurs.

¹¹² Changeux, J.-P., Ricoeur, P., *Ce qui nous fait penser*, c. d., s. 31.

¹¹³ Tamt., s. 25.

„... je třeba, abychom si zakázali přetvářet dualismus referentů na dualismus substancí.“

Dosavadní kritika tedy nemá vést k závěru, že by se filosofie neměla snažit o propojení vědeckého zkoumání a fenomenologických popisů zkušenosti. Podle Ricoeura je toto propojení nakonec možné a dokonce nezbytné. To, co by však mělo hrát úlohu společného momentu mezi pozorovaným a prožívaným aspektem lidské bytosti, je podle Ricoeura nicméně jediné zkušenost interpretovaná fenomenologicky.

„Různorodá, bohatá a plná zkušenost má takovou povahu, že dané dva diskursy spolu nepřestávají korelovat v mnohých průsečících. Někakým způsobem – který ovšem neznám – je to totéž tělo, které je žité a poznávané. Je to tatáž mysl, jež je prožívaná a poznávaná; tentýž člověk, jenž je ‚mentální‘ a ‚tělesný‘. Z této ontologické identity by vyplynul třetí diskurs, který by překročil jak fenomenologickou filosofii, tak i vědu.“¹¹⁴

Z tohoto stručného náčrtu není nicméně jasné, jakou pozici přesně Ricoeur zastává. Chce pomoci fenomenologie vysvětlit rozdíl mezi myslí a tělem, či mezi poznáním a životem? Nebo chce fenomenologii a neurovědu zastřešit jinou filosofií? Jakou formu totožnosti má v posledním citátu na mysli, mluví-li o tomtéž těle, téže mysli a tomtéž člověku? Jedná se o totožnost ve smyslu numerické identity? Nebo jde o totožnost v nějakém jiném smyslu slova? Způsob, jakým se o řešení těchto problémů sám Ricoeur pokusí, budeme studovat hlouběji ve třetí kapitole této práce.

¹¹⁴ Tamt., s. 39. Zdůraznila A. K.

Jediné „skutečné“ „já“?

Filosofie, které jsme představili v této kapitole, vycházejí ze specifické interpretace principu identity, na jehož základě je vytvořena pojmová konfigurace svazující pojmy myšlení, bytí, člověka, světa a času. Způsob, jakým jsou jednotlivé pojmy této konfigurace vyloženy a jak se k sobě vzájemně váží, je následující: existující entity jsou uchopovány racionálním myšlením v bezprostřednosti a jsou takto nahlíženy v jejich substanci, tj. v evidenci, plnosti a aktualitě. Kdykoli tento druh myšlení myslí tento druh bytí, uchopuje entity v jejich neměnné podobě a v důsledku toho v numerické identitě. Toto myšlení tedy určuje identitu jako funkci, která odlišuje entitu od jiné entity podle „čísla“. Skutečnost myslitelných entit je skutečností diskrétně kladených substancí, které jsou od sebe vzájemně odlišitelné. Vzniká tak síť uzavřených a oddělených, statických a úplných jsoucen. Tato síť nedisponuje vnitřním zdrojem dynamismu. Určitý druh časovosti a možnosti proměny dodává této síti opět racionální myšlení a to tak, že její diskrétní členy opakuje v následnosti bezrozměrných časových momentů. Numerická identita takové entity, která se má udržovat v právě zmíněném druhu časovosti, je tedy diskrétním opakováním numerické totožnosti bytí daného jsoucna. Vzhledem k tomu, že v opakování zůstává neměnnou pouze substance a protože udržování numerické identity spočívá v totožnosti porovnaných substancí v jednotlivých časových řezech, je veškerá proměna entity v průběhu její existence pouze kvalitativní a nepodstatnou změnou. Numerická identita je tedy neproměnlivá, je pouze indexem myslitelných a skutečných entit.

Variantou této pojmové konfigurace pak je neurovědecká představa epigeneze racionálního myšlení, ve které jsou všechny výše zmíněné charakteristiky zachovány, avšak přístup ke skutečnosti je umožněn postupným klasifikováním a zpřesňováním modelů této „reality“.

V tomto kontextu jsme studovali tři filosofie z hlediska toho, jakým způsobem konstruují pojem osobní identity.

Význam tohoto pojmu je vázán především na fakt, že ve zmíněné pojmové konfiguraci zaujímá lidská bytost exkluzivní postavení karteziánského subjektu. Její exkluzivita spočívá v tom, že tato bytost je v jistém slova smyslu „místem“, kde se vůlí vedené myšlení setkává samo se sebou, dostává se do souladu s rozumem a kde odhaluje povahu toho, co je. Bytí subjektu spočívá v racionálním myšlení, přičemž subjekt zároveň toto myšlení myslí a zároveň je tímto myšlením myšlen. Jako takový je subjekt pro dané koncepcie neodmyslitelným invariantem. Descartes, který tento metafyzický rámec první definoval, prošel také jediný celou cestou *hledání* tohoto nepochybného zakládajícího invariantu v podobě subjektu, který v sobě nese prvotní sebekladení a propojení racionálního myšlení se substanciálním bytím.

Nalezení Archimédova bodu však je u Descarta provedeno na úkor jiného momentu lidské bytosti, který nemá charakter subjektu. Člověk není bytostí, která pouze univerzálním způsobem rozumově poznává substanciální realitu. Člověk může myslit i na základě vlastní tělesné, pocitové, individuální zkušenosti. Descartes si je této skutečnosti vědom a vedle člověka *jakožto* subjektu hovoří ještě o „skutečném člověku“. Rozlišuje tím člověka co do jeho aktuálního bytí a člověka co do způsobu prožívání jeho potencialit, možností, afektů. Tím Descartes připouští, že zkušenost, která je neoddělitelná od tělesnosti, smyslového vnímání a emocionality a která se odehrává v rovině nezřetelnosti, neevidencie a potenciality, charakterizuje rovněž „skutečnost“ lidské existence. Descartes však charakter této „skutečnosti“ nemůže po exkurzu provedeném ve *Vášních duše* zahrnout do metafyzického projektu, neboť výsledkem zkoumání povahy lidské přirozenosti ve vztahu k afektům a tělu není definice třetí substance, nýbrž odhalení ontologie sil. Touto cestou není nalezen sjednocující pojem pro žitou zkušenost „skutečného člověka“ a pro myšlení myslícího subjektu, který by byl sám zaveden pouze v rámci rozumového myšlení. Chce-li tedy Descartes zachovat kritéria univerzální vědy a odvodit pravidla rozumu, musí konstatovat, že lidské tělo je epistemologicky odvozené od mys-

lícího subjektu a že jakožto organická hmota získává svou relativní ucelenost a jednotu tím, že je připojeno k jedné sjednocující duši. Přesto je zároveň nutné hovořit o ontologickém dualismu duše a těla, o esenciální rozdílnosti substance tělesné a duševní. Identita osoby je přitom určena jako sebetotožnost myslícího subjektu, vedle níž figuruje paralelně definice numerické identity objektů, mezi které patří i lidské tělo.

V koncepcích Stéphanu Ferreta a Jean-Pierra Changeuxeho zůstává toto karteziánské schéma zachováno i přesto, že autoři tvrdí opak. Jejich dualismus je zřejmý již od chvíle, kdy svůj záměr definují jako pokus o *sjednocení* těla a mysli. Samotný tento záměr totiž již prozrazuje, že autoři vždy již implicitně předpokládají, že tyto dvě substance mohou být myšleny odděleně a jejich identity jsou tedy odlišné.

Oba autoři chtějí, každý podle svých představ, nalézt definici osobní identity, která by vyjadřovala psychosomatickou jednotu lidské bytosti. Toho lze podle nich docílit skrze nalezení třetí substance, v níž by bylo sjednoceno pojetí lidské bytosti jako těla a lidské bytosti jako mysli. Touto substancí má být jakýsi „myslící objekt“ nahlížený vnějším pozorovatelem, tedy vlastně myslícím subjektem. Autoři sami se tedy nacházejí na místě „čistého“ nahlízejícího subjektu, který je ovšem v jejich teoriích explicitně nepřítomný, zasunutý do pozadí.

Je jasné, že takto definovaný projekt není v souladu s pravidly myšlení substanciálního bytí, neboť pracuje s entitou, která je v jistém smyslu rozdvojená v rámci jednoho metafyzického pole: zkoumání se totiž účastní subjekt jakožto myslící subjekt, který nahlíží *tentýž* subjekt jakožto myslící a myšlený objekt. Jediné racionální řešení tohoto zdvojení téhož spočívá v převedení myslícího objektu na čistý myšlený objekt. Oba autoři tedy nakonec zaměřují svou pozornost na entitu, která není subjektem, nýbrž pouze myšleným objektem, jemuž jsou přiděleny jednak organické atributy a jednak atributy, které zdánlivě připomínají aktivitu racionálního myšlení.

Pro tyto dva projekty je tedy rozhodující, že studovaná entita nedisponuje myšlením, kterým myslí sebe samu (nedisponuje

tedy sebevztahem myšlení jakéhokoli druhu). Tuto entitu myslí vůči ní vnější a odlišný karteziánský subjekt. Proto může být také tato entita definována v objektivitě diskrétních stavů, které jí jsou *přiděleny* a mají například formu mentálních proposic či stavů organické struktury. Tím ale forma myšlení, která má charakterizovat tuto entitu, ztrácí charakter myšlení v karteziánském smyslu slova, neboť nevychází sama ze sebe a nenese své principy sama v sobě. Stává se druhořadou kvalitou, která je srovnatelná s ostatními kvalitami. Její status je funkcionální a je o ní možno hovořit například jako o kognici. Touto cestou je však zároveň výrazným způsobem redukováno pojetí zkušenosti, neboť bezprostřední zakoušení vlastní jednoty je převedeno na kognitivní operace, případně je zcela vyloučeno z racionálního rozvrhu.

Ferret se pokouší definovat „myslící objekt“ jako metafyzický pojem, ve kterém má být sjednocena dualita subjekt-objekt. Přitom výslovně opouští jakékoli myšlení založené na konkrétní zkušenosti a ocitá se na straně čisté metafyzické spekulace. Výsledkem je, že se opakovaně dostává do cyklických definic, které pouze přesouvají otázku identity z jednoho pojmu na druhý, ale neřeší věcnou stránku problému. Jediným dosaženým výsledkem je nalezení *somatické* krajní meze třetí substance, což jenom ukazuje, že zmíněný dualismus Ferret nepřekonal.

Changeux se pokouší o vytvoření modelu určitého orgánu, jehož hlavní funkcí by bylo myšlení včetně zkušenostního zakoušení. V průběhu svého projektu však velmi brzy zamění sebevztahné myšlení a bezprostřední zkušenost za myšlení typu rekognice vyznačující se konečným počtem stavů mysli. Podobně přesune i význam substanciálního bytí a místo bytí studuje soubor rozpoznatelných stavů organismu. Touto cestou Changeux modeluje funkční mozek, který ovšem nemyslí sám sebe. Changeuxeho mentální objekt se organizuje skrze organickou autoreferenci. Tento výsledek však nemůže sloužit jako základ definice třetí substance, ani jako základ pro určení substance živého mozku a nakonec ani jako východisko pro porozumění myslícímu subjektu. Mentální objekt je pouze modelem, který

zachycuje možnost, jak rozvinout racionální myšlení do linie epigeneze.

To, co je všem třem koncepcím společné, je jejich způsob interpretace principu identity. Princip identity, který svazuje racionální myšlení a substanciální bytí, zakládá koncepci jsoucna, která se dělí v zásadě na lidská a „nelidská“ a zároveň vede k založení časovosti, která má podobu diskrétní následnosti. Tak vzniká metafyzický časoprostor, který má podobu juxtapozice stavů jednotlivých diskrétních entit. Nebezpečí těchto koncepcí spočívá v možnosti, že diskrétně popsaná jsoucna situovaná mimo dynamismus vlastní existence, budou prohlášena za veškerou dosažitelnou aktuální i potenciální realitu v čase a prostoru. Pouhým dostatečným vzdálením pohledu od diskrétní sítě kladených stavů nebo jejím dostatečným zjemněním, může věda propadnout představě, že daný model prošel limitním přechodem ke kontinuálnímu popisu skutečnosti.

Jedním z výsledků našeho zkoumání tří v zásadě karteziánských koncepcí je odhalení mnohoznačnosti pojmů sebevztah, identita, tělo a zkušenost. Identita a sebevztah organismu, který se organizuje a udržuje jistou rovnováhu, nejsou identitou a sebevztahem osoby, která prožívá ve zkušenosti svůj vlastní svět a sebe samu, a nejsou ani identitou a sebevztahem myslícího subjektu. Substance těla-ideje není zároveň substancí svébytného žitého těla. Neosobní identita organismu, žitá identita osoby a logická identita subjektu jsou pojmy, které se vynářejí z různých myšlenkových koncepcí a neoznačují různé aspekty téhož, nýbrž se jednoduše týkají něčeho jiného. Problém metafyzické filosofie spočívá v nemožnosti myslet to, co není plně v moci rozumu a o čem má přesto „skutečný člověk“ zřejmou zkušenost. Racionální myšlení vychází z ideje jedinečného, pevného a sebeidentického invariantu ve formě subjektu myšlení a tento druh zakládajícího sebevztahu rozum nemůže opustit, chce-li zůstat *tímtéž rozumem*. Jelikož je východiskem tohoto myšlení vůle k vědění, která se chce omezit, aby poznávala pravdu a evidenci a která chce přitom rozhodně zůstat vůlí, představuje „vůle k sobě“ konstitutivní a neměnný prvek celé

metafyzické koncepce. Stanovení jasných principů univerzální vědy se tak děje za cenu vyloučení možnosti myslet to, co vůle nemá plně ve své moci.

Obraťme se nyní k fenomenologické filosofii a pokusme se vypátrat, zda tento filosofický projekt pracuje s jiným pojetím vztahu mezi zkušeností a myšlením, a zda tudíž nabízí jiné možnosti, jak určit povahu lidské bytosti a její osobní identity.

Kapitola 2

Mezi časem a časem: ipseita ‚moci být‘

Hlavním tématem první části naší práce je studium koncepcí, které vycházejí z různých interpretací principu identity, přičemž nám záleží především na podrobné analýze toho, jakým způsobem se v rámci těchto koncepcí definuje pojem osobní identity.

Fundamentální ontologie Martina Heideggera, rozvinutá v díle *Bytí a čas*,¹¹⁵ je další koncepcí, kterou se chceme zabývat. K Heideggerovi se obracíme mimo jiné proto, že v jistém smyslu sdílí problémy a otázky, které si klade karteziánská metafyzika, ale zároveň na obdobně formulované tázání nabízí diametrálně odlišné odpovědi. V této konfrontaci fundamentální ontologie a karteziánské metafyziky chceme sledovat i proměnu významu, kterou prochází pojem osobní identity. Jak se tedy změní artikulace tohoto pojmu díky změně pojmové konfigurace odvozené z principu identity? Jakou reinterpetaci podstoupí pojmy myšlení, bytí, času, lidského a nelidského jsoucna v rámci díla *Bytí a čas*?

¹¹⁵ Heidegger, M., *Bytí a čas*, OIKOYMENH, Praha, 1996. Přeloženo z vydání Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977. Všechny následující citace jsou uvedeny podle stránkování německého originálu uvedeného zároveň na okrajích českého překladu.

***Mathesis universalis* a fundamentální ontologie**

Společným rysem Descartova a Heideggerova filosofického tázání je principiální zájem o otázku vztahu mezi myšlením a bytím, který se navíc podle obou autorů významně váže k ontologického statusu lidské bytosti. Filosofickou otázkou par excellencie je pro oba autory otázka po tom, co dělá jsoucna jsoucími. Odpovědět na tuto otázku znamená uvolnit přístupovou cestu k bytí a tedy i k myšlení pravdy. Pro Descarta se prvotním úkolem stává odhalení nepochybného ontologického ukotvení filosofického myšlení, díky kterému se myšlení vyhne libovolnosti všech odvozených úvah; právě na tomto základě lze podle něj rozvinout *mathesis universalis*, která poskytuje jisté, pravdivé a univerzální poznání skutečnosti. Podle Heideggera je fundamentální otázka po bytí, pokud je dobře položena, základem všech ostatních regionálních ontologických tázání konkrétních věd. Tato otázka tedy nemůže být ignorována právě proto, že se ohlašuje v každém dalším zkoumání jsoucího a jeho bytí.

V obou filosofích se v rámci tohoto ontologického tázání objevuje vzápětí otázka po *lidském* bytí. Tato otázka je sekundární, neboť není položena přednostně a pro ni samu, nýbrž vyvstává během obecné ontologické analýzy. Právě jako sekundární se však ukazuje jako prioritní. Její priorita souvisí s tématem odкрыtí přístupu k bytí. Jakým způsobem je totiž možno odhalit bytí jsoucna a jaká metoda je schopna odkryt na věcech to podstatné? Je zřejmé, že otázka po metodě souvisí úzce s otázkou po schopnostech lidské bytosti. K dosažení bytí je třeba objasnit, jakým způsobem je *člověk* schopen dosahovat bytí a napodobit posléze tuto metodu v její nejčistší formě. Je tedy třeba se ptát, co je lidská bytost a jaká schopnost jí umožňuje odhalovat podmínky možnosti jsoucího. Heidegger stejně jako Descartes rozvíjejí takové myšlení, které se snaží o co nej- přesnější zachycení způsobu, kterým se lidská bytost vztahuje ke světu a kterým dospívá k uchopení bytí všech jsoucna včetně bytí sebe sama. I když se tím lidská bytost ocitá v centru jejich analýzy, není to nicméně proto, že by provozovali filosofic-

kou antropologii, ale proto, že lidská bytost otevírá přístupovou cestu k bytí. Zároveň se nástroj přístupu k bytí, kterým člověk disponuje, ukazuje jako v pravém slova smyslu *podstatný* rys lidské bytosti. Tato exkluzivní dispozice odhalovat bytí tudíž v obou filosofích charakterizuje bytí člověka.

V první kapitole jsme ukázali, že Descartes nachází schopnost odhalovat ontologii jsooucích věcí v racionálním myšlení, které nahlíží jasně odlišitelné substance myslitelných entit. Racionální (roz)poznávání charakterizuje zároveň podstatu člověka jakožto subjekt. Heidegger naopak tvrdí, že bytí lze odhalit výhradně pečlivým rozvinutím jiného filosofického postupu, který klade i otázku po bytí jiným způsobem. Fenomenologická metoda použitá v projektu fundamentální ontologie *Bytí a času*, není založena v principech racionálního myšlení. Vychází naopak z myšlení představeného jako fundamentální hermeneutické porozumění, které je podle Heideggera původnější než racionalita. Jde o myšlení, jehož struktura je do jisté míry cyklická, neboť toto myšlení tematicky uchopuje to, čemu vždy již do určité míry netematicky rozumí. Toto myšlení má projít přes popis jsooucn k odhalení toho, co je umožňuje, tedy jejich bytí. Vzájemná vazba mezi jsooucn a bytím má specifický charakter: jsooucn nemohou vyvstat jako fenomény jinak než díky bytí; a zároveň platí, že k bytí vede přístupová cesta výhradně skrze ontické fenomény, přestože je původně těmito fenomény bytí zakryto. Pokud jde o přístup k bytí, nejde tedy ve fundamentální ontologii o kontemplaci kladené substance, ale o vymanění bytí z jeho zakrytosti tak, aby se ukázalo bytí samo ze sebe. Jak dojde k tomu, že se původně zakryté bytí nakonec zjeví?

Heidegger nejprve určuje „místo“, v němž je umožněno jak zjevování fenoménů, tak odhalení jejich podmínek možnosti. Toto místo nazývá „*Dasein*“, Bytí-tu („tu“ tohoto bytí, pobyt). *Dasein* (pobyt) je *lidským jsooucnem*, jež je pochopeno jedinečným způsobem *jakožto* takové jsooucn, které umožňuje fenoménům jejich zjevování a které zároveň *nechává být* bytí. Z toho je zřejmé, že to, co je označeno pojmem pobyt, je odlišeno od toho, co je označeno pojmem člověk. Podobně jako neoznačuje pojem

subjektu v karteziánské metafyzice skutečného člověka v jeho plnosti, neoznačuje ani pojem pobytu jednoduše člověka, nýbrž člověka *jakožto* „tu“ bytí.

„... *pobyt jakožto výraz vyjadřující čistě jenom bytí.*“¹¹⁶

Tato tematizace lidské bytosti jakožto pobytu se nicméně od pojetí lidské bytosti jakožto karteziánského subjektu velmi výrazně liší. Pro pobyt není charakteristické nahlížení entit v jejich substanci. Pobyt je tím jsoucnem, které existuje v rozumějící odemčenosti vůči bytí. Namísto subjektu, který kontemplanuje zřejmé a aktuální bytí a existuje jako sebedaný, rozvíjí tedy Heidegger pojem pobytu, jemuž vždy již jde o bytí (včetně svého vlastního bytí), a právě tím, že se mu o toto bytí jedná, také sám je. Pobyt je jsoucnem, které vždy již nějak rozumí bytí a které je zároveň tak, že tomuto bytí *má* rozumět; pobyt má odhalit to, co již vždy nějak odhalil. V tomto porozumění není bytí odděleno od způsobu, jakým se dává a právě tento fakt umožňuje, aby se vskutku zjevilo.

Heideggerova strategie odhalení bytí v místě, které nechává bytí být, je tudíž založena na cyklické a podstatně časové schopnosti uchopovat určitým způsobem to, co již vždy nějak bylo uchopeno, odhalit jsoucí tak, jak se vztahuje ke svým podmínkám možnosti a nahlédnout, že právě tento vztah k vlastním podmínkám možnosti určuje podstatu toho, co je jakožto jsoucí touto cestou odhaleno. Toto myšlení, které má povahu vždy již rozumějícího a rozvrhujícího se porozumění, nepostupuje kumulativně jako lineární posloupnost deduktivních kroků, ale pohybuje se v sebevztázném kroužení. I z toho je evidentní, že bytí odhalené skrze porozumění nemůže být „téhož druhu“ jako bytí, které je myšleno v aktualitě racionálním myšlením. Heidegger tvrdí, že hermeneutické porozumění má možnost klást otázku po bytí dostatečně, na rozdíl od karteziánské metody, která dospívá pouze k *ideji* bytí, k jeho umělé konstrukci.¹¹⁷

¹¹⁶ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 12.

¹¹⁷ Tamt., s. 4 a 96.

Je zároveň zřejmé, že subjekt, který myslí racionálně a který je bytostně určen tímto myšlením, *není tímtéž jsoucnem* jako pobyť, který vždy již bytí rozumí, a to tak, že je si je v tomto porozumění zároveň již srozumitelný i sám sobě. Bytí subjektu spočívá ve faktu myšlení; bytí odhalené a nahlížené subjektem spočívá v bezprostředním kladení statických substancí. Jak později uvidíme, bytí pobytu spočívá v časové struktuře starosti jakožto ‚bytí ve světě‘; bytí jako takové odkryté pobytem spočívá v časovosti, která se časuje.

Ontologická exkluzivita pobytu

Jaká je konkrétní podoba interpretace principu identity, ze které se odvíjí specifický výklad bytí, které je odkrýváno pobytem, a myšlení, které má podobu hermeneutického porozumění?

Jak jsme již zmínili, pobyť je „tu“ bytí. Abychom tudíž odpo- věděli na položenou otázku, je třeba se nejprve věnovat podrobněji charakteristikám tohoto význačného „tu“ bytí.

Heidegger hned od počátku svých ontologických analýz zmiňuje bytostný rozdíl mezi způsobem bytí pobytu a způsobem bytí takzvaných výskytových jsoucen, neboli objektů. Tento rozdíl je dán tím, že pobyť, na rozdíl od věcí charakterizovaných pomocí substancí a kategoriálních výpovědí, nedisponuje žádným statickým a neměnným základem, pevným substrátem, který by mu sloužil jako ontologický podklad. Základ výskytových jsoucen je tvořen substancí a definuje také skutečnost těchto jsoucen. Na neměnném podkladě této substanciality se může odehrávat veškerá kvalitativní a nepodstatná proměna daných jsoucen. Vzhledem k tomu, že dynamismus znamená uskutečňování možností, je zřejmé, že možnosti představují v případě výskytových jsoucen pouhý atribut připojený k jejich skutečné realitě.

„Možnost jako modální kategorie výskytového jsoucna znamená, že něco ještě není skutečné a nikdy není nutné. Cha-

*rakterizuje to, co je pouze možné. Je ontologicky nižší než skutečnost a nutnost.*¹¹⁸

Skutečnost (*energeia*) výskytových jsoucen tedy ontologicky předchází možnosti (*dynamis*). Na rozdíl od tohoto druhu jsoucen není pobyt podle Heideggera skutečný ve smyslu vědomím uchopitelné substance v její plnosti a bezprostřednosti, ale jest jakožto *existující*. Esence pobytu se tak ukazuje jako *existence*. Co ovšem znamená existence? Prvně tento pojem znamená, že pobyt je svými možnostmi. Jeho možnosti jsou přímo tímto bytem; *Dasein* je základem svých vlastních možností tak, že je právě těmito možnostmi. Existovat znamená být schopen toho a toho, ‚moci být‘, být u toho, co se existence týká a jak se jí to týká. V tomto smyslu je také možno říci, že pobyt je vždy před sebou, nebo lépe řečeno mimo sebe či ze sebe ven (*über sich hinaus*), a to u toho, co se ho týká jakožto jeho vlastní možnost.

*„Pobyt je vždy již ‚před sebou‘, nikoli jako vztahování k jinému jsoucnu, jímž není, nýbrž jako bytí k onomu ‚moci být‘, jímž sám je.“*¹¹⁹ (*„Dasein ist immer schon ‚über sich hinaus‘...“*)

V případě pobytu jsou to tedy možnosti, které ontologicky zakládají skutečnost. Skutečnost existence je skutečností uplatněných nebo neuplatněných možností.

*„Možnost jako existenciál je naproti tomu nejpůvodnější a poslední pozitivní ontologické určení pobytu.“*¹²⁰

Ontologická struktura pobytu v sobě tedy nutně implikuje jistý druh časovosti. Jakožto ‚moci být‘ existuje pobyt tak, že vž-

¹¹⁸ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 143.

¹¹⁹ Tamt., s. 192.

¹²⁰ Tamt., s. 143.

dy již uskutečnil nějaké možnosti, že vždy již některé nevyužil a že se rozvrhuje k jiným možnostem, které má „před“ sebou (mimo sebe).

„Pobyt, jako bytostně se nalézající v nějakém rozpoložení, se vždy již v určitých možnostech ocitl a jako ‚moci být‘, jímž jest, nechal vždy nějaké možnosti padnout, stále se určitých možností svého bytí vzdává, chápe se jich a má je.“¹²¹

Pobyt existuje v bytostně časové struktuře, vždy již mimo sebe jako určité *ek-statické* „tu“ bytí. Toto „tu“ neoznačuje prostorčasovou lokalizaci, geometrické určení místa a časového okamžiku, kde by byl umístěn určitý člověk, nýbrž označuje existenci v její odemčenosti (*Erschlossenheit*), jinými slovy v dávání se bytí jakožto *možného* bytí pobytu.

Pokud bychom pátrali po geometrickém umístění pobytu, nenalezli bychom „nic“ výskytového. Pobyt *ek-sistuje* v bytostně časovém rozvrhu možností, ve skutečnosti *dynameis*, je odemčeností světu a vlastní emanací a jako takový je zároveň svou podmínkou možnosti, *svým vlastním „základem“*. Existence není statickým a uzavřeným kladením subjektu, nýbrž má dynamickou strukturu dění zakládání jakožto dění vlastního bytí. Pobyt *„totiž jest tak, že je svým ‚tu‘. ... Pobyt jest svou odemčeností.“¹²²*

Tuto strukturu dění základu rozhodujícím způsobem charakterizuje časovost. Časovost definuje pobyt jako ‚moci být‘, aniž by mu vnucovala pevnou a uzavřenou substancialitu.

Vzhledem k tomu, že existence není evidencí ve smyslu entity, která je přítomná bezprostředně ve své celkovosti, nelze ani skutečnost existence uchopovat racionální reflexí. Protože se pobyt vztahuje ke svému vlastnímu základu, a tudíž sám k sobě, je schopen uchopovat skutečnost své existence svým vlastním způsobem. Tento způsob bude ale diametrálně odlišný od toho, jakým způsobem uchopuje skutečnost výskytových

¹²¹ Tamt., s. 144.

¹²² Tamt., s. 133.

jsoucen a sebe sama karteziánský subjekt. Na rozdíl od subjektu, který *roz-poznává* sebe sama ve své bezprostřední podstatě, pobyt své existenci *rozumí* jakožto rozvrhu možností. Tento vztah k dění sebe sama vyjadřuje navíc způsob bytí pobytu; rozumění patří k ontologické struktuře existence. Pobyt je tak, že si rozumí pokaždé jakožto svému vlastnímu základu. Není vybaven nějakým původním počátkem sebe sama, nějakým výchozím bodem, z něhož se postupně rozvíjí. Pobyt *se* děje, stává *se*.

Dynamická interpretace principu identity

S tohoto nárysu vyplývá, že princip identity, který v sobě spojuje bytí jakožto „stávání se“ a myšlení v podobě hermeneutického porozumění, musí mít zákonitě jiný význam než princip identity interpretovaný pro účely karteziánské koncepce. Konstatování bodového, bezprostředního a úplného kladení totožnosti konkrétní pevné entity, které je vyjádřeno vztahem $A = A'$, je v tomto případě nahrazeno dynamickým schématem, které lze artikulovat ve tvaru A je A' . Toto dynamické schéma předvádí existenci jako dějící se vztah mezi bytím a jsoucím (pobytem), jako vztah, který tím, že se uskutečňuje, také sám sebe zakládá. Heidegger nazývá tento vztah ontologickou diferencí. Skutečnost, že ontologická diference nevyjadřuje relaci totožnosti a tautologické danosti, je zachycena precizně v následujícím tvrzení:

*„Bytí jsoucna ,není‘ samo žádné jsoucno.“*¹²³

Ontologickou diferencí tudíž není nikdy možno chápat jako triviální funkci identifikace bytí a jsoucna. Tento vztah je především bytostným a nevyhnutelným rozevřením identity do

¹²³ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 6.

diference. Na druhé straně je však právě díky principu identity garantováno, že tato diference bude vždy vykazovat jistou ,stálost‘, trvalost udržování *se*. Tato ,stálost‘ či ,udržování se‘, je zajištěna výchozím předpokladem vycházejícím z principu identity, jenž tvrdí, že lidská bytost jakožto pobyt *vždy již* rozumí bytí, že pobytu *vždy již* o bytí jde, že má na bytí zájem. K tomu zároveň patří, že podle Heideggera je na jedné straně nevyhnutelné, aby tu bytí bylo, má-li jsoucnost vystoupit jako jsoucnost a na druhé straně je jasné, že bytí v tomto jsoucnu *vždy již* je, a to vzhledem k faktu, že jsoucí si rozumí jako jsoucímu. Ontologická diference tedy není přísným oddělením nebo vzájemnou lhostejností ontické a ontologické roviny, nýbrž rozdílem, který je v permanentním propojení. V důsledku toho je cyklicky se dějící rozumění adekvátní formou myšlení, které trvale a kontinuálně vyjadřuje ontologickou diferenci.

Tato specifická pojmová konfigurace bytí a myšlení vede ke konstrukci stejně specifického pojetí identity. Tento pojem nemůže označovat jinou identitu, než identitu stávání se a dění ontologické diference, tedy diference bytí a jsoucího. Identita ontologické diference se nutně musí uskutečňovat jako časová. Je důležité, že čas zde nepředstavuje druhořadou kvalitu, v níž se diference odehrává, nýbrž že charakterizuje přímo smysl tohoto vztahu jakožto vlastního odehrávání *se*. To, že čas představuje smysl vlastního sebezakládání pobytu jinými slovy znamená, že je čas ontologickým pojmem. V tomto smyslu je třeba říci, že princip identity tvrdí ,A je A‘ tehdy a jen tehdy, když ono je‘ vyjadřuje čas ontologické diference. Smysl ontologické diference musí být nutně časový, protože jinak by se nejednalo o (tu, jednu) diferenci. Identita a jednota této diference tedy nejsou pevnými a jasnými binárními funkcemi, přidělenými substanciálnímu bytí, nýbrž strukturálními charakteristikami časového dění (bytí). Princip identity tudíž vyjadřuje v této interpretaci identitu a jednotu času. Heideggerova interpretace principu identity se týká identity a jednoty smyslu bytí, ontologického času, a rozvrhuje tak dění jako identické časové sebezakládání.

Lidská bytost hraje v této konfiguraci, jak již víme, výjimečnou roli, neboť představuje ‚místo‘, kde se děje ontologická diference. Jak lze poté v tomto kontextu, kdy je lidská bytost pochopena jako pobyt, konstruovat pojem ‚já‘ či pojem osobní identity? Vybudování tohoto pojmu musí zajisté souviset s tím, jakým způsobem je již zkonstruován pojem identity obecně. Proto již zřejmě nebude možné, jak tomu bylo v karteziánské metafyzice, definovat tento pojem ve formě numerické identity myslícího subjektu či myšleného objektu, tedy ve tvaru „být znamená totéž co být jeden a týž“. Numerická identita je binární funkcí, která odpovídá binárnímu charakteru bytí. Z hlediska fundamentální ontologie je o identitě lidské bytosti možno mluvit jedině jako o *ipseité*¹²⁴ sebevztahu, která v sobě zahrnuje vždy již určitý vnitřní rozdíl a která je *udržována* v časové jednotě stávání se pobytu.

Rozdíl mezi ipseitou a totožností je také evidentní v jejich rozdílném vztahu k bytí. Vzhledem k tomu, že pobyt není vybaven pevným základem, nýbrž *je* ve skutečnosti svým vlastním zakládáním, není ani jednoduše „něčím“ substanciálním. Proto ani nemá smysl se v jeho případě ptát, zda je tím, čím je, ale je třeba zjišťovat, *jak* se děje. Jinými slovy, abychom porozuměli pobytu, nestačí vědět, co je pobyt, ale je potřeba sledovat jeho *způsoby* bytí, tedy to, *kde*, *kdo* a *jak* pobyt je. Bytí pobytu se totiž vyjadřuje vždy v určitém modu; pobyt je ‚takto‘ nebo ‚jinak‘, je ‚někým‘ či ‚někým jiným‘, je u ‚něčeho‘ či u ‚něčeho jiného‘. Heidegger tedy nemůže ve své koncepci hovořit o jednotě či identitě skutečnosti ve smyslu čisté a v plnosti aktuální *energeia*, ale musí hledat způsob, jakým se sjednocuje takové bytí, které je bytím schopností, možností, eventuálně sil (*dynameis*). Z toho, že je pobyt jednotným jsoucнем, Heidegger v podstatě neproblematicky vychází. Důležité však je přijít na to, jaký typ jednoty přísluší ‚moci být‘. Ačkoliv se totiž jednotlivé mody (způ-

¹²⁴ Francouzský pojem *ipseité*, který překládáme jednoduše jako ipseita, zavádí pro tento druh identity Paul Ricoeur v knize *Soi même comme un autre*, Ed. du Seuil, Paris 1990.

soby bytí) týkají bytí *toho samého* pobytu, neděje se tento pobyt nijak jinak, než vždy v určitém modu, nikdy ne jako neutrální totožnost. Pobyt není nikdy prostě tak, jak je on sám, je pokaždé tím či oním způsobem. V důsledku toho není nikdy *tímtéž*, nýbrž je „pouze“ ‚ipse‘, tedy faktickým a konkrétním dějícím se sebevztahem.

Tento specifický charakter identity pobytu, to, co ji určuje jako ipseitu, se posléze odráží ve fenoménu ‚sebe‘, *Selbst*. V ‚sobě‘ (*Selbst, self, soi*) není evidentně koncentrována ani totalita pobytu, ani jeho substance či jednota. ‚Já sám‘ je pouze odpovědí na otázku ‚kdo?‘ je pobyt a tato otázka se liší od otázky ontologické. Právě tato odlišnost mezi identitou a bytím pobytu umožňuje, aby pobyt byl *sám sebou* různými způsoby. V této struktuře různorodých modalit bytí a různých způsobů bytí sebou samým není nicméně *nikdy zrušen fakt, že pobyt vždy již nějakým způsobem je a že je takto vždy již sebou*.

„Pobyt je dále jsoucnó, které jsem vždy já sám. K existujícímu pobytu patří rys ‚vždy mého‘...“¹²⁵ („Dasein ist ferner Seiendes, das je ich selbst bin. Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeít...“)

Skutečnost, že pobyt existuje v ipseitě či „svojskosti“ (*Jemeinigkeít*), jakožto ‚vždy můj‘, je zaručeno podle Heideggera díky času, jehož vlastní jednota vyplývá z principu identity. Právě díky tomuto druhu časovosti je existence *vždy svá*. Tento fakt lze vyjádřit kvazi-paradoxní tezí, která tvrdí, že pobyt je vždy již mimo sebe sama, a to tak, že je stále svůj. Tato specifická struktura ipseity souvisí s možností pobytu zapomenout na bytí a neotevírat cestu k jeho zjevování, aniž by však pobyt přestal sám existovat.

¹²⁵ M. Heidegger, *Bytí a čas*, c. d., s. 53.

Ontologická struktura pobytu: starost

V následující části chceme hlouběji popsat ontologickou strukturu pobytu, abychom mohli explicitně uchopit konfiguraci souvisejících pojmů bytí, porozumění a času a abychom díky tomu dospěli nakonec k otázce po povaze ipseity.

Jak jsme již výše zmínili, Heidegger připisuje pobytu jistou exkluzivitu, neboť pobyt disponuje na rozdíl od ostatních jsoucnen přístupem k bytí. Z tohoto důvodu je pro Heideggera důležitá hluboká ontologická analýza existenciální struktury tohoto jsoucna. Jeho cílem je podrobně předvést, že bytostná struktura pobytu sestává z vícero strukturních momentů a že se udržuje *jako ona sama* v dynamismu stávání se. Heidegger nejprve začíná popisem toho, jak pobyt existuje zprvu a většinou. Již víme, že v této souvislosti nemá smysl klást otázku po tom, co je pobyt, nýbrž že je třeba se ptát, kde, kdo a jak pobyt je. Heidegger na tuto trojí otázku odpovídá popisem struktury, kterou nazývá ‚bytí ve světě‘. ‚Bytí ve světě‘ je tím nejobecnějším zachycením pobytu jakožto odemčeného ‚moci být‘. V této fundamentální struktuře mimo jiné koexistují tři strukturní ohledy. Jedná se nejprve o fenomén *světa*, který vyjadřuje to, ‚kde‘ pobyt je jakožto odemčenost. Svět se na ontické rovině ukazuje jako svět lidského obstarávání a na rovině ontologické jako svět-skost. Druhým ohledem je ‚kdo‘ pobytu a tento ohled se ukazuje ve fenoménu ‚já sám‘. ‚Já sám‘ se na ontické rovině představuje jako ‚ono se‘ veřejné každodennosti a na rovině ontologické jako odhodlané vlastní ‚bytí sebou‘. Třetí ohled představuje podle Heideggera bytí-tu jako takové, které se dotýká existenciální konstituce ‚tu‘ každého pobytu a jehož konkrétní podobu lze nazývat *starostí*. Skrze zkoumání světa každodennosti pobytu, každodenního způsobu bytí s druhými a bytí-tu v každodenním významu dospívá Heidegger posléze k odhalení, že *starost* je ve skutečnosti ucelenou ontologickou strukturou pobytu, která v sobě oba dva další ohledy (‚kde‘ a ‚kdo‘) zahrnuje. Z tohoto důvodu je potřeba sledovat primárně strukturu starosti, ve které lze nalézt všechna základní určení bytí pobytu.

Starost jakožto bytostná struktura pobytu sestává sama ze tří momentů, které konstituují ontologická určení pobytu a nesou v sobě oba výše zmíněné ohledy („kde“ a „kdo“). Pro ontologický záměr fundamentální analýzy je rozhodující, že tyto strukturní momenty starosti nemají povahu kategorií, tj. že je nelze podřadit pod *tentýž* rod, pod jednu společnou obecninu, přestože jsou spolu svázány hlouběji než na způsob pouhé juxtapozice. Starost jakožto bytí pobytu nesestává ze statických kategorií, nýbrž z dynamických *existenciálů*, z charakteristik, které vyjadřují existující pobyt na rovině časové, potenciální a významové. Těmito strukturními momenty starosti jsou naladěnost, rozumění a bytí-u (upadání).

V prvně zmíněném existenciálu, který Heidegger nazývá naladěností, se vypovídá takzvaná fakticita pobytu, tj. skutečnost, že pobyt se ve světě vždy nějak konkrétně *vynachází*. Do tohoto vynacházení se spadá fakt, že pobyt je vždy vhozen do určité konkrétní situace. Pobyt je ve světě tak, že v něm již vždy nějak *byl*. Zároveň k tomu patří i fakt, že tuto vhozenost pobyt konkrétním způsobem prožívá, tj. je vůči ní nějak konkrétně naladěn.

Druhým existenciálem je porozumění, který vyjadřuje skutečnost, že pobyt se ze své vrženosti rozvrhuje do možností, které má před sebou. Skrze porozumění je pobyt svými možnostmi, ačkoliv tyto nejsou nutně ještě realizovány, je v předstihu před sebou, je rozvrhem sebe sama do svého přicházejícího „moci být“. Porozumět znamená jednat ve svých anticipovaných možnostech.

Třetím existenciálem starosti je podle Heideggera takzvané upadání. V tomto existenciálu je zdůrazněna neustálá tendence pobytu odpadat od sebe a propadat světu, ztrácet sebe sama a poutat se ke jsoucňům svého okolí. Pobyt je obvykle a nejčastěji zaměřen k obstarávanému světu, rozptyluje se u věcí, je

„... prvotně a většinou svým světem pohlcen“.¹²⁶

¹²⁶ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 113.

Z tohoto velmi stručného souhrnu vyplývá, že pobyt jako starost je takovým bytím, které je vždy již vhozeno do uskutečněných možností (jež nacházejí svůj výraz v naladěnosti), rozvrhuje se skrze porozumění do možností, které mají přijít, a setrvává u možností v podobě jsoucen přítomných ve světě jeho obstarávání.

„... bytí pobytu znamená: ,být v předstihu před sebou vždy již ve (světě) jakožto bytí u‘ (nitrosvětsky vystupujícího jsoucná).“¹²⁷

Fundamentální struktura pobytu má tedy podobu vždy již vrženého rozvrhování možností existujícího pobytu. Jako takový pobyt existuje v časové struktuře ‚moci být‘. Časovost pobytu se uskutečňuje jako ekstatická jednota, v níž od sebe nelze oddělit dimenzi budoucnosti od dimenze bývalosti (*Gewesenheit*¹²⁸) a přítomnosti. Ve struktuře starosti se tyto tři ekstase spojují do jediné časovosti pobytu. Jednotlivé časové ekstase mohou nanejvýš v určitých momentech nad ostatními ekstasemi převládat, aniž by je však mohly zcela anulovat. Proto lze říci, že rozumění se týká přednostně budoucnosti, naladěnost se časuje především v bývalosti a upadání má svůj existenciální smysl primárně v přítomnosti. To však neznamená, že by bylo možno ony tři existenciály s časovými ekstasemi identifikovat. Každý existenciál se časí ve všech ekstasích a v každé ekstasi nalezneme celou časovou strukturu.

„Časovost se časí v každé ekstasi celá, to znamená, že v exstatické jednotě každého úplného časení časovosti je založena celost strukturního celku existence, fakticity a upadání, tj. jednota struktury starosti.“¹²⁹

¹²⁷ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 192.

¹²⁸ Heidegger tento pojem zavádí, aby časovou ekstasi bývalosti odlišil od prosté minulosti. Hlavní rozdíl mezi bývalostí a minulostí spočívá v tom, že bývalost se pobytu týká, je součástí jeho dějící se časové struktury. Bývalost neminula, není pryč, nýbrž je „tu“, působí.

¹²⁹ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 350.

Čas jako garant syntetické jednoty starosti

Heidegger ve svém výkladu existenciální struktury pobytu dále ukazuje, že starost *je specifickou jednotou*, která se však bytostně liší od jednoty substanciálního výskytového jsoucná. Starost totiž není ani kategoriální ani hierarchickou jednotou, nýbrž celostí syntetickou a časovou. Ve struktuře starosti se spojují všechny momenty pobytu, včetně ‚kde‘ a ‚kdo‘, bytí ve světě, aniž by některý z momentů byl odvozen z jiného momentu a aniž by všechny momenty byly prostým způsobem kladeny vedle sebe.

„Celost strukturního celku nelze fenomenálně zachytit skládáním elementů.“¹³⁰

Tato celost existenciálních momentů starosti vykazuje přitom jistý ‚univerzální‘ charakter napříč všemi faktickými a konkrétními pobyty. To znamená, že pro celost strukturního celku starosti není vůbec důležité, čím přesně se pobyt stává, jaké možnosti jsou uskutečněny a rozvrženy, které otázky se otevírají či uzavírají, ale *jak* se strukturní momenty sjednocují, když je pobyt takovým jsoucнем, které bytostně emanuje mimo sebe. V této souvislosti Heidegger explicitně určuje sjednocující fenomén, který uděluje na ontologické rovině všem momentům dané struktury společnou celost:

„Bytí pobytu, jímž je tento strukturní celek jako takový ontologicky nesen, se nám zpřítomní úplným průhledem skrze tento celek na určitý původně jednotný fenomén, který je již v tomto celku obsažen tak, že ontologicky funduje každý strukturní moment v jeho strukturální možnosti.“¹³¹

Tímto původně jednotným fenoménem má Heidegger na mysli evidentně čas. Díky času vykazuje ontologická struktura

¹³⁰ Tamt., s. 181.

¹³¹ Tamt.

dynamickou formu stálosti, *Ständigkeit*. Heidegger ukazuje, že tato struktura není pouze časová, ale že je také bytostně temporální, tj. konstruovaná z *ontologické* roviny času, z časovosti, která se sama časí a stává se tak primárním garantem jednoty a celosti starosti. Pobyt neexistuje v pevné stabilitě, která je v každém momentu kladena v netrvajícím přítomnosti, ale zakládá se bytostně v předběhovosti (*Vorlaufen*), kterou D. Janicaud označuje pojmem „umožňování“ (*possibilisation*).¹³² Je to právě časení časovosti, které umožňuje rozvíjení času pobytu, a tudíž i rozvíjení smyslu jeho bytí jakož i bytí jako takového. Podobně jako bytí není jsouncem, „časovost není vůbec žádné jsouncno. Není, nýbrž se časí.“¹³³

Časovost zakládá dynamickou jednotu a identitu bytí a představuje tak ontologický fenomén. Pobyt existuje jako faktická dynamická struktura starosti, což znamená, že je „tu“ času, přičemž čas se časí faktickým a konečným způsobem.

Čas se stejně jako bytí váží ve své konkrétnosti ke konečnosti pobytu, která je vyjádřena fenoménem *smrti*. Smrt vytváří horizont konečného a faktického bytí a času, a tudíž patří bytostně k bytí stejně jako k času. Po smrti pobytu nepokračuje čas běžným způsobem dál směrem k nějaké univerzální budoucnosti. Čas jakožto čas pobytu vykazuje ekstatický charakter právě z ‚bytí k smrti‘. ‚Bytí k smrti‘ je strukturálním momentem pobytu, který zakládá možnost celosti tohoto jsounca. Tím, že je pobyt bytím k smrti, udržuje svou strukturu starosti jako celkovou, a to i přesto, že je vždy mimo sebe, nedovršený a neustále proměnlivý. Horizontem struktury možností je možnost definitivní a absolutní nemožnosti být. Díky tomu, že se pobyt k tomuto horizontu vždy již vztahuje, může také existovat jako bytí k celosti. Pojem celosti pobytu souvisí přitom významně s pojmem ipseity, která vyjadřuje udržování konkrétního ‚sebe‘ v otevřené a zároveň konečné existenci.

¹³² Janicaud, D., *Identité et logique temporelle*, Presses de l'École normale supérieure, Paris 1996, s. 343–363.

¹³³ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 328.

Předběžné závěry

Z tohoto stručně shrnutého výkladu existenciální struktury pobytu chceme zdůraznit a rozvinout dva body, které jsou důležité pro záměr našeho dalšího zkoumání.

Za prvé jsme viděli, že pole, z něhož je bytostná struktura pobytu vyložena, je rámováno časovým horizontem. Toto pole myslitelného, v rámci kterého je interpretována starost, je vnitřně souvislé, neboť je strukturováno ekstatickou jednotou třech ekstasí, které jsou nerozpojitelné. Podle výchozí teze o jednotném fenoménu času navíc nemá toto pole vlastní vnějšek, neboť jeho hranice jsou tvořeny horizontem ontologického času, který časí sebe sama a potvrzuje se jako nepřekročitelný horizont. Ontologický čas zakládá a potvrzuje ontický čas vnitřku. Z vnitřku pole časové exstatické existence nelze tudíž toto pole opustit, překročit jeho hranici, neboť na žádnou mez časové souvislosti nemůže časová existence *podle Heideggerova rozvrhu* narazit. I moment smrti je momentem, který stvrzuje bytostně časovou a možnostní strukturu starosti a dokládá i syntetickou časovou jednotu souvislé existence. Pobyt je tudíž v Heideggerově podání odemčeností, jejíž sebenávrat a sebedržení jsou garantovány vlastní strukturou bytí pobytu. Pobyt se neodemyká tak, že by dosahoval až za hranice svého ontologického rámce a neriskuje tudíž nikdy vlastní podstatnou sebeztrátu. Pobyt rozumí bytí, jeho bytí je vždy již „jeho“ a pobyt se děje jako stávání se tohoto bytí rámovaného jednotou času. I když, jak ještě uvidíme, se pobyt rozptyluje ve světě a potažmo sebe sama ve světě ztrácí, neztrácí touto cestou nikdy vztah ke svému bytí, nepřestává si rozumět a rozumět (třebaže jen implicitně) tomu, co zajišťuje jeho existenci. Na druhé straně však zároveň platí, že vzhledem k tomu, že se pobyt ontologicky liší od bytí jako takového, nemůže pobyt tohoto bytí nikdy definitivně dosáhnout. Dění pobytu se tedy odehrává mezi dvěma nepřekročitelnými hranicemi, které jsou však zároveň hranicemi jeho ontologické jistoty: pobyt je vždy již svůj a „tu“, aniž by ovšem mohl být identický se sebou. Pobyt existuje jako residuum jisté difference, která vyvstává mezi tím, čím je pobyt v ontologickém smyslu, a tím,

čím je ve smyslu ontickém. Vzhledem k tomu, že smyslem této difference je čas, zakládá se i význam tohoto rezidua z horizontu a zároveň počátku daného ontologického pole, tj. z času. Právě jakožto časové reziduum může být pobyt *jedním* a *stejným* reziduem, jehož celost a stálost mají charakter ipseity. Bytí pobytu je souvislým děním jednoty, která je reziduální, tj. neuchopitelná ve své aktuální plnosti, nýbrž vždy již existující v konkrétní formě nezavršeného bytí k celosti, bytí k smrti faktického pobytu. Pole odemčenosti pobytu, tohoto ‚moci být‘, je vždy charakterizováno vnitřní nepřekročitelnou souvislou oblastí nitrosvětského času na jedné straně a původním temporálním okamžikem tvořícím horizont tohoto vnitřku na straně druhé. Tato dvojitost jednoho a téhož času definuje prostor uskutečňování ontologické struktury pobytu. Garantem udržované jednoty existence pobytu je čas v jeho onticko-ontologické jednotě difference.

Druhý moment, který bychom chtěli zmínit, se týká skutečnosti, že pobyt existuje jediné tak, že *si* rozumí ze svých možností, kterými je. Je tedy čistým ‚moci být‘, které je však navíc *vždy nějak samo sebou* a které *si* vždy již nějak rozumí. Pobyt je tudíž *mocen* toho, co se ho týká, jako svého; je mocen i způsobu, jak se ho to týká. Z toho plyne, že věci, které vystávají v porozumění jako jeho reálné koreláty, jsou jeho vlastními *možnostmi*, kterým pobyt vždy rozumí a k nimž může zaujmout nějaký postoj. Skutečnost, která je tematizována v analýze ontologické struktury pobytu, je skutečností možností tohoto jsouca. Z tohoto důvodu jsou také jsouca, která figurují v analýze struktury pobytu jediné a nutně jsoucný, u kterých pobyt jest, když existuje, tj. když se vztahuje ekstaticky mimo sebe, když je rozepjat mezi své možnosti. Svět tak, jak ho pobyt zprvu prožívá, tudíž může vystávat jediné jako konstitutivní součást svojskosti (*Jemeinigkeit*) pobytu.

„A je-li ‚svět‘ sám konstitutivum pobytu, vyžaduje pojmové vypracování fenoménu světa nahlédnutí do základních struktur pobytu.“¹³⁴

¹³⁴ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 52.

Jinak řečeno, v ontickém ohledu je svět součástí struktury pobytu. Jak je to ovšem v ontologickém ohledu? Světstost světa ukazuje Heidegger jako odemčenost bytí. Svět ve svém bytí tedy není něčím odvozeným od pobytu, není to realita, která na pobytu závisí, nýbrž je to bytí světa, jež vyvstává spolu s bytím pobytu. Na druhé straně však je pobyt jedinou přístupovou cestou k odhalení bytí světa.

„Že realita je ontologicky zakotvena v bytí pobytu, neznamená, že něco reálného jako to, čím je samo o sobě, může být jen tehdy a tak dlouho, pokud existuje pobyt. Nicméně jen pokud jest pobyt, tzn. ontická možnost porozumění bytí, jen potud ,je‘ bytí.“¹³⁵

Touto formulací chce Heidegger ukázat omyl jak realismu, tak idealismu (svět jako realita existuje nezávisle na subjektu, resp. svět existuje pouze jako konstrukce subjektu). V koncepci fundamentální ontologie pobyt vyvstává spolu se světem ve struktuře ,bytí ve světě‘. Pobyt tedy není garantem světa a není ani od světa oddělen jako nezávislá substance. Na druhé straně platí, že vše, co se jeví jako „něco“ ve světě pobytu, tedy nitrosvětská jsoucna, se ukazuje výlučně v perspektivě možností pobytu. Pokud zatím necháme stranou fakt, že světstost světa Heidegger popisuje jako odemčenost bytí, která se výslovně ukazuje až v autentickém modu existence, o kterém bude řeč později, je třeba si položit otázku, jakým způsobem vyvstávají v ontickém pohledu jako skutečná ta jsoucna, která nemají charakter pobytu a která Heidegger označuje jako nitrosvětská. Jejich bytí totiž Heidegger označuje jako *res* a odkazuje se tím na Descartovu analýzu substanciality.¹³⁶ Tato „nepobytová“ jsoucna mohou být skutečná výlučně za podmínky, že jim pobyt bude schopen rozumět jako svým vlastním možnostem. Otázka tedy zní – co je ve světě každodennosti pobytu pochopeno pod pojmem možnost?

¹³⁵ Tamt., s. 212.

¹³⁶ Tamt., s. 209, příp. 203 („Výskyt“ je popsán jako realita „ve smyslu Descartově“, nitrosvětské jsoucno je identifikováno s „věcmi a objekty“.)

Domníváme se, že tyto otázky týkající se nepobytových jsoucen – možností, která jsou vždy již srozumitelná z každodenního způsobu bytí pobytu, stejně jako otázka času sjednočeného v sobě samém a zakládajícího jednotu všech existujících jsoucen, se dotýkají problematických bodů Heideggerovy koncepce. Zdá se nám totiž, že obě zmíněné myšlenky v sobě nesou nepřiměřenou restrikcí, která znemožňuje myslet skutečnost v některých jejích konstitutivních rysech. Tato domněnka nás proto vede k potřebě podrobněji zkoumat ideu jednoty a srozumitelnosti skutečnosti, která je údajně zaručena již v ontologické struktuře pobytu. V následujícím textu bychom se tedy chtěli věnovat hlouběji otázce bytostných charakteristik nepobytových jsoucen, otázce vztahu mezi pobytem a skutečností a rolí času pro vytvoření celosti a jednoty skutečnosti tak, jak to rozvíjí Heidegger v dalších částech díla *Bytí a čas*. Implicitní otázka, kterou chceme mít během této studie neustále na paměti, se týká toho, zda se v těchto problematických momentech Heideggerovy koncepce nedotýkáme hranic použitelnosti pojmové konfigurace, kterou tato filosofie rozvíjí. Pokud tyto momenty budou poukazovat k mezím platnosti fundamentální ontologie, musíme se ptát, jaké má toto odhalení důsledky pro konstrukci ipseity. Má koncepce porozumění lidské bytosti jakožto pobytu jistá omezení analogická těm, které charakterizují karteziánskou koncepci lidské bytosti jakožto subjektu? Pokud se fundamentální ontologii podaří na rozdíl od karteziánské metafyziky zahrnout do ontologické struktury lidské bytosti individuální zkušenost, znamená to, že uchopuje lidskou bytost a její ipseitu v zásadě *pravdivě*?

Abychom na tyto otázky mohli odpovědět, zaměříme se nejprve na zkoumání struktury ‚bytí ve světě‘ a poté na fenomény, v nichž je otrěsen, či dokonce zrušen vztah pobytu ke světu, jakož i časová jednota jeho ontologické struktury.

Fenomén světa a obstarávání

V této části chceme studovat fenomén světa a ptát se po podmínce možnosti tohoto fenoménu. Jak již bylo zmíněno, fenomén světa, stejně jako světskost (bytí světa), představují strukturální moment ,bytí ve světě‘, tj. moment existenciální struktury pobytu. Fenomén světa vyjadřuje, ,kde‘ je pobyt jakožto ,bytí ve světě‘.

„I světskost je tudíž sama existenciál. Ptáme-li se ontologicky na ,svět‘, nikterak tedy neopouštíme tematické pole analyticky pobytu. Ontologicky je ,svět‘ ... rys pobytu samého.“¹³⁷

Heidegger začíná rozvíjet svou analýzu zkoumáním světa v tom ohledu, v jakém se zjevuje pobytu zprvu a většinou, v jeho každodennosti. Posléze je třeba přejít k tematizaci věcnosti všech nitrosvětských jsoucn a uchopit jejich ontologickou strukturu. Nakonec bude nutné zjistit, jak se váže ontologie nitrosvětských jsoucn k bytí světa, tj. světskosti jako takové.

Svět je podle Heideggera zprvu a většinou světem praktického obstarávání. Jsoucna, se kterými se pobyt setkává uvnitř tohoto světa praxe, označuje Heidegger jako nitrosvětská jsoucna, mezi něž patří prostředky (*Zeuge*) a díla (*Werke*). Pobyt ve své každodennosti žije tak, že užívá nejrůznějších prostředků k dosahování zamýšlených cílů a k vytváření nejrůznějších děl; obstarává se v praktickém slova smyslu. Jeho vztah ke světu tedy nemá prvotně podobu roz-poznávání a reflexivního nahlížení, ale praktického porozumění. Pobyt zprvu a většinou žije ve svém světě tak, že rozumí tomu, jak se dělá to nebo ono. Prostředky a díla se tedy během obstarávání neukazují jako výskytové předměty ležící pobytu na očích, aby je pobyt mohl z odstupů reflektovat, nýbrž jsou pobytu „při ruce“. Když pobyt něco obstarává, nevidí například židli jako *res*, nenahlíží židlovitost židle, její rozlehlost a poté formu, materiál a složení, ale rozumí tomu, že

¹³⁷ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 64.

si na tento předmět může sednout a své rozumění projeví případně i tím, že si na židli sedne. Rozumění se projevuje v jednání, které je realizováním rozvržených možností pobytu, jež zase vystupují v podobě příručnosti obstarávaného světa.

Způsob, jakým pobyt rozumí příručním jsoučnům, lze charakterizovat strukturou „chápat něco *jako* něco“, lépe řečeno „rozumět něčemu jako vlastní možnosti“. Vzhledem k tomu, že příruční jsoučno je srozumitelné podle toho, čemu slouží, ukazuje se ve světě obstarávání většinou *jakožto* vhodný nástroj k dosažení konkrétního cíle. Dřevěné pohyblivé desce vložené do vchodu místnosti rozumí pobyt v tomto smyslu *jako* dveřím, má-li právě potřebu vstoupit nebo odejít z místnosti. Obdobně například pařezu stojícímu uprostřed lesa může unavený turista porozumět *jako* místu k odpočinku, orientační běžec *jako* překážce, obdivovatel přírodních předmětů *jako* uměleckému artefaktu. Způsob, jakým pobyt rozumí něčemu jako něčemu, se nazývá výklad.¹³⁸

Prostředky a díla jsou vzájemně spojeny vazbami celkové souvislosti poukazování, která vytváří kontext jejich významu. Tato jsoučna totiž nejsou srozumitelná z nich samých, ale vždy z nějakého celku dostatečnosti, z kontextu, který explikuje význam té a té aktivity. Prostředky jsou srozumitelné v optice toho a toho díla; dílo je srozumitelné z perspektivy soukromého a veřejného světa. Každý prostředek *jakožto* nejjednodušší jednotka světa obstarávání je tudíž srozumitelný z nějakého ‚kvůli čemu‘, které přísluší dílu, jemuž daný prostředek slouží. Každé dílo je obdobným způsobem srozumitelné z konkrétního ‚kvůli čemu‘, jež poukazuje k cíli, jehož se má pomocí díla dosáhnout.

Všechna díla v tomto provázaném celku dostatečnosti nakonec poukazují k jakémusi primárnímu ‚kvůli čemu‘, kterým je fakt, že pobytu „jde o jeho bytí“.

„Celek dostatečnosti sám pak vposledku odkazuje na takové ‚k čemu‘, u kterého již o žádnou dostatečnost nejde, kte-

¹³⁸ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 158.

*ré samo není příručním jsoucnem uvnitř nějakého světa, nýbrž které je jsoucnem, jehož bytí je určeno jako ,bytí ve světě‘, a světskost sama patří ke struktuře jeho bytí.*¹³⁹

V této síti poukazů typu ‚k čemu‘ prostředků a děl srozumitelných vždy „jakožto“ nějaká právě vhodná aktivita se odkrývá ontologie těchto jsoucnů. Bytí prostředků a děl lze označit jako *příručnost (Zuhandenheit)*; být příručním jsoucnem znamená být bytostně při ruce, být k dispozici pro realizování toho či onoho díla. Vzhledem k tomu, že příručnost je definována ze sítě konkrétních poukazů ‚kvůli čemu‘, které se váží k faktickému bytí pobytu a nakonec k primárnímu ‚kvůli čemu‘, které charakterizuje bytostný rys pobytu, je ontologická charakteristika příručních jsoucnů evidentně založena v ontologii pobytu.

Tento každodenní svět, uvnitř kterého dosahuje pobyt různých cílů a vykonává rozličné práce, je světem více či méně *zvládnutým, zvladatelným* a zároveň *netematickým*. Není náhodou, že se příklady, které Heidegger sám používá, týkají bez výjimky výroby různých hmotných předmětů: pobyt vyrábí střevíc, montuje hodiny, pracuje s kladivem. Ve všech případech se jedná o díla, jejichž způsob výroby je již v podstatě *předem* znám. Pobyt ve svém rozumějícím obstarávání nekonstatuje explicitně výskyt žádných jsoucnů, neřeší ani otevřené problémy, nýbrž dělá známé činnosti, které nemusí tematizovat. Skutečnost světa je tak podle Heideggera *primárně* skutečností *netematizovanou*, prakticky známou, *zvládnutou* či *potenciálně zvladatelnou*.

Z tohoto úhlu také Heidegger promýšlí status *tematického* konstatování, které je základem teoretického uchopování. Tematické konstatování nemůže být v důsledku toho, co jsme řekli výše, ničím jiným, než jedním z možných přístupů k nitrosvětským jsoucňům, který je *odvozen* z původního praktického obstarávání. Bytí příručního jsoucnů není primárně odhaleno na základě *tematické* reflexe, nýbrž v rámci situačního porozumění, praktického nakládání se světem. Teprve ve chvíli, kdy

¹³⁹ Tamt., s. 84.

se pobyt stahuje z původního obstarávajícího postoje, vyvstávají příruční jsoucna v odlišném modu, totiž ve své *výskytovosti*, která je uchopena tematickým konstatováním.

*„Bezradné postávání před dílem jako deficientní modus obstarávání odkrývá příruční jsoucno v jeho pouhé výskytovosti.“*¹⁴⁰ (*„Das ratlose Davorstehen entdeckt als defizienter Modus eines Besorgens das Nur-noch-vorhandensein eines Zuhandenen.“*)

Příruční jsoucno se tedy může ukázat z jiné perspektivy jedině v tom smyslu, že je uchopeno deficientním modem odvozeným od primárního praktického obstarávání. Změnou optiky se však nemění bytí jsoucna, o které jde. Je to stále *totéž* jsoucno, které je jednou srozumitelné z praktického ohledu jako něco při ruce a podruhé z tematického uchopení jakožto objekt, který se „jen tak“ vyskytuje před pobytem (jako *res*)

*„Tato nepotřebná věc tu už jen leží, – ukazuje se jako věc, která je prostředkem, která tak a tak vypadá a která se ve své příručnosti jako tak a tak vypadající ustavičně také vyskytovala. Na prostředku se ohlašuje čistá výskytovost.“*¹⁴¹

Výskytové jsoucno tedy vyvstává výlučně v momentě, kdy ‚bytí ve světě‘ vystoupí z přirozené zapletenosti do praktických poukazů. Tematické uchopování a na něm založené teoretické nahlížení nitrosvětského jsoucna se dostává ke slovu jenom jakožto aktivita *odvozená* z obstarávání. Na rozdíl od výkladu, který je projevem porozumění, je výsledkem tematického konstatování a teoretického nahlížení výpověď. Ve výpovědi je uchopeno něco *jako výskyťový předmět* (něco jako *res*) a tímto specifickým „jako“ je označen jakýsi ohraničený a v sobě dostaččný význam (*apofansis*) příslušející nitrosvětskému jsoucnu.

¹⁴⁰ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 73.

¹⁴¹ Tamt., s. 73.

„Výpověď tedy nemůže zapřít svůj ontologický původ z rozumějícího výkladu. Původní ‚jako‘ prakticky rozumějícího výkladu (hermeneia) nazýváme existenciálně-hermeneutickým ‚jako‘ na rozdíl od apofantického ‚jako‘ výpovědi.“¹⁴²

Výskytovost a příručnost jsou tedy dva aspekty téhož jsoucna, nikoli dvě odlišné ontologické kategorie a jsou uchopovány pomocí dvou způsobů téhož rozumění, nikoli dvěma odlišnými typy myšlení. Ontologie nitrosvětských jsoucenců je taková, že tato jsoucna jsou primárně příruční a jako taková se eventuálně mohou jevit jako výskytová. Žádné jsoucno se nemůže pouze vyskytovat, aniž by se předtím nezjevovalo jako příruční jsoucno díky původnímu výkladu obstarávajícího rozumění. Apofantické ‚jako‘, které se objevuje ve výpovědi, vzniká tedy jistou restrikcí hermeneutického ‚jako‘. Mohli bychom říci, že ontologická struktura výskytového jsoucna je vnitřní možností ontologické struktury příručního jsoucna.

Heidegger se touto analýzou snaží mimo jiné ukázat nespřícnost karteziánského záměru myslet bytí výskytového jsoucna jako autonomní, původní a oddělenou substanci a prohlašovat, že skutečnost, která je uchopena ve výpovědi, je jedinou pravdivou realitou. Fenomenologická analýza naopak podle Heideggera dokládá, že substance výskytového jsoucna není ve skutečnosti bytím této entity, nýbrž pouze *ideou* bytí. Heidegger tak kritizuje Descartovu snahu prosadit, že skutečné bytí je uchopitelné pouze přesným a definitivním roz-poznáním (tematickým konstatováním). Jen takové bytí má totiž dle Descarta stálou setrvalost a jako takové je neustále tím, čím je. Podle Heideggera však Descartes neurčuje skutečnou ontologii světa, nýbrž spíše zahaluje, co by mělo být naopak odhaleno:

„Z určité ideje bytí, která je skryta v pojmu substanciality, a z ideje poznání, jímž se jsoucno takto poznává, je ‚svě-

¹⁴² Tamt., s. 158.

tu' jeho bytí takříkajíc nadiktováno. Descartes si nenechává předvést způsob bytí nitrosvětského jsoucná od tohoto jsoucná samého, nýbrž na základě určité ideje bytí (bytí = neustálý výskyt), jejíž původ zůstává zahalen a její oprávnění nevykázáno, předpisuje jaksi světu jeho „vlastní“ bytí.“¹⁴³

Sám Descartes navíc připouští, že nástroje jeho metody nemožňují dospět až k explicitnímu a nahlédnutelnému uchopení substancí jsoucn, nýbrž je nutno substance přijímat jako dané.¹⁴⁴ V první kapitole jsme se snažili ukázat, jak je tato nedosažitelnost bytostných charakteristik jsoucích věcí mimo jiné potvrzena neustálými, avšak vždy marnými snahami *dokázat* substancí lidské bytosti pomocí prostředků racionálního myšlení a zároveň dokázat nezávislost *res extensa* za její současné epistemologické odvozenosti od *res cogitans*.

Heidegger se domnívá, že narozdíl od Descarta odhaluje pravou přístupovou cestu k bytí. Jeho postup spočívá v tom, že správně formuluje ontologickou otázku a že tuto otázku pokládá přímo samotnému jsoucnu, které odpověď zjevuje tím, že se samo dává. Heidegger se dále domnívá, že cesta k bytí světa vede přes tázání se pobytu na jeho svět.

Ke způsobu, jakým se Heidegger na bytí světa táže, však lze podle našeho názoru vyslovit zásadní námitku, na základě které je možno ukázat, že Heidegger nakonec nedokáže uniknout stejné pasti ideje objektivit, kterou kritizuje na karteziánské metafyzice. Tento problém vyplývá podle nás z klíčového a striktního rozlišení dvou druhů jsoucn, které fundamentální ontologie ve svých analýzách zavádí.

Heidegger ve svých rozborech pracuje pouze se dvěma ontologickými kategoriemi: za prvé je to kategorie nepobytových jsoucn, příručních prostředků, které se mohou v deficientním

¹⁴³ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 96.

¹⁴⁴ Heidegger v této souvislosti cituje Descarta z *Principia* I, č. 52, s. 25: „*Přece však nemůže být substance postižena prvotně jenom tím, že existuje, neboť tím samotným na nás samo o sobě nepůsobí.*“ Překlad převzat z českého překladu *Bytí a čas*, s. 97, poznámka 4.

stavu jevit jako výskytová jsoucna; a za druhé je to pobyt, který existuje jako ,bytí ve světě‘.¹⁴⁵ Domníváme se, že Heideggerovo rozlišení těchto ontologických kategorií lze zachytit na základě kritéria, kterým je objektivizovatelnost jednotlivých jsoucn. Příruční jsoucna jsou totiž evidentně jsoucný převoditelnými na Descartovu *res*, zatímco existující pobyt není převoditelný na *res* v žádném smyslu tohoto slova. Pobyt je tematizován zcela mimo rozlišování subjekt-objekt a to je mimo jiné Heideggerovo východisko pro kritiku realismu i idealismu.¹⁴⁶ Avšak právě toto *vylučné* a zároveň *komplementární* rozlišení jsoucn na objektivizovatelná a neobjektivizovatelná je přitom podle našeho názoru zdrojem nepřekonatelných problémů, které vyvstanou v dalších Heideggerových analýzách.

V jakém smyslu lze říci, že příruční jsoucno je objektivizovatelné? Zopakujme, že kromě charakteru příručnosti tohoto jsoucn, který tkví v jeho schopnosti být po ruce pobytu a sloužit jako něco, pomocí čeho lze dosáhnout určitého praktického cíle, lze také příruční jsoucno uchopovat z jiné perspektivy, kterou je tematické (teoretické) konstatování. Heidegger mluví konkrétně o způsobu, jakým „*se praktické obstarávání příručního jsoucn proměňuje v bádání o nitrosvětském výskytovém jsoucnu*“.¹⁴⁷

Tematické uchopení, kterým je příruční jsoucno objektivizováno a pomocí kterého je odhalen jeho výskytový aspekt (věcnost ve smyslu *res*), představuje podle Heideggera, jak jsme již zmínili, pouhou modifikaci rozumějícího obstarávání. V této modifikaci „*příruční jsoucno, s nímž se setkáváme, nově nahlížíme, totiž jako výskytové. Porozumění bytí ... se změnilo*“.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Ponecháváme zde stranou nevyjasněnou otázku ontologie živé přírody, kterou Heidegger rozvíjí explicitněji v přednášce *Grundbegriffe der Metaphysik* ze zimního semestru 1929/30.

¹⁴⁶ Viz *Bytí a čas*, § 43, strana 200nn. Jedině z adekvátní analýzy pobytu lze rozvinout také adekvátní filosofii světa. Pobyt je přitom představen jako něco, co není ani uzavřenou věcí vedle jiných věcí, ani vědomím konstituujícím veškerou realitu „vnějšího“ světa.

¹⁴⁷ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 357.

¹⁴⁸ Tamt., s. 361.

V této proměně postoje k jsoucnu se tedy proměnilo porozumění bytí, avšak nikoli bytí samo; to zůstalo nezměněno.

Ontologicky je tedy výskytové jsoucno založeno v příručnosti a tuto skutečnost zmiňuje explicitně i Heidegger. Co je však podle nás neméně důležité a co již Heidegger výslovně nepředvádí, je jiný druh vazby, který evidentně mezi výskytovým a příručním jsoucnem existuje. Lze totiž ukázat, že *každé* příruční jsoucno je potenciálně modifikovatelné na výskytové jsoucno. To, co má pobyt při ruce, může být tedy *vždy* uchopeno *jakožto* předmět tematického konstatování. Domníváme se tedy, že ve fundamentální ontologii je implicitně přítomná taková struktura nitrosvětských jsoucen, která zachycuje fakt, že svět obstarávání disponuje objektivním aspektem. Jinými slovy, ve světě každodennosti neexistuje příruční jsoucno, které by nebylo převoditelné na objekt tematického (teoretizujícího) nahlížení. Objektivní svět je jistým druhem projekce obstarávaného světa do dimenze reprezentace. Přestože je tímto zobrazáním na jednu dimenzi svět zjednodušen (je uchopen pouze z jedné perspektivy), jeho mohutnost zůstává nezměněna; touto projekcí se ze světa „neztratí“ žádné jsoucno. To ovšem znamená, že struktura porozumění světa v podobě „něco jako něco“ je bytostně objektivně zakotvena. Příručnímu jsoucnu lze *vždy* rozumět jako výskytovému. Struktura „něco jako něco“ odkazuje tedy k určitému pevnému pólu, k *ideji* reálné či nominální substance. Pobyt může převést svůj žitý svět na ideu substantiality díky proměně perspektivy vlastního postoje ke světu a nezrušit přitom mohutnost tohoto světa. Koncepce skutečnosti, kterou Heidegger plně rozvíjí, aniž by z ní odvodil objektivizovatelnost světa, představuje podle našeho názoru komplementární přístup k Descartovu rozvrhu. Vrátime-li se k jednoduchému příkladu s pařezem, Descartes by řekl, že je to *primárně* vždy *tentýž* pařez, jenž může být sekundárně pochopen unaveným turistou *jako* sedátko, orientačním běžcem *jako* překážka a obdivovatelem přírodních předmětů *jako* umělecký artefakt. Toto sekundární porozumění by bylo pro Descarta nepodstatné a nemělo by vliv na určení substance pařezu. Heidegger by

v tomto případě naopak řekl, že toto sedátko, tato překážka či tento umělecký artefakt mohou být pochopeny jako *tentýž* pařez, nahlédneme-li všechna tato příruční jsoucna z perspektivy tematického teoretického konstatování. Tento druh teoretického náhledu je přitom podle Heideggerovy koncepce *vždy* možný, ačkoliv je sekundární co do ontologie daného jsoucna.

Tímto způsobem se však potvrzuje, že Heidegger zastává implicitně myšlenku možné substancializace možností pobytu. Možnosti, kterými pobyt v praktickém světě *je*, totiž příruční jsoucna v jejich příručnosti, lze vždy převést na ideu substancí, které se vyznačují jistou numerickou totožností. Možnosti se tudíž mohou proměnit ve vyskytující se předměty, ačkoliv jsou zprvu a většinou vyjádřeny v síti poukazů příručních prostředků a děl.

Domníváme se, že Heidegger svou koncepcí skutečnosti nepobytových jsoucen tvrdí, že tematická konstatující perspektiva restriktivně převádí objektivizovatelné jsoucno na jsoucno prostě objektivní, ale nedomníváme se, že tímto krokem popírá potenciální objektivizovatelnost světa. Na příkladu pařezu by Heidegger kritizoval banalitu metafyzického výkladu, na základě kterého je pařez uchopen jako prostý pařez. Tato prostě kladená substance se jednoduše dává a není možno k ní nijak jinak metodicky dospět. Zároveň je v příslušné reprezentaci vyjádřena i substanciální totožnost tohoto objektu, kterou neovlivní žádné další situační porozumění.

Z toho, co jsme právě ukázali, se však zdá evidentní, že Heidegger ve své koncepci nitrosvětských objektivizovatelných jsoucen zavádí rovněž poměrně reduktivní ontologii nitrosvětských jsoucen. Jeden z pólů struktury „něco jakožto něco“, která charakterizuje rozumění tomuto druhu jsoucen, je zakotven v substanciální formě, přičemž druhý pól této struktury závisí na pobytu a jeho schopnosti rozumět světu jakožto svým možnostíem.

Významnost Heideggerova rozlišení jsoucen na „pobyto-*vá*“ a „nepobyto*vá*“, je patrná právě ve způsobu, jakým je interpretována struktura „něco jako něco“ u těchto dvou ontologic-

kých kategorií. Narozdíl od výskytových jsoucnen je totiž pro pobyt charakteristická taková struktura „něco jako něco“, která není ukotvena v žádném druhu pevného základu. Oba póly dané relace jsou otevřené a neobjektivizovatelné. Jediné možné ukotvení spočívá pouze v tom, že pobyt tuto strukturu jakožto jednotnou a celkovou permanentně *udržuje*, a to svým vlastním děním ve zmíněné ipseitě: pobyt je sám sebou jakožto ten, kdo je mimo sebe vždy již svůj. Heidegger se snaží tematizovat pobyt jako takovou bytost, jejíž bytostný charakter znemožňuje, aby byla popsána takovou metodou, která skutečnost chápe jako výskytovost. „Moci být“ pobytu se musí ukázat zásadně jako bytí možností, jejichž skutečnost nespočívá ve vyskytování se. Jakákoli objektivizace pobytu už je podle Heideggera popisem již-ne-bytí, jak je to zachyceno na příkladu s mrtvolou.

„Na úmrtí druhých lze zakusit pozoruhodný fenomén bytí, který můžeme určit jako proměnu jsoucna ze způsobu bytí pobytu (příp. života) ve způsob, v němž již není pobyt. Konec jsoucna jako pobytu je začátek tohoto jsoucna jako pouhého výskytu.“¹⁴⁹

Bytí pobytu se tedy striktně vylučuje s jakoukoli formou potenciální objektivizace či výskytovosti. Nitrosvětská jsoucna jsou naproti tomu zcela objektivizovatelná.

Pokud bychom však zároveň sledovali důsledky původního tvrzení, totiž že pobyt jest svým světem, museli bychom vyvodit, že také pobyt, jakožto bytí možností, které jsou objektivizovatelné, je potenciálně zakotven v ideji objektivity. Takový závěr ovšem odporuje zásadně charakteru existenciální struktury pobytu. Zdá se tedy, že je třeba trvat na tom, že svět ve své světskosti je odemčeností bytí a že zároveň svět tak, jak ho pobyt zažívá, je světem jeho příručnosti.

Heidegger proto vyslovuje podle všeho dvě protichůdné teze. Na jedné straně tvrdí, že kromě pobytu existují ještě nepo-

¹⁴⁹ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 238.

bytová jsoucna, která se od pobytu ontologicky liší (světскost světa není odvozena od bytí pobytu). Tato jsoucna se vyznačují tím, že jsou principiálními „ne-moci-být“ narozdíl od ,moci být‘ pobytu. Heidegger ovšem zároveň říká, že tato jsoucna konstituují možnosti pobytu a že jsou tedy ontologicky vztážena k existenci, která je rozvrhuje. Jsou chápána jako vždy již vlastní možnosti pobytu, aniž by mohla být svými vlastními možnostmi. Jakožto možnosti nemají nitrosvětскá jsoucna skutečnost stejného druhu, jakou disponuje pobyt; tím, že na pobytu závisejí, jsou obdařena skutečností ve formě obstarávaných příručních jsoucen každodenního světa nebo výskytových jsoucen objektivního světa. Jak je možné, že tato jsoucna nazývá Heidegger ještě jsoucný? V čem spočívá jejich ontologická svébytnost, která se přeci zároveň ukazuje v možnosti jejich objektivizace? Je-li možno objektivizovat nepobytové jsoucno, a nikoli pobyt, musí být nepobytové jsoucno zásadně odlišné od pobytu. Zároveň má ale platit, že svět vyvstává spolu s pobytem jakožto ,bytí ve světě‘ a že ontologie světa není odvozená, ani oddělená od ontologie pobytu.

Domníváme se, že tato dualita, která v sobě zahrnuje rozpor (svět se dává pouze ve formě jsoucen odlišných od pobytu, ale přitom zároveň vyvstává spolu s pobytem), nemůže být základem udržitelné ontologie světa. Domníváme se, že Heidegger především opomíjí tematizovat takový aspekt skutečnosti, která se týká věcí, jež nemohou být pochopeny ontologicky jako čisté možnosti pobytu a které ze stejného důvodu nejsou ani jednoduše objektivizovatelné. Takový druh věčnosti by eventuálně mohl zproblematizovat striktní césuru mezi způsobem bytí pobytu a způsobem bytí nepobytových jsoucen. Bytí těchto věcí by totiž mohlo vykazovat například jistou strukturu ,moci být‘ související s ,moci být‘ pobytu.

Zjevuje se ve světě každodennosti takový druh věcí, kterým je třeba rozumět jako určité formě ,moci být‘? Nejedná se pouze o novou ideu bytí jsoucího, jak by řekl Heidegger? Domníváme se, že tuto věčnost je skutečně možno fenomenálně vykázat a že koncepce světa, která v sobě zahrnuje aspekt ,moci být‘ je

nejen možná, ale dokonce i nutná pro popis význačných fenoménů ‚bytí ve světě‘. Chtěli bychom nejprve předvést, že tento ohled skutečnosti je přítomen přímo v analýzách *Bytí a času*. Problém Heideggerova výkladu spočívá pouze v tom, že ačkoliv si je dané věčnosti věcí vědom, nebere ji ve svém filosofickém projektu explicitně v potaz.

Záležitosti

Shrňme tedy nejprve v několika bodech, jakým způsobem charakterizuje Heidegger povahu nepobytových jsoucen v průběhu výkladu momentu ‚kde‘ ‚bytí ve světě‘.

Za prvé platí, že svět zakoušený pobytem v jeho každodennosti je světem v podstatě netematickým a zvladatelným. Nitrosvětská jsoucná jsou pobyty v každodenním obstarávání natolik po ruce, že nejsou takřka vůbec explicitní. Jsou to věci, kterým pobyt vždy již rozumí v praktickém kontextu jejich použitelnosti a nemá přitom potřebu jim během své práce věnovat zaměřenou pozornost. Pobyt vždy již takovýmto druhem stabilních možností disponuje a explicitně se vůči nim nevymezuje. Osvojil si je a přivlastnil, užívá nitrosvětských jsoucen jako metaforicky řečeno svých prodloužených rukou. Časovost příručních jsoucen spočívá v jejich zpřítomňování skrze očekávání a podržování. Jejich prostorovost má charakter netematizovaného bytí k dispozici, maximální významové blízkosti.¹⁵⁰

Každodenní svět je v tomto smyslu soukromou sférou, v níž je pobyt neproblematicky „u sebe doma“. Tuto sféru si pobyt začne explicitně uvědomovat teprve ve chvíli, kdy se mu každodenní svět v nějakém smyslu odpírá, například v momentu, kdy svět už není náhle tím, čím *býval*, nebo když se začíná ukazovat z jiné perspektivy. Tuto proměnu zjevování jsoucen však je nutno chápat přísně vzato právě jen jako proměnu perspektivy,

¹⁵⁰ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., § 69, s. 350nn.

nikoli jako proměnu skutečnosti. Protože je bytí nepobytových jsoucen primárně určeno jako příručnost, jsou ostatní způsoby jejich ukazování deficiencí, nehodou či omylem. Každé deficientní ukazování odkazuje přitom na původní svět zabydlenosti a domova. Svět tedy není obecně světem možností ve smyslu otevřených otázek nebo neřešitelných problémů. Ve svém světě se pobyt *primárně* setkává s něčím jakožto s něčím známým. Sobě samému pak pobyt v tomto světě rozumí skrze aktivitu, kterou vůči dané skutečnosti vykonává.

Za druhé je zřejmé, že bytí pobytu je v Heideggerově filosofii rozvrženo zcela jiným způsobem než bytí příručního jsoucna. Protože pobyt rozumí světu jako svým možnostem a protože „vlastně“ je svým světem, jsou příruční jsoucna skutečná jedně ve smyslu možností pobytu, které jsou jeho vlastními možnostmi. Světskost světa je ontologická struktura, která je zároveň součástí ontologické konstituce pobytu. Ze světa povstává struktura významových poukazů jednotlivých ,kvůli čemu‘, která ve své celkovosti odkazuje k primárnímu ,kvůli čemu‘, k bytí pobytu. Toto zakládající ,kvůli čemu‘ je ve skutečnosti tím jediným ,kvůli čemu‘, které zůstává *otevřeno* a představuje tak *permanentní otázku*. Skutečnost, že pobytu o jeho bytí jde, totiž žádným způsobem neurčuje, jak mu má o bytí jít a o co má konkrétně v průběhu svého života usilovat. Toto primární ,kvůli čemu‘ zůstává trvalou naléhavou otázkou, vnitřní diferencí, jež je výlučnou charakteristikou bytí pobytového jsoucna.

„Primární ,k čemu‘ není žádné ,k něčemu‘, které by mohlo na něco stačit. ... Charakter ,kvůli‘ se ale vždycky týká bytí pobytu, kterému v jeho bytí bytostně o toto bytí samo jde.“¹⁵¹

Naznačená spojitost odkazové struktury ,kvůli čemu‘, „vede od struktury dostatečnosti až k samotnému bytí pobytu jako jedinému ,kvůli čemu‘ ve vlastním slova smyslu“.¹⁵²

¹⁵¹ Tamt., s. 84.

¹⁵² Tamt.

Nitrosvětská jsoucna jsou tedy součástí struktury existence, jejíž bytostná povaha má formu otevřené otázky po (vlastním) bytí. Samotná nitrosvětská jsoucna ovšem nejsou takovými možnostmi, které by měly formu trvalých otázek. Ontologie světa jakožto odemčenosti bytí se tedy nedotýká nijak nitrosvětských jsoucen, ničeho, co se ve „světě“ zjevuje, nýbrž ontologické struktury pobytu samotného.

Třetím klíčovým rysem světa každodennosti je materialita nitrosvětských jsoucen. Heidegger mluví pouze o takových příručních a výskytových jsoucnech, která se vyskytují jako hmotná. Svět každodennosti je světem střeviců, hodin, kladiv, tužek, stromů, pohoří, výrobních materiálů. Díla jsou pak vytvářena na základě exaktních předpisů a pomocí hmotných prostředků. Materialita přitom nehraje roli definující podstaty, neboť bytí příručních jsoucen spočívá samozřejmě v jejich příručnosti, a nikoli rozprostraněnosti a materialitě. Zároveň však platí, že má-li být prostředek prostředkem, musí být nezbytně hmotný. S materiální povahou příručních jsoucen Heidegger netematicky počítá.

Důsledkem těchto tří zmíněných rysů světa každodennosti je skutečnost, že tento svět naší každodennosti je strukturován na základě vztahu „něco jako něco“, ve kterém může mít jeden pól vždy charakter hmotného výskytového předmětu a druhý pól charakter možnosti pobytu.

Z tohoto nárysu však poměrně jasně vyplývá, že daný popis nitrosvětských jsoucen je fenomenálně reduktivní. Pokud sledujeme fenomenologickou strukturu běžné každodennosti, nelze říci, že lidské bytosti žijí primárně ve zvládnutém, netematizovaném a hmotném světě. Primární zkušeností života je totiž do stejné míry zabydlenost, jako otřesení touto jistotou, schopnost rozumět svým možnostem stejně jako konfrontace s cizostí světa a nejasnými událostmi, pocit primárního nitrosvětského bezpečí stejně jako vystavenost problematickému světu naléhavých otevřených otázek. Zprvu a většinou člověk žije „v problémech“, zajímá se o věci, které jsou dosud „otevřené“, které mají jistou naléhavost a které je třeba „řešit“. Každodenní svět pobytu

tu je v jistém metaforickém smyslu „polootevřený“, naléhá na pobyt v podobě nedořešených, otevřených otázek, kterým pobyt „rozumí“ *právě jako neurčitým*.

Z tohoto důvodu se domníváme, že naše další zkoumání je třeba vést směrem k hledání takového momentu světa každodennosti, který by dosavadní analýzu doplnil právě o moment problematičnosti, cizosti a nedourčené naléhavosti jsoucen. Tento moment však v jistém implicitním smyslu zmiňuje i sám Heidegger, a proto se nejprve budeme věnovat tomu, co k tomuto tématu nabízí sám autor.

Po ukončení podrobné analýzy světa příručních prostředků, která se týká ohledu, ‚kde‘ je pobyt v průměrné každodennosti, začíná Heidegger rozvíjet analýzu novou, která je iniciována otázkou po tom, ‚kdo‘ je pobyt průměrné každodennosti. Prvním bodem této analýzy je odhalení nového konstitutivního momentu ‚bytí ve světě‘, kterým je úzká koexistence s druhými jsoucný typu *Das ein*. Bytí-tu se v tomto ohledu ukazuje jako bytostně vetkané do struktury spolubytí, která tedy nezahrnuje pouze příruční jsoucna soukromého světa každodennosti, ale také další pobytová jsoucna.

*„Tento spolupobyt druhých je nitrosvětsky odemčen pro pobyt a také pro spolupobývající pouze proto, že pobyt je bytostně sám o sobě spolubytí.“*¹⁵³

Odhalením tohoto konstitutivního momentu pobytu se však proměňuje významným způsobem i celá bytostná struktura světa. Přestože neztrácí své primární zakotvení v zakládajícím ‚kvůli čemu‘ pobytu, je obohacena o další konstitutivní moment.

„Ve spolubytí jakožto existenciálním ‚kvůli‘ druhým jsou tito již odemčeni ve svém pobytu. Tato spolubytím předchůdně konstituovaná odemčenost druhých spoluvytváří i význam-

¹⁵³ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 120.

*nost, tj. světskost, a ta je tedy jako taková zakotvena v existenciálním ‚kvůli čemu‘.*¹⁵⁴

Zdá se tedy, že vedle prostředků a děl se pobyt uvnitř svého světa setkává ještě s jinými jsoucnými, a to se jsoucnými pobytovými, se kterými je fakticky ve výkonu spolubytí. Toto setkání s pobytovými jsoucnými však není stejného druhu jako zacházení s příručními jsoucnými. Pobyt *rozpoznává* v druhých lidských bytostech jejich pobytový charakter. Klíčové ovšem je, že s těmito rozpoznávanými spolupobývajícími se pobytu zjevuje ještě další druh *věcí*. Těmito věcmi jsou společné *záležitosti*, to, čím se pobyty zabývají, a čím se váží k sobě navzájem, neboť

*„... v tom, co je ve světě našeho okolí obstaráváno, vystupují druzí jako to, čím jsou; jsou tím, čím se zabývají“.*¹⁵⁵ („...als das, was sie sind ; sie sind das was sie betreiben.“)

Toto tvrzení je doplněno dalším Heideggerovým výrokem, v němž je zachycen způsob, jakým pobyt dokáže rozumět v každodenním obstarávání sobě samému.

*„Pobyt nachází ‚sebe sama‘ prvotně v tom, co dělá, potřebuje, očekává, čemu brání.“*¹⁵⁶

Stručným a zobecňujícím způsobem vyjadřuje Heidegger tuto ideu v následujícím výroku:

*„Člověk ‚je‘ to, čím se zabývá.“*¹⁵⁷

Pobyt se tedy ve světě každodennosti jeví jinému pobytu či sobě samému jako to, co dělá. Pokud je ovšem pobyt tím, co dělá,

¹⁵⁴ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 123.

¹⁵⁵ Tamt., s. 126.

¹⁵⁶ Tamt., s. 119.

¹⁵⁷ Tamt., s. 239.

nelze si tuto „věc“ („co“) představovat jenom jako příruční jsoucno. Kdyby tomu tak bylo, byl by pobyt pochopen ve své bytostné struktuře jako věc při ruce, a tudíž, jak jsme ukázali výše, jako objektivizovatelné jsoucno. Protože ale Heidegger zároveň tvrdí, že pobyt nikdy není v žádném smyslu objektivizovatelný, musí toto jsoucno existovat tak, že se *zabývá* ještě jinými věcmi, než pouze díly a prostředky. Pokud má navíc bytí pobytu souviset s bytím toho, co tento pobyt dělá, musí jeho aktivity vykazovat takovou strukturu věčnosti, kde vazba „něco jako něco“ není nutně v jednom ze svých pólů objektivizovatelná. Pobyt je ve světě jakožto svá aktivita a tato aktivita není převoditelná na objektivní ideu nebo výskytový předmět. Ve světě se tudíž zjevují takové fenomény, které charakterizují věci, skrze které se pobyt váže k druhým pobytům, případně k sobě samému. Tento nový druh věčnosti je charakteristikou jsoucen, na kterých *záleží*, tedy *záležitostí*. Záležitost je to, *co se pobytu týká*, o *co mu jde*, *čeho* je nyní třeba, *co* na něj právě naléhá. Je zřejmé, že věc tohoto typu nemá nutně objektivní aspekt, avšak na druhé straně o ní nelze ani říci, že je jsoucnem typu *Dasein*. Není tedy ani s jistotou objektivizovatelná, ani ji nelze plně identifikovat s pobyttem, kterému na ní záleží, neboť tato věc nezapadá výlučně do struktury ,moci být‘ jednoho konkrétního pobytu. Záležitost existuje a nese nějaký význam, pokud existuje určitá konfigurace aktérů a jiných záležitostí, kterých se tato záležitost týká a vzhledem k nimž nese vždy jiný význam. Pokud tedy připustíme, že pobyt je pro jiný pobyt tím, co dělá, odhalíme vzápětí takový druh věci, který dosud nebyl přítomen ve struktuře poukazů každodenního obstarávání tak, jak to předvedl Heidegger v rozvrhu příručních jsoucen. Heidegger si je tohoto momentu věčnosti věcí vědom, avšak nevěnuje mu žádnou soustavnou pozornost. Citujme nyní jednu z mála pasáží v knize *Bytí a čas*, kde Heidegger tento nový moment ,kde‘ pobytu zmiňuje.

„Rozumění znamená rozvrhovat se do konkrétní možnosti ,bytí ve světě‘, tzn. existovat jako tato možnost. ... S čím se

každodenní obstarávání ve veřejném ‚spolu‘ setkává, jsou nejen věci, s nimiž zacházíme, a díla, které konáme, nýbrž i to, co se přitom ‚děje‘: ‚záležitosti‘, podniky, příhody, nehody.¹⁵⁸ („... Was dem alltäglichen Besorgen im öffentlichen Miteinander begegnet, sind nicht nur Zeug und Werk, sondern zugleich das, was sich damit ‚begibt‘: die ‚Geschäfte‘, Unternehmungen, Verfälle, Unfälle.“)

Na tomto místě tedy Heidegger hovoří explicitně o věcech (záležitostech, *Geschäfte*, *pragmata*), které nelze ontologicky popsat ani jako příruční jsoucna či dokonce jsoucna výskytová, ani jako jsoucna typu *Dasein*. Záležitosti jsou věci, které se prostě „dějí“ ve světě. Tato zmínka je však v celém díle velmi výjimečná. Heidegger dává přednost udržení koherence s tím, co dosud o césuře mezi pobytoвыми a nepobytoвыми jsoucnými vyložil, a přiděluje záležitostem opět status příručních jsoucen. Sdílený a veřejný svět vykládá jako svět kvantitativně rozšířený o další pobytové jsoucna, ale nikoli jako svět kvalitativně obohacený o nový druh věcnosti. Spolubytí tak spočívá pouze v tom, že pobyt neobstarává svůj svět individuálně, ale kolektivně:

„... spolupobyt druhých rozmanitým způsobem vystupuje z nitrosvětsky příručního jsoucna. ... setkáváme se s nimi při práci.“¹⁵⁹

Vztah k sobě samému je obdobně vyložen jako vztah k věcem typu příručních jsoucen:

„Pobyt nachází ‚sebe sama‘ prvotně v tom, co dělá... – v prvotně obstarávaném příručním jsoucnu světa našeho okolí.“¹⁶⁰

Pobyt tedy podle Heideggera rozumí pobytoovým jsoucnům (včetně sebe samému) primárně jako těm, kteří s ním obstará-

¹⁵⁸ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 387.

¹⁵⁹ Tamt., s. 120.

¹⁶⁰ Tamt., s. 119.

vají každodenní svět. Toto spoluobstarávání se týká výhradně nitrosvětských jsoucen a nepřidává tedy k dosavadní struktuře každodenního světa žádný nový konstitutivní moment. Strukturní změna se vposledku týká pouze pobytu, neboť se ukazuje, že pobyt je vždy již spolupobývajícím. Druhé pobyty je nutno chápat jako účastníky vlastního světa pobytu, tedy jako kolegy společného kolektivního obstarávání:

„Bytí spolu‘ tkví zprvu a mnohdy výhradně v tom, co v takovém bytí společně obstaráváme.“¹⁶¹

Konstitutivním rysem světa kolektivního obstarávání sdíleného spolubytím je takzvaná zastupitelnost.

„K bytostným možností ,bytí spolu‘ ve světě patří nepochybně zastupitelnost jednoho pobytu druhým. ... Smysl takového zastupování je však vždy zastupování ,v‘ něčem a ,u‘ něčeho, tzn. při obstarávání něčeho. ... zastupitelnost je nejen vůbec možná, nýbrž je pro ,spolu s druhými‘ dokonce konstitutivní.“¹⁶²

Moment ,kdo‘ pobytu má tedy podle Heideggera primárně význam veřejného zastupitelného ,kdo‘, které lze obecně sdílet a přesouvat z jednoho pobytu na druhý. Odpovědí na otázku „kdo?“ pobytu je ,ono se‘, se kterým se pobyt identifikuje zprvu a většinou a které pobytu podsouvá způsoby, jakými je třeba nakládat s příručními jsoucnými ve světě obstarávání. Každodenní pobyt jsou všichni a nikdo, já sám‘ zbavené sebe sama, které žije pod „nadvládou druhých“. ,Ono se‘ diktuje podle Heideggera všem pobytům obecně a stejně, co „se“ považuje za dobré a špatné, co se říká a co se neříká ve společnosti, co se dělá po večerech doma, kam se jezdí ve dnech volna, jaká zaměstnání se cení, co si člověk má myslet o té a té věci. Do tohoto ujišťujícího a nevlastního prostředí je pobyt nejčastěji „vhozen“. Být

¹⁶¹ Tamt., s. 122.

¹⁶² Tamt., s. 239.

vhozen znamená existovat tak, jak to již pobyt dávno přijal, a to bez nutnosti toto přijetí výslovně tematizovat či se pro něj explicitně rozhodnout. Pobyt žije ve spolubytí „ono se' bez „výslovně uchopeného, bytí sebou“.¹⁶³

Z této Heideggerem rozvinuté analýzy vyplývá, že pobyt se nachází s druhými zprvu a většinou pouze u příručních jsoucen. To je ovšem opět moment, který je velmi diskutabilní. Fenomenálně je totiž vykazatelné, že vztah mezi pobytem a druhými nevzniká ani pouze, ani zprvu a většinou, v rámci kolektivního obstarávání. Ve spolubytí s druhými není pobyt zaměstnán v naprosté většině případů příručními věcmi, opakovanými pracovními výkony a zastupitelnými aktivitami. Pobyt je k druhým pobytům vázán otevřenými záležitostmi, problémy a otázkami, které nabízejí dosud nerealizované a neurčité možnosti. Pobytu se primárně, zprvu a většinou týkají „věci“, které ještě nejsou dořešené, stará se o rozjednané akce, probíhající aktivity, otevřené situace, intenzivní vztahy. Pokud Heidegger zmiňoval ve svém textu věci typu záležitostí, podniků, příhod a nehod, je třeba se ptát, zda může být nehoda popsatečná jako něco, co má pobyt při ruce, je-li příhoda něčím, co lze delegovat na druhého člověka, a zda-li je každý podnik vždy uskutečnitelný pomocí již známé metody a kýmkoli, kdo ovládá běžně dostupné prostředky. Může být nová a neurčitá situace srozumitelná vždy jakožto něco rozpoznatelného, a nikoli spíše jakožto jakési „nevím co“? Může své možnosti pobyt delegovat na jiná jsoucna, i když jde o relativně známé úkony, jako je například spánek, tělesná aktivita či citový vztah?

Je zřejmé, že perspektiva věcnosti, která se ohlašuje v záležitostech, se viditelně liší od příručnosti, a to především v charakteru struktury „něco jako něco“. V případě záležitostí totiž není v této struktuře přítomen objektivní pól. Paleta poukazů typu „jako“ nevzniká metaforicky řečeno formou vějíře významů, který je neustále vázán stabilním bodem objektivní ideje, ale odehrává se v procesu odkazování, který je otevřený

¹⁶³ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 129.

a nezakotvený. Chtěli bychom ukázat, že záležitost je neurčitou časovou událostí, jakýmsi „nevím čím“, které je pochopeno vždy jakožto „něco“ dalšího, přičemž toto další „něco“ existuje znovu jen jakožto něco jiného. Záležitost se rodí, nelineárně rozvíjí a mizí. Obdobnou výkladovou strukturu přitom vykazuje i pobyt. ‚Kdo‘ pobytu konstituuje ‚sebe samého‘ vždy jakožto někoho jiného. Paleta možných „figur“ (možností, aktivit a rolí), na základě kterých je pobyt srozumitelný sobě i jiným, je otevřená a nemá ukotvení. To ovšem neznamená, že se záležitosti a pobyt mohou rozvíjet libovolně. Jejich dění dospívá pravidelně k dynamické mezi, která je mezi jejich svémoci, síly být tím nebo něčím jiným.

Domníváme se, že vynecháním věcnosti záležitostí z popisu struktury světa znemožňuje Heidegger, aby se v jeho analýze ukázal fenomén světa v jeho plnosti. Tím, že určil nitrosvětská jsoucna jako relativně jasné a určité možnosti pobytu a svět-skost světa naopak jako zcela otevřenou strukturu odemčenosti bytí, vytvořil Heidegger zbytečnou césuru mezi ontickým ukazováním se a ontologickou povahou světa. Tuto césuru by mohla překlenout právě tematizace věcnosti záležitostí. Co je však neméně důležité, je fakt, že touto restrikcí se neredukuje pouze fenomenální popis každodenního světa, ale zároveň i ontologie pobytu. Záležitosti totiž bytostně překračují způsob bytí příručních jsoucen sloučených do celku dostatečnosti, a přesto konstituují skutečnost světa, z něhož si podle Heideggera pobyt rozumí a rozvrhuje své ‚bytí ve světě‘. Domníváme se, že pochopení světa primárně jako světa záležitostí povede k odhalení význačných a neredukovatelných rysů ontologické konstituce pobytu jakož i skutečnosti jako takové. V Heideggerově analýze jsou nicméně záležitosti zakryty a ponechány stranou navzdory jejich zásadnímu místu ve zkoumání dění existence.

Autenticita a neautenticita

V oddíle „Předběžné závěry“ jsme zmínili dva důležité momenty Heideggerovy koncepce, které mají podle našeho názoru výrazný vliv na konstrukci pojmu ipseity pobytu. První moment, kterému jsme se věnovali doposud, se týkal charakteru nepobyto- vých jsoucen a jejich vymezení vůči jsoucnu pobytovému. Dru- hým tématem, kterým se chceme zabývat v následující části, je význam Heideggerova pojetí času jakožto rámce a smyslu sou- vislého pole, v němž se uskutečňuje existence. Řekli jsme již, že celost existenciální struktury pobytu je dána syntetickou jedno- tou tří časových ekstasí, v níž pobyt mimo jiné rozumí sám sobě a realizuje se jako sebevztah rozumějícího ‚bytí ve světě‘. Pobyt je takovou otevřeností, jejíž sebeudržování je garantováno jed- notou času. Pobytové jsoucno rozumí bytí a v tomto rozumění se rovněž uskutečňuje toto bytí samo, jehož smyslem a horizontem je čas.

K podrobné analýze časovosti ontologické struktury pobytu se Heidegger explicitně dostává teprve po provedení přípra- vné fundamentální analýzy, kterou jsme se zabývali doposud. V průběhu tohoto následného podrobného rozboru se přitom ukazuje, v jakém smyslu je sjednocující funkce času zásadní pro sebevztah pobytu. Stručně řečeno, čas jako sjednocující feno- mén je pro bytí pobytu rozhodující proto, že sjednocuje *modální způsoby* bytí tohoto jsoucna. Pobyt není, jak už víme, žádnou statickou a triviálně sebeidentickou substancí, neexistuje nikdy jednoduše „jako takový“, ale vždy se děje v nějakém modu. Jed- notlivé mody bytí pobytu přitom nejsou sjednoceny tak, že by byly podřazeny pod nějakou neutrální a obecnou kategorii, ale váží se k jednotě *dynamické*, udržované jako časová struktura. Dynamická jednota modálních způsobů existence tedy umož- ňuje a zachovává dění vlastního sebevztahu pobytu, a takto je zároveň založena možnost udržování jeho ipseity.

V následující části chceme věnovat pozornost právě Heideg- gerovu popisu modálního způsobu bytí pobytu, časového sjed- nocování jeho ontologické struktury a dopadu této ideje modál-

ní a dynamické struktury starosti na otázku ipseity. Chceme se přitom zaměřit především na *ověření* teze o spojitosti a souvislém charakteru pole existence a zároveň chceme verifikovat syntetizující funkci času v rámci bytostné struktury pobytu. Za tímto účelem budeme studovat v prvé řadě téma *modální transformace*, během které je jednotící funkce času a souvislost dění existence nejméně zřejmá.

Jak jsme již několikrát zmínili, jedním z konstitutivních rysů pobytu je skutečnost, že pobyt vždy již rozumí svému bytí a bytí jako takovému. Tvrzení, že pobyt svému bytí rozumí se však projevuje jedine formou různých způsobů, *jak* pobyt tomu bytí rozumí. Rozumět totiž neznamená nahlížet aktuální, plnou a pevnou danost, kde již samotné tvrzení „že“ implikuje jasné a neměnné určení „jak“. Porozumět znamená interpretovat fenomén, a tudíž zachytit temporální smysl události, do které je ten, kdo rozumí, *bytostně* zapleten, a to vždy „nějak“ konkrétně zapleten, tj. nějakým *způsobem*. Pobyt lze proto chápat jako vždy jistý *způsob* rozumění tomu ‚moci být‘, kterým sám je. Jinak řečeno, pobyt má vícero možností, jak být svými možnostmi. Možnosti, „jak“ být svými možnostmi, se manifestují v různých modech bytí pobytu.

Z předchozího náčrtu struktury světa a způsobu, jakým je pobyt u nitrosvětských jsoucen zprvu a většinou, by se mohlo zdát, že jediným způsobem bytí pobytu je upadání do světa obstarávání, při kterém pobyt sleduje ‚ono se‘ veřejného mínění a vykonává předem známé a určené aktivity. Zdálo by se také, že takto popsaný pobyt vůbec nevykazuje známky ekstatické otevřenosti bytí-tu, kterému jde o (jeho) bytí, nýbrž že je uzavřen ve světě své každodennosti. V důsledku toho bychom mohli říci, že pobyt není možno označit jako místo („tu“), v němž se odkrývá přístupová cesta k bytí.

Svým výkladem však Heidegger rozhodně nechce předvést, že pobyt je ontologicky uzavřeným jsoucnem a že se v průběhu své existence případně promění ve jsoucno otevřené. Jeho cílem je naopak ukázat, že původními momenty ontologické konstituce pobytu jsou svoboda, otevřenost a svojskost, které teprve

sekundárně umožňují pobytu upadat eventuálně do průměrné každodennosti. Ztráta sebe samého, stejně jako chybění svobody, nebo uzavřenost, tedy nejsou ontologicky konstitutivními momenty struktury pobytu. Na ontologické rovině se totiž pobyt ukazuje jako vždy již otevřený, svobodný a svůj.

Jako otevřený, svobodný a svůj se pobyt může uskutečňovat dvěma základními způsoby: jako explicitně svobodný nebo nikoli, jako výslovně otevřený či uzavřený, jako přebírající sebe sama nebo odevzdaný veřejnému „ono se“. V tomto smyslu je možno hovořit o dvou význačných modech bytí pobytu, které se liší především z hlediska zakrývající nebo odkrývající funkce přístupu k bytí. Heidegger je označuje pojmy autentický (vlastní) a neautentický (nevlastní) modus. Toto modální rozlišení vyplývá z primární charakteristiky pobytu, kterou je jeho svojskost, neboli fakt, že pobyt je vždy již svůj.

„K existujícímu pobytu patří rys ‚vždy mého‘ jako podmínka možnosti vlastního a nevlastního modu bytí.“¹⁶⁴

Jak jsme již částečně viděli výše, existence v každodenní průměrnosti se děje z nevlastního (neautentického) modu upadání. Upadlá forma otevřenosti *Dasein* (neboli uzavřenost) má takovou podobu, ve které pobyt rozumí svým možným rozvrhům, svému vždy již vrženému bytí a svému bytí-tu u věcí tak, že si přitom zakrývá přístup k bytí. V neautenticitě si pobyt nerozumí jako svému vlastnímu základu, na kterém mu vždy již záleží. Existuje ve světě obstarávání, který je formován ze strany obecného, každodenního a veřejného mínění.

Druhý modus, v němž se pobyt může rozvíjet, nazývá Heidegger autenticitou. Autentický modus umožňuje především odhalit podmínky možnosti bytí pobytu a existovat na základě tohoto odhalení. Na rozdíl od neautentického modu pobytu, kdy pobyt upadá k nitrosvětským jsoucňům tak, jak mu nakuze „ono se“, rozvíjí se autentický pobyt z „výslovně uchopené-

¹⁶⁴ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 53.

ho ,bytí sebou"¹⁶⁵ („*ein eigens ergriffenes Selbst*“). Pobyt si přitom rozumí z toho, co má ještě přijít z otevřené budoucnosti. V autentickém modu vidí a bere v potaz horizont svého možného bytí, který se mu zjevuje explicitně ve formě možnosti nemít žádné možnosti, tj. ve smrti. Na rozdíl od rozptýlenosti mezi každodenními úkoly v neautentickém modu zakládá autentický pobyt svou celkovost ze svého vlastního bytí-k-smrti.

Heidegger přitom zdůrazňuje, že svobodný, otevřený a sobě vlastní pobyt se zprvu a většinou nachází v modu neautenticity. Jakožto vždy již svůj není pobyt většinou sám sebou, jakožto vždy již otevřený je primárně uzamčen, jakožto principiálně svobodný rezignuje nejčastěji na svou svobodu. Zprvu a většinou se pobyt pohybuje v domáckém prostředí, kde mají věci a jiná pobytová jsoucna svá pevná určení, kde lze zažívat hřejivou atmosféru blízkosti, ve které je pobytu dobře, neboť pociťuje jistotu rozvrhu svých možností a sebe sama. V takovém světě průměrné každodennosti má pobyt tendenci, jak říká Heidegger, skrývat si sám před sebou své nejvlastnější možnosti. Proto například fakt, že strukturou pobytu je být ,vždy již můj', je „...*důvodem, proč pobyt zprvu a většinou není sebou samým*“.¹⁶⁶

To, že pobyt je prvně zbaven své konkrétní svobody, explicitní otevřenosti a výslovné svojskosti, představuje dle Heideggera zcela legitimní a nevyhnutelný existenciální moment. V tomto modu přitom pobytu není umožněno odkrýt povahu bytí, neboť si v něm pobyt svůj ontologický charakter zakrývá. Formální charakter svojskosti, svobody a otevřeného bytí nicméně pobytu umožňuje, aby se *transformoval* z modu neautenticity do modu autenticity. Neautentický modus veřejného ,ono se', uzavřeného upadání k příručním jsoucnům a chybění svobody, v sobě totiž již implikují *poukaz* k autentickému bytí pobytu.

Z toho plyne, že oba mody autenticity a neautenticity se *vzájemně vylučují*. Heidegger tvrdí, že pobyt může být buď autentický, nebo neautentický. Pobyt je totiž odemčený k expli-

¹⁶⁵ Tamt., s. 129.

¹⁶⁶ Tamt., s. 116.

citní odemčenosti, *nebo* implicitní uzamčenosti; je svobodný pro výslovnou svobodu, *nebo* pro zbavenost svobody; je sám sebou, aby mohl být výslovně převzatým nejvlastnějším sám sebou, *nebo* neautentickým „ono se“. Toto rozlišení dvou rozdílných způsobů bytí se však zároveň váže k jednomu společnému existenciálnímu znaku, kterým je jednota bytí pobytu, neboť oba mody jsou způsobem bytí jednoho pobytového jsoucna. Pro neautentický modus je charakterická skrytost bytí a zároveň přítomnost poukazu k jeho odkrytí. Tento implicitní poukaz je explicitně odkryt v autenticitě, která umožňuje, aby bytí vyvstalo tak, jak je. Neautenticita tedy představuje zřejmou *deficienci* autenticity: to, co v neautenticitě není explicitně rozvinuto (přístup k bytí), je v autenticitě přímo uskutečněno a završeno. Z toho vyplývá, že tyto mody nejsou pouze vzájemně se vylučující, ale že jsou také *komplementární* ve vztahu k jednotě bytí pobytu.

Je však třeba ihned zdůraznit, že na ontické rovině praktického jednání nemá smysl a není ani možno tyto dva mody striktně rozlišovat, ani hodnotově posoudit. Způsob bytí se projevuje v *postoji* (*Stand, Standfestigkeit*), nikoli v konkrétním obsahu životních událostí. Bylo by proto absurdní a zároveň zcela nezajímavé studovat, jaká kritéria by měla rozhodovat o tom, zda se pobyt právě uskutečňuje autenticky nebo neautenticky. Modální rozlišení, které Heidegger zavádí, je v jistém smyslu formální a funkční, nemá sloužit jako psychologická klasifikace člověka, který žije svůj život a rozhoduje o svých činech, nýbrž má figurovat v ontologických analýzách, které ve finále vedou k odhalení struktury bytí.

Pokud jde o cíle *ontologické* analýzy pobytu, umožňuje zmíněné modální rozlišení filosoficky uchopit bytostnou strukturu pobytu. Tohoto *porozumění bytí* lze dosáhnout díky *transformaci* neautenticity v autentický modus existence. Tím, že myšlení (ve formě porozumění, lépe řečeno rozumějícího pobytu) *sleduje* (doprovází) *proměnu* neautenticity v autenticitu, *vstupuje*, či spíše *se vrací* zpět, nyní však explicitně, do hermeneutického kruhu porozumění bytí a odkrývá tak skutečnost dynamické jednoty ontologické diference. V neautentickém způsobu bytí rozumění (rozumějící pobyt) „funguje“, tedy hermeneuticky

krouží, avšak nevstupuje do tohoto kruhu *výslovně*. Neautentické porozumění se odehrává jako hermeneutické kroužení, které není explicitně doprovázeno sebou samým. Možnost návratu existenciálu porozumění do struktury, jejíž je zároveň jedním z momentů, a možnost *transformace* neautentického modu v modus autentický poukazují k tomu, že integrální součástí bytostné struktury pobytu je sebevztah, který není sebevztahem triviálním (sebetotožnost), nýbrž dynamickým porozuměním překlenujícím vnitřní onticko-ontologický rozdíl.

Jaká je tedy povaha tohoto sebevztahu, jenž umožňuje výslovný návrat rozumějícího pobytu k sobě samému? A co se naopak během uskutečňujícího se návratu k sobě explicitně vyjevuje o povaze vztahu pobytu k sobě?

Sebevztah pobytu se předně významně liší od sebetotožnosti, která charakterizuje substanciální jsoucná. Jak jsme již při různých příležitostech zmínili, substanciální jsoucná jsou jednoduše tím, čím jsou, a takto jsou sama sebou. Jejich vztah k sobě samým má podobu tautologické relace, která je totožná se spolukladením bytí těchto věcí a jejich identity. Na rozdíl od substanciálních jsoucn se sebevztah pobytu ukazuje jako vztah vnitřního rozdílu, neredukovatelné difference, která zapřičiňuje, že tento sebevztah není triviální. Je-li možno o substanciálních jsoucnech říci, že prostě jsou, je o pobytu nutno říci, že je mimo sebe vždy sám sebou. Pobyt je určen jako ‚moci být‘, je možností být a tato možnost být je *jeho* možností. Substanciální jsoucná sice možnosti mají, avšak na rozdíl od pobytu nejsou tyto možnosti *jejich* možnostmi.

Vzhledem k tomu, že sebevztah pobytu je netriviální, zjevuje se v jeho rámci specifický fenomén, který se u substanciálních jsoucn objevit nemůže. Tímto fenoménem je já sám‘ (*Selbst*). Fenomén ‚sebe‘ se zásadním způsobem proměňuje během modální transformace pobytu z nevlastního modu bytí do autenticity. Původní nevlastní já sám‘ průměrné každodennosti, jež má podobu ‚ono se‘, se s modální transformací mění v ‚bytí sebou samým‘ (*Selbstsein*). Na rozdíl od ‚kdo‘ veřejného ‚ono se‘, které je jednoduše sebou, je autentické ‚kdo‘ dáno jako ‚sám sebou‘. Každý já sám‘ tudíž může být buď sebou samým,

nebo pouze veřejností určeným sebou. Tím, že se rozumějící pobyt vrátí explicitně (v autentickém modu) do hermeneutického kruhu (sebe)porozumění, stává se ‚já sám‘ výslovně artikulovaným ‚sebou samým‘. Přitom se ukazuje, že toto ‚sebou samým‘ (ontologický smysl sebevztahu, *Selbstheit*) je konstitutivním prvkem bytí pobytu, jež má podobu ujednoceného dění ontologické diference. Řekneme-li, že ‚bytí sebou samým‘ a sebevztah charakterizují explicitně bytí pobytu jako diference, znamená to, že pobyt během modální transformace odhaluje ‚sebe‘ jako bytostnou otázku (rozdíl). Neurčitost pobytu, která je přítomná v jeho existenci, se touto artikulací ‚sebe‘ jako ‚sebe samého‘ stane *výslovnou* otázkou. Tato otázka navíc zůstává bez ustání otevřená jakožto permanentně se tázající na sebe sama. Neurčitost, která je v neautentickém modu spíše známkou nebezpečí, nejistoty a hrozby, se proměňuje v jistotu otázky, která je zaměřena k tomu, co přijde. Pobyt se tak ukazuje jako jsoucno, které je samo sebou vždy již mimo sebe, a to v bytostném smyslu permanentního kruhového dění zakládající otázky, diference. Z tohoto důvodu se také může pobyt v „ono se“ ztratit, aniž by přestal existovat jako ‚svůj‘, a opět sebe sama dosáhnout, aniž by se sám se sebou bezprostředně ztotožnil. Pobyt se nemůže ani zbavit definitivně sebe sama, ani nemůže dospět k nejjednoduššímu a tautologickému splnutí se sebou samým.

Přechod od neautenticity k autenticitě, třetí modus bytí

Aby Heidegger mohl v rámci fundamentální ontologie hovořit o tom či onom modálním způsobu bytí pobytu, o rozlišení mezi neautenticitou a autenticitou, musí pro toto rozlišení nalézt jakési dosvědčení (nikoli důkaz) přímo ve způsobu existování pobytu. Cesta k uvolnění bytí musí sledovat vlastní existenciální strukturu pobytu a nepostupovat umělým formulováním myšlenkových schémat. Pokud se možnost být sám sebou ukazuje jako ontologická možnost, je třeba se dotazovat pobytu na

podmínky právě této možnosti. Tato možnost tedy nesmí být předvedena tak, že ji někdo formuluje a vnutí „z vnějšku“ jako ideální „obsah“ existence.¹⁶⁷ Je třeba ukázat, že možnost být sám sebou přímo vyvstává ze způsobu bytí pobytu samého.

„Pobyt potřebuje dosvědčení svého ‚moci být sebou‘, jímž v možnosti vždy již jest.“¹⁶⁸

Heidegger se domnívá, že předběžné dosvědčení momentu autenticity nachází ve význačné naladěnosti, kterou nazývá úzkost (*Angst*). K definitivnímu dosvědčení pak dospívá v analýze fenoménu svědomí (*Gewissen*) a tuto tematickou část uzavírá zkoumáním struktury ‚bytí k smrti‘ (*Sein zum Tode*). Tyto tři fenomény mají pro Heideggera, stejně jako i pro náš vlastní projekt, rozhodující význam. Důležitým rysem, který je všem těmto fenoménům společný, je jejich přímá souvislost s transformací neautentického modu do autenticity. Domníváme se, že právě moment této modální transformace vyžaduje další pečlivou pozornost a podrobnější studii, mimo jiné i proto, že vlastní Heideggerovy komentáře týkající se tohoto bodu jsou nejasné a mnohoznačné.

Nejdůležitější nejasnost, která se nachází v Heideggerově výkladu modálního způsobu bytí pobytu, se týká takzvané modální indiference. Vedle četných tvrzení, ze kterých vyplývá, že oba mody bytí pobytu jsou komplementární a vzájemně se vylučující, totiž Heidegger na jednom místě *Bytí a času* zároveň připouští existenci třetí modální možnosti, kdy nejsou autenticita a neautenticita rozlišeny.

„Pobyt existuje vždy v jednom z těchto modů, příp. v jejich modální indiferenci.“¹⁶⁹ („Dasein existiert je in einem dieser Modi, bzw. in der modalen Indifferenz ihrer.“)

¹⁶⁷ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 266.

¹⁶⁸ Tamt., s. 268.

¹⁶⁹ Tamt., s. 53.

Toto tvrzení je podle nás důležitější, než by se na první pohled mohlo zdát. Právě proto, že je tento „modus“ modální indiference zmíněn v celém díle *Bytí a čas* pouze jednou, domníváme se, že hraje v Heideggerově projektu odkrývání bytí podobnou roli, jakou hrají záležitosti v jeho popisu světa každodennosti. Heidegger tuto modalitu připouští a zmiňuje ji explicitně jako něco, co patří k modálnímu popisu bytí pobytu, ale zároveň ji v dalších analýzách nebere v potaz. Důvodem tohoto zanedbání modální indiference je podle nás to, že by tento moment zproblematizoval pro Heideggera velmi užitečnou striktní distinkci mezi neautenticitou a autenticitou. Tím, že by se tematizací modální indiference rozevřel prostor mezi dvěma původně komplementárními mody, mohla by se totiž narušit původní idea ontologické jednoty bytostné struktury pobytu. Modální indiference hraje roli nekonzistentní alternativy vůči oběma „standardním“ modům bytí, neboť v ní podle všeho nelze jasně a výslovně uchopit „jak“, „kdo“ a „kde“ je pobyt. Z tohoto důvodu navrhuje označit tuto „modalitu“ jako „třetí modus“ bytí pobytu. Domníváme se, že právě analýza třetího modu existence otevírá cestu k odhalení takové povahy skutečnosti, která je místem proměňování pobytu v dynamickém dění záležitostí. Protože je tudíž analýza třetího modu existence stejně významná pro rozumění bytí pobytu jakož i pro porozumění světu záležitostí, chceme tomuto momentu věnovat dostatek pozornosti a zjistit, k jaké struktuře zkušenosti se váže, jaké je jeho místo v existenciální struktuře pobytu a jak se tento moment časuje.

Ačkoliv se tedy Heidegger o existenci modální indiference přímo zmiňuje, trvá zároveň na tom, že vzájemný vztah mezi autentickým a neautentickým modem je exkluzivní a komplementární. Pomocí tohoto rozlišení vysvětluje, že bytí je pobytu nejprve a většinou zahaleno, aby posléze mohlo být odhaleno v autentickém porozumění. Otázkou ovšem zůstává, jakým způsobem lze tematizovat *hranici* mezi těmito dvěma mody a jak se konkrétně odehrává *transformace* z jednoho modu do druhého. Heidegger bude implicitně lpět na tom, aby změna

byla bezprostřední a okamžiková, neboť to je jediný způsob, jak zachovat komplementaritu a exkluzivitu obou modalit. Pokud však v bytostné struktuře pobytu nemá čas povahu následnosti bezprostředních okamžiků, jak si s otázkou časovosti modální změny vlastně autor poradí?

Odpověď na tuto otázku můžeme nejlépe sledovat na fenoménech úzkosti, svědomí a ,bytí k smrti', neboť se v nich explicitně ohlašuje nutnost čelit možnosti přechodu z neautenticity do autenticity. Tyto momenty totiž mají dle Heideggera sloužit jako dosvědčení autenticity a lze tedy předpokládat, že se v nich otevře jasně otázka povahy a smyslu tohoto modálního přechodu. Domníváme se tudíž, že právě v těchto fenoménech nalezneme nejvíce poukazů k případnému tématu modální indifferencie a věčnosti záležitostí, což je také přímá cesta k dalšímu zkoumání vlastní povahy ipseity pobytu.

Modální transformace skrze úzkost, volání svědomí a bytí-k-smrti

Předchůdné dosvědčení autenticity, v níž pobyt přebírá svou odemčenost, se ukazuje podle Heideggera ve fenoménu úzkosti. Úzkost představuje krajní existenciální moment, kde se rozpadá faktické bytí pobytu u nitrosvětských jsoucen. V úzkosti pobyt zakouší, že mu svět nic neříká a že mu na ničem nezáleží. Síť poukazů dostatečnosti se mu odpírá a pobyt ztrácí běžné možnosti obstarávání příručních jsoucen.

„Svět je charakterizován naprostou ztrátou významnosti.“¹⁷⁰

Ujišťující, hřejivé bytí „u sebe doma“ a ve sdíleném světě neproblematického ,ono se' postupně ztrácí svou samozřejmost. Pobyt se ocitá v rozpoložení tísnivé nehostinnosti, v níž

¹⁷⁰ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 186.

čelí podivné neurčitosti. Pro tuto neurčitost je charakteristické, že není ničím konkrétním a ‚nikde‘ se nevyskytuje.

„Z čeho je nám úzko, je charakteristické tím, že ohrožující není nikde. V úzkosti ‚nevíme‘, co je to, z čeho je nám úzko. ... V tom, z čeho je nám úzko, se stává zřejmým: ‚není to nic a není to nikde‘.“¹⁷¹

Pobyt čelí neurčitému působení, které Heidegger označuje jako ‚nic‘. Tato neurčitost, která je ‚nikde‘, odkrývá možnost nemožnosti být u něčeho konkrétního a být situován v jasném významovém poli. Ztrátou možnosti konkrétních vazeb k nitrosvětským jsoucnům ve světě obstarávání však pobyt rovněž ztrácí možnost rozumět z tohoto konkrétního světa sám sobě. Úzkost tak s sebou nese to, že se pobyt stává „nikým“. Jakožto nikdo je pobyt osamocen, vypuzen ze své domácké každodennosti. Tuto zkušenost v žádném případě neprožívá indiferentně, jeho naladěnost tísnivé nehostinnosti má zřejmou intenzitu.

„Rozpoložení, jak bylo výše řečeno, činí zřejmým, ‚jak mi je‘. V úzkosti se ocitáme v ‚tísnivé nehostinnosti‘.“¹⁷² („Befindlichkeit macht offenbar, ‚wie einem ist‘. In der Angst ist einem ‚unheimlich‘.“)

Vlastní Heideggerova formulace „(es) ist einem unheimlich“ poukazuje k tomu, že v úzkosti pobytu nejen „nějak“ intenzivně je („nějak“ mu je totiž neustále, neboť je vždy nějak naladěn), ale také k tomu, že pobyt v této naladěnosti „nějak“ je. To, jak pobyt je, tedy nikoli to, jak mu je, označuje takový způsob jeho bytí, který je velmi neurčitý. Způsob bytí pobytu se v tuto chvíli nepřekrývá s tím, jak pobytu je a jak je sám sebou. Spona „je“ tedy nevztahuje pobyt k němu samému, ale označuje působení

¹⁷¹ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 186–187.

¹⁷² Tamt., s. 188.

odjinud. Pobytu je něco, čemu nerozumí a co nemůže považovat za vlastní. Naladěnost úzkosti provází zkušenost, kdy se pobytu něco znenadání *chápe*, kdy na něj naléhá něco intenzivního, o čem nelze nic říci, co nelze zakusit jako intencionální předmět. Domníváme se, že v tomto momentu, kdy není jasné, kdo rozumí a rozvrhuje možnosti, ,kde‘ a ,u čeho‘ je, působí samotná intenzita prázdného zakoušení, neidentifikovatelná a bezvýznamná moc.

Heidegger má však odlišnou a poměrně jasnou odpověď na to, s čím se pobyt v úzkosti setkává. V této situaci, ve které se svět stává ničím, a v níž je pobyt nikým, se podle Heideggera odkrývá světskost světa jako takového. „Nic‘ totiž „*neznamená žádná nic, nýbrž leží v něm krajina vůbec, odemčenost světa*“.¹⁷³

To, s čím se pobyt v úzkosti setkává, z čeho mu je úzko, je proto ontologický fenomén světa.

*„Neuchopitelnost nitrosvětského ,nic‘ a ,nikde‘ fenomenálně znamená: to, z čeho je nám úzko, je svět jako takový.“*¹⁷⁴

Podle Heideggerovy interpretace se v úzkosti pobytu zjevuje světskost světa, což však jinými slovy znamená odemčenost, bytostná struktura pobytu (tedy ,bytí ve světě‘) samého.

*„To, z čeho je nám úzko, je ,bytí ve světě‘ jako takové.“*¹⁷⁵
*„Oč úzkosti jde, je samo ,bytí ve světě‘.“*¹⁷⁶

V úzkosti se pobytu zjevuje fakt, že je odemčen, že je ,bytím ve světě‘, přičemž svět není souhrnem nitrosvětských jsoucen, ale prostou odemčeností bytí. Ze světa srozumitelných nitrosvětských jsoucen se pobyt dostává do světa ve smyslu otevřenosti bytí. Objevuje přístupovou cestu ke své význačné mož-

¹⁷³ Tamt., s. 186.

¹⁷⁴ Tamt., s. 186–187.

¹⁷⁵ Tamt., s. 186.

¹⁷⁶ Tamt., s. 187.

nosti, totiž k možnosti nejvlastnějšího ‚moci být‘; přebírá svou bytostnou strukturu a uskutečňuje se ze sebe sama jako ‚bytí ve světě‘.

„Úzkost osamocuje pobyt k jeho nejvlastnějšímu ‚bytí ve světě‘, které se jako rozumějící bytostně rozvrhuje do svých možností. Tímto ‚oč jí jde‘ odemyká tudíž úzkost pobyt jako bytí možností, jako bytí, kterým může být pobyt jedině ze sebe sama, izolovaný ve své jednotlivosti.“¹⁷⁷

Vzhledem k tomu, že pobyt se v této význačné chvíli, kdy odkrývá ontologickou povahu světa i sebe sama, ocitá osamocen, není podle všeho povaha nitrosvětských jsoucen pro tato odkrytí důležitá. Světскost světa a ontologie nepobytových jsoucen jsou dvě nesourodá určení. Ztrácí se ‚svět‘ a na jeho místě se objevuje svět. Tento svět jakožto odemčenost je zdrojem nové konstitutivní možnosti pobytu, která se nedotýká možností typu nitrosvětských jsoucen. Osamocený pobyt v úzkosti odkrývá možnost *výslovně převzít své* bytí možností a stát se sám sebou (*ipse*).

„... úzkost osamocuje a odemyká tak pobyt jako solus ipse.“¹⁷⁸

Jako takový se pak pobyt může vrátit se k nitrosvětským jsoucnům:

„Úzkost tak pobytu bere možnost rozumět si ve svém upadání ze světa a z veřejného výkladu. Vrhá pobyt zpět do toho, oč mu v jeho úzkosti jde, do jeho autentického ‚moci být ve světě‘.“¹⁷⁹

¹⁷⁷ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 187–188.

¹⁷⁸ Tamt., s. 188.

¹⁷⁹ Tamt., s. 187.

Touto cestou tedy úzkost umožňuje a dokonce „aktivně způsobuje“ (bere, vrhá, jde jí o něco, zjevuje a přivádí) proměnu způsobu bytí pobytu. Pobyt přechází z postoje nevlastního ‚moci být‘ k vlastnímu převzetí možností. Daná transformace je možná díky tomu, že pobyt je ve své vrženosti k nitrosvětským jsoucňům i ve své opuštěnosti těmito jsoucný *vždy již* vázán ke svému zakládajícímu ‚kvůli čemu‘, které ho vede k tomu, aby byl svým ‚moci být‘. Toto zakládající ‚kvůli čemu‘ pobytu zjevuje sama úzkost.

„Úzkost zjevuje v pobytu bytí k nejlastnějšímu ‚moci být‘. ... Úzkost přivádí pobyt před jeho svobodu k ... (propensio in) autenticitě jeho bytí jako před možnost, jíž vždy už jest.“¹⁸⁰

Filosofická důležitost tohoto momentu, v němž pobyt čelí ‚nic‘ a ‚nikde‘, spočívá tudíž podle Heideggera v tom, že je pobyt zjevено právě to, „že“ existuje jakožto vržené rozumějící rozvrhování svých možností, neboli „že“ existuje jako ontologická struktura starosti. Ve chvíli, kdy mu je odebráno každé *konkrétní* ‚jak‘, může pobyt odhalit, „že“ je vždy již určitým ‚jak být‘, modálním bytím. Význačnými příklady ohledu ‚jak‘ jsou dva již mnohokrát zmiňované mody bytí. *Jak* je však pobyt přímo v úzkosti samé?

Naší hypotézou je, že v úzkostné naladěnosti není pobyt ani autenticky ani neautenticky. Na jedné straně totiž již není u sebe doma, identifikovaný s jednou ze svých neproblematických rolí, na straně druhé však ještě nepřevzal výslovně své možnosti, aby byl nejlastnějším ‚moci být sám sebou‘. Důležitým rysem způsobu bytí v úzkosti mimo jiné je, že se pro něj pobyt nemůže nijak rozhodnout nebo si ho na základě vůle – ať už neautentické vůle veřejného „ono se“, nebo své nejlastnější autentické vůle – zvolit. Tím, že se ztrácí konkrétní určení momentů ‚u čeho‘ i ‚kdo‘, zbývá pobytu jediné určení skrze naladěnost, která není

¹⁸⁰ Tamt., s. 188.

zvolena intencionálně a volním způsobem. Pobyt se v úzkosti prostě nějak ocitá. Heidegger nicméně nepopisuje, *jak* se pobyt v úzkosti ocitá, tj. neurčuje jasně *způsob bytí* v této naladěnosti, která má dosvědčit nejvlastnější ‚moci být‘ pobytu a legitimitu rozlišení mezi autenticitou a neautenticitou, ani způsob, jakým se do tohoto modu pobyt „dostává“. Zdá se pouze implicitně, že k úzkosti pobyt dospívá *postupnou* ztrátou významnosti světa, *souvislým* odstupováním od nitrosvětských jsoucen a od vlastního sebeurčení směrem k izolaci. Je však přechod od „něčeho“ k „ničemu“ kontinuální a konečný? Je izolace skutečně koncovým bodem *souvislého* opouštění vztahů ke každodennímu světu? To z Heideggerova nárysu jasné není. Heidegger pouze v jisté fázi popisu přejde k deskripci samotného momentu úzkosti. Tato deskripce však obsahuje rovněž problematický bod, jenž se týká toho, *jak je* pobyt v úzkosti, a v souvislosti s tím, jaká je časovost úzkosti. Úzkost evidentně *něco znamená*, odkrývá se v ní dokonce podle Heideggera ten nejpodstatnější fenomén, a proto je nutné připustit, že se „nějak“ časuje. V úzkosti je pobyt izolován od světa a s něčím neurčitým (podle Heideggera poměrně určitým) se setkává. O této zkušenosti tedy v žádném případě nelze říci, že se neděje. Z Heideggerových rozborů se však zdá, že v úzkosti není pobyt „nějak“, neboť tato zkušenost je „bezprostřední“. Místo určení způsobu bytí pobytu, který se ocitá v úzkosti, popisuje Heidegger podrobně druhy postojů, jimiž se pobyt k úzkosti *zpětně* vztahuje. Zopakujme však ještě jednou naši otázku: jaký je způsob bytí pobytu v úzkosti?

Domníváme se, že v momentu úzkosti se zakoušení předně výrazně liší od „neautentické“ každodenní zkušenosti sebe a světa, kdy si je pobyt neproblematicky sám sebou a svým světem jist, neboť se vždy identifikuje s konkrétním postojem v konkrétní situaci. V každodennosti je pobyt vždy srozumitelný v jedné ze svých roz-poznatelných rolí, které zapadají do poukazů činností rozvržených v rámci „ono se“. Žije ve struktuře „někdo jakožto rozpoznatelná role v rozpoznatelné situaci“, a takto je *jedním a sebou*. Uchovává si *jasný a stálý postoj*, díky kterému se může rozptylovat a upadat do světa. Způsob bytí

v úzkosti evidentně není žádným souvislým prodloužením tohoto způsobu bytí.

Modalita úzkostného existování se však stejně tak liší i od autentického postoje existence, která si je, jak ještě uvidíme, ve své odhodlanosti také zcela jista sama sebou a svým světem. Autentický pobyt je opět srozumitelný jako *jeden a stálý, selbständig*, přestože neví přesně, kým bude ve smyslu rolí přidělovaných veřejným ‚ono se‘. I v autentickém modu si pobyt uchovává stálý postoj ke skutečnosti a díky tomuto postoji může světu rozumět, orientovat se v něm a organizovat jeho význam. V úzkosti však pobyt pevným postojem ke světu a sobě nedisponuje, a proto není tento moment ani prostým prodloužením autentického způsobu bytí.

V naladěnosti úzkosti totiž vůbec není jasné, ‚kdo‘ je pobyt a ‚jak‘ je, jasné je pouze ‚jak mu‘ je. Domníváme se, že úzkost představuje krajní podobu neurčitě situace, která znemožňuje stanovit jakékoli určení toho, kdo je v ní angažován. Do stejné míry se však rozumějícímu výkladu odpírá i zakoušené a dokonce i tato zkušenost sama. Ztrátou postoje pobyt ztrácí možnost *být si sebou* jist; je něčím jat a stává se „nevím kým“, zažívá mocné a neobjektivizovatelné působení, nedokáže se zaměřit na ‚to‘, co se děje. O tomto způsobu bytí už pobyt vposledku nemůže tvrdit, že je „jeho“ způsobem bytí. V úzkosti pobyt není svými možnostmi, nýbrž je možností „něčeho jiného“, které se ho zmocnilo a vůči čemu nelze zaujmout *bezprostředně* žádný postoj, neboť je to ničím. Pobyt není samotné úzkosti ani toho, co se v úzkosti děje, nijak mocen; prožívá zkušenost překračování. Jeho ‚moci být‘ je v jistém slova smyslu bezmocné, je sám sobě neurčitý, a tudíž ani ne upadající ani ne odhodlaný. K určení své jednoty a smyslu může pobyt dojít jedině formou *zpětné rekonstrukce* sebe sama, nového nabytí vůle, obrození sebevztahu. V dění bezmoci však pobyt není nikým.

Heidegger způsob bytí pobytu, který není pobytu „vlastní“, přestože je intenzivní, mocný a neurčitý, netematizuje. V popisu fenoménu úzkosti zdůrazňuje výhradně jeho sjednocující funkci pro bytostnou strukturu pobytu. Izolace pobytu v úzkos-

ti přináší tedy podle Heideggera jediné odhalení jeho bytostné struktury, nahlédnutí faktu, „že“ je pobyt vždy již vázán k možností a světu v časovém rozvrhu (tedy neizolován) a takto je vždy již svůj. Tímto je podle Heideggera dosvědčena možnost nejvlastnějšího ‚moci být‘. Ve zkušenosti kompletní dezorientace, ztráty světa a vlastní izolace, se totiž pobytu zjevuje „*volnost pro svobodu zvolit a uchopit sebe sama*“.¹⁸¹

Ve zkušenosti úzkosti se v zásadě *zjevuje*, a důležitosti tohoto slova se ještě budeme věnovat, možnost zhostit se svého ‚moci být ve světě‘. Zjevení volnosti pro převzetí svého vlastního bytí však není zárukou toho, že pobyt této možnosti využije. Pobyt není nucen se rozhodnout pro autentické bytí a nemusí tento způsob bytí převzít. *Poté, co* prožil úzkost, může se pobyt opět vrátit ke svému neautentickému způsobu bytí a znovu nastolit stabilitu svého života v obstarávání a spoluobstarávání. V takovém případě může říci, „*nebylo to vlastně nic*“,¹⁸² kde opět explicitně zaznívá zkušenost něčeho neurčitého, o kterém pobyt připouští, že ‚to‘ proběhlo, aniž by ho ‚to‘ však v tomto případě přimělo k proměně postoje. Tento cizí způsob bytí, v němž je pobytu tísnivě nehostinně, může být podle Heideggerova rozvrhu buď popřen v neautentickém modu, nebo překonán a zaintegrovan odhodlaností autentické existence do zkušenosti pobytu. V Heideggerově koncepci tedy není vytvořeno místo pro tematizaci způsobu bytí v úzkosti, ani pro určení významu a časovosti úzkosti. Z implicitních momentů Heideggerova výkladu lze časovost úzkosti interpretovat jako „*bodový*“, *momentální a bezprostřední* předěl mezi dvěma možnými způsoby existence.

Roli dosvědčujícího fenoménu nejvlastnějšího ‚moci být‘ však nehraje pouze úzkost. Definitivní dosvědčení má poskytovat analýza fenoménu svědomí, který se podle nás již netýká primárně momentu ‚kde‘ pobytu, ale momentu ‚kdo‘. Vzhledem k tomu, že svědomí je fenoménem, zjevuje se pobytu jako možnost, a to jako možnost stát se nejvlastnějším ‚moci být

¹⁸¹ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 188.

¹⁸² Tamt., s. 187.

sám sebou. Heidegger chce ukázat, že ve svědomí volá bytostná struktura starosti pobyt k tomu, aby nebyl pouze starostí, nýbrž aby se stal *svou vlastní* starostí.

Stejně jako je tomu v případě úzkosti (a jakékoli naladěnosti), ani svědomí se nezjevuje a nevolá podle toho, jak o tom pobyt rozhoduje a jak by si to přál. Pobyt se nemůže rozhodnout, aby ho svědomí volalo, stejně jako není v jeho moci, aby se ocitl izolován v úzkosti. V těchto momentech pobyt čelí něčemu, co naléhá a působí, aniž by svým působením a intenzitou něco konkrétního artikulovalo. Toto působení není předmětné a nenese žádný vypověditelný význam. Pouze ‚to‘ působí:

„Volání svědomí přece nikdy není něco, co my sami plánujeme, připravujeme či záměrně provádíme. ‚Něco‘ – neočekávané a dokonce proti naší vůli – nás volá.“¹⁸³

Ve svědomí je pobyt *vytržen* ze svého navyklého vrženého rozvrhování, ze svého hermeneutického sebevztahu. Naléhá na něj něco neurčitého, co pobyt prožívá jako zdroj otřesu, jenž *prolamuje* jeho permanentní sebevztahování a sebejistotu ve světě obstarávání.

„Toto zaposlouchání [do „ono se“] musí být prolomeno ... V odemykající tendenci tohoto volání je moment nárazu, otřesu.“¹⁸⁴

Volání svědomí představuje tedy evidentně zkušenost jakéhosi zlomu, prolomení vlastní jistoty pobytu, a to na základě neurčité moci, která naléhá jako prozatím neurčitě cizí a překračující. Tento moment explicitně manifestuje narušení kontinuity zakoušení pobytu a odhaluje se v něm opět forma zkušenosti, v níž je pobyt zcela neurčitý, bezmocný a kde působí neznámá a cizí moc (‚moci být‘).

¹⁸³ Tamt., s. 275.

¹⁸⁴ Tamt., s. 271.

Tuto hrozbu protržení vlastní svojskosti pobytu a jeho ontologické jednoty však Heidegger řeší opět zdůrazněním sjednocujícího a identifikujícího charakteru momentu volání svědomí. Svou argumentaci přitom opírá o dva důležité momenty. Jednak opět ignoruje fakt, že vlastní prožitek volání svědomí má nějaký význam, a tudíž i časovost. Místo úvahy nad časovou strukturou a významem volání svědomí pracuje Heidegger s touto zkušeností implicitně jako s událostí zlomu, jež je *bodovou* a ve smyslu ontologické časovosti tudíž „nečasovou“ událostí *bezprostředního sebevztahení*.

*„... možnost takového zlomu spočívá v tom, že pobyt může být volán bez jakéhokoli zprostředkování.“*¹⁸⁵

Druhým souvisejícím momentem je přisouzení daného hlasu svědomí přímo vlastní struktuře starosti, díky čemuž je udržena svojskost pobytu, a tedy i jeho dynamická jednota a ipseita.

*„Ve svědomí volá pobyt sebe sama. ... Pobyt je zároveň volající a volaný. ... Volání vychází ze mne, a přece dopadá na mne.“*¹⁸⁶

Tuto dvojitost sebe sama neredukuje samozřejmě Heidegger na stejnost či totožnost volajícího a volaného, přesto však ji považuje za dvojitost *sjednocenou* na základě určité *původní bytostné permanence a stálosti* daného jsoucna. Svědomí totiž odkrývá možnost porozumět ohledu „kdo“ pobytu v jeho vnitřní diferenci, která se však zároveň udržuje jako identita. Pobyt se setkává se sebou samým, s volajícím, „*jenž z hlediska světa není, nikdo*“.¹⁸⁷ Ten, kdo je v apelu svědomí volajícím, je pobyt v bytostné diferenci (onticko-ontologické) vůči sobě samému.

¹⁸⁵ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 271.

¹⁸⁶ Tamt., s. 275.

¹⁸⁷ Tamt., s. 278.

„Kdo je volající, není možno ‚světsky‘ ničím určit. Je to pobyt v tísnivé nehostinnosti, původní vržené ‚bytí ve světě‘ jakožto nezabydlenost, holé ‚že‘ v nic světa.“¹⁸⁸

Pobyt se zde tedy ocitá, podobně jako tomu bylo v momentu úzkosti, v naladěnosti tísnivé nehostinnosti a způsob jeho bytí je neurčitý. Působí v něm intenzita neurčitého volajícího, kterého však Heidegger vzápětí interpretuje jako vlastní ontologickou strukturu pobytu. *Z jaké pozice lze toto konstatování pronést? Kdo ví*, s čím se pobyt ve volání svědomí setkal, neví-li to sám pobyt? To, že se ve volání svědomí jedná o setkání pobytu se sebou samým, odnikud neplyne a fenomenálně není nijak „doloženo“. Co je fenomenálně zřejmé, je pouze fakt, že se pobyt stává v této zkušenosti nikým, jenž je u ničeho a nikde. Nenačází se přitom ani v neautentickém ani v autentickém „jak“, ale v jakémsi zcela neurčitém „nějak“ (třetí modus existence), které vyjadřuje holou bezmoc ‚moci být sebou samým‘ pobytu. V této zkušenosti se objevuje naléhavá, překračující a neurčitá moc, o které nelze říci nic, přestože působí. Pobyt zde není intencionálně k něčemu vztažen, jeho zkušenost nelze popsat formou „někdo zažívá něco“.

Heidegger se však drží svého přesvědčení a implicitně zastává názor, že zkušenost svědomí označuje krajní bod stejnorodého a souvislého zakoušení, které v sobě zahrnuje možnost bezprostředního přechodu mezi neautenticitou a autenticitou. V úzkosti a ve svědomí je pobytu umožněno odhalit filosofické poznání, „že“ je jakožto pobyt určitým ‚moci být‘, že je vždy již někým u něčeho a někde. Toto konstatování se nám však jeví jako fenomenologicky nepodložená proklamace.

Jak pokračuje Heideggerův výklad *modální transformace* pobytu ve svědomí? *Poté, co pobyt prožil nedobrovolnou zkušenost volání svědomí*, může se k tomu, co mu *bylo* v této zkušenosti *zjeveno*, postavit dvěma způsoby: buď přijme apel svědomí, nebo se před ním skryje. Neskrýt se před svědomím znamená na základě *své vůle* ho přijmout, chtít mít svědomí.

¹⁸⁸ Tamt., s. 276.

„Rozumět volající výzvě znamená, *chtít mít svědomí*. V tomto fenoménu je obsaženo hledané existenciální rozhodnutí pro volbu být sebou.“¹⁸⁹

Pokud se pobyt *rozhodne* přijmout tuto možnost a nechá si ukázat povahu své odemčenosti, volí své autentické bytí-sebou, neboli takzvanou *odhodlanost*. Po fázi neintencionálního zakoušení a bezmoci být dospívá pobyt opět k převzetí vlastního bytí na základě *vůle*, k novému odvíjení sebe sama podle vlastních záměrů a voleb. Jak ukazuje Françoise Dastur, pobyt přechází ze *stavu* odemčenosti do *stavu* převzetí této odemčenosti do vlastních rukou.¹⁹⁰ Převzetí do vlastních rukou je základem nejvlastnější podoby sebe sama pobytu, pevného postoje ke světu jako k vlastním možnostem. Pobyt přebírá svou skutečnost včetně toho, co nemůže změnit, totiž svou faktickou vrženost. Odhodlanost je jistým druhem *stavu* (*tudíž* setrvalosti), jak píše Dastur, neboť odhodlanost je jasným *postojem* k sobě samému i světu. Odhodlaný pobyt samozřejmě nerozhoduje o sobě samém a o skutečnosti svého světa, ale je schopen převzít fakt, že nemůže než o sobě a světě rozhodovat. To znamená, že pobyt volí volbu, rozhoduje se pro svou vůli, a tím přijímá svou neurčitou podmínku, že má být, aniž by ve svém jednání mohl dosáhnout pokaždé toho, co právě chce.

„Návrat z ‚ono se‘, to znamená existenciální proměna bytí sebou v modu neurčitého ‚ono se‘ v autentické bytí sebou, musí být provedením volby. Provést volbu však znamená zvolit tuto volbu.“¹⁹¹

Odhodlaný pobyt *ví*, že musí rozhodovat, aniž by měl absolutní jistotu o dopadu a způsobu uskutečnění svých rozhodnutí.

¹⁸⁹ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 269–270.

¹⁹⁰ Dastur, F., *Heidegger et la question du temps*, collection „Philosophies“, n° 26, PUF, Paris 1990.

¹⁹¹ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 268.

Tento postoj v sobě zahrnuje i možnost, že pobyt bude nucen zrušit či změnit svá rozhodnutí a volby.

Po analýzách fenoménu úzkosti a svědomí se Heidegger nakonec dostává k poslednímu momentu, ve kterém se ukazuje jistá krajnost a horizont pole zkušenosti a existence a který se váže k tématu „tu“ odemčenosti pobytu. Tímto momentem je ‚bytí k smrti‘. Bytí k smrti je bytím k nejzazší možnosti pobytu, kterou je možnost již nebýt „tu“. Tato možnost odhaluje pobytu horizont jeho existování, který spočívá ve ztrátě jakékoli podoby vlastní odemčenosti. Ve smrti pobyt neztrácí pouze své konkrétní možnosti, ale ztrácí se celá struktura jeho ‚moci být‘, a pobyt tudíž přestává existovat. Smrt je tedy možnost nemožnosti existence, možnost nebýt již „mimo sebe vždy již svůj“. Tato možnost se odhaluje pobytu stejným způsobem, jako je tomu u svědomí a úzkosti, totiž proti jeho vůli. Pobyt čelí faktu své vrženosti do smrti a odhaluje v ní vlastní konečnost. Přitom se opět ocitá izolován od světa obstarávání a sdíleného ‚ono se‘ a díky této osamělosti si může vposledku tuto nejvlastnější možnost nechat zjevit.

„Ve smrti, která ho čeká, má pobyt před sebou sám sebe ve svém nejvlastnějším ‚moci být‘. ... Čekaje takto sám sebe, je vyvázán ze vztahů, jež ho pojí s druhými.“¹⁹²

Možnost definitivní nemožnosti mít jakékoli možnosti se pobytu odkrývá výrazným způsobem v naladěnosti úzkosti

„Vrženost do smrti se mu odhaluje původněji a naléhavěji v rozpoložení úzkosti.“¹⁹³

Odkrytí vrženosti do smrti je opět doprovázeno určitým „vytržením“ pobytu z hermeneutického kruhu rozumění. Zároveň však toto odkrytí podle Heideggera umožňuje, aby se pobyt

¹⁹² Tamt., s. 250.

¹⁹³ Tamt., s. 251.

do svého hermeneutického kroužení vzápětí výslovně „vrátil“ a svou bytostnou situaci převzal. S touto zkušeností Heidegger opět pracuje jako s bezprostřední a bodovou transformací, což je doloženo i v jeho opakovaném zdůrazňování toho, že smrt je bezevztažná možnost.

„Smrt se tak ukazuje jako nejvlastnější, bezevztažná, nepředstížitá možnost.“¹⁹⁴

Po prožití naléhavého apelu bezevztažné možnosti smrti má pobyt opět dvě alternativy, jak porozumět tomu, co mu bylo proti jeho vůli v této zkušenosti zjeveno. Buď smrti porozumí autenticky a začne se rozvrhovat ze své neodvratitelné konečnosti, nebo se před touto možností uteče do uklidňujícího upadání k obstarávání nitrosvětských jsoucen.

Heidegger je přesvědčen, že na těchto třech fenoménech ukázal krajní podoby fundamentálních momentů ‚kde‘, ‚kdo‘ a ‚bytí-tu‘, které ve své krajnosti umožňují odhalit přístup k bytí pobytu. Pobyt se totiž v těchto momentech setkává se sebou jakožto s nikým u ničeho a nikde, čelí možnosti vůbec nijak nebýt, přičemž mu tato zkušenost zjevuje podle Heideggera jeho pravou ontologickou strukturu. Tato ontologická struktura určuje pobyt jako permanentní ‚moci být‘, jako bytí vždy již sebou a bytí vždy již někým u něčeho a někde. *Jakožto* ten, kterému *byla zjevena* ontologická struktura sebe sama, může se pobyt *posléze* stát autentickým. Svou bytostnou strukturu pak explicitně přebírá a stává se nejvlastnějším sebou samým.

Naši hypotézou ovšem je, že tato krajní zkušenost přivádí ke zjevu svébytnosti skutečnosti jakožto určitého ‚moci být‘. Ve všech třech případech jsme mohli sledovat, že se pobytu něco překračujícího zmocňuje, navzdory jeho vůli nebo v souladu s ní, ale každopádně tak, že toto naléhání a působení nemůže pobyt sám iniciovat ani kontrolovat. Pobyt je strháván zážitkem, ve kterém čelí takové neurčitosti, vůči které nemůže

¹⁹⁴ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 250–251.

zaujmout žádný stálý postoj. Spolu s tím ztrácí pobyt i vlastní sebeurčení, ať už by to bylo určení vycházející z každodenního světa obstarávání nebo určení vyplývající z pevného postoje vlastní odhodlanosti. Pobyt se stává v této zkušenosti bezmocným ‚moci být‘. Bezmoc přitom nelze chápat ani jako souvislé prodloužení autentického způsobu bytí, ani jako krajní projev neautenticity. V bezmoci se pobyt ocitá náhle. Pro tuto zkušenost je přitom charakteristická jak neurčitost naléhajícího, tak neurčitost toho, komu je naléhání určeno; ztrácí se zde jinými slovy zřetelná intencionální struktura „někdo zakouší něco“. Konkrétní význam této zkušenosti, jak jsme opakovaně mohli vidět, lze určit teprve *posléze*, ze zkušenosti, v níž pobyt může vůči danému prožitku zaujmout nějaké jasnější a pevné stanovisko. Velkou otázkou tak je i časovost této neintencionální zkušenosti bezmoci. Zdá se, že časová ekstase, která v momentu bezmoci převládá, není ani přítomnění přítomného, ani zapomenutí na bývalost, ani odhodlané přicházení budoucího. Tuto zkušenost charakterizuje podle všeho jakýsi čas transformace, který nespojuje jednoduše a lineárním způsobem krajní body typu „odkud“ a „kam“ dané proměny. Jde o průběh bez pevných mezí a především beze směru. V následujících kapitolách se budeme snažit ukázat, že se nejedná dokonce ani o lineární čas, byť zatočený do kruhu, nýbrž že je třeba tento čas chápat jako rozvětvený.

Dodejme ještě na závěr, že moc (to‘), která působí ve zkušenosti bezmoci, je podle našeho názoru právě výrazem události zakoušení, které nemá intencionální charakter. Toto působení je znakem „silné“, „mocné“ či „intenzivní“ skutečnosti, která je skutečností zkušenosti bez pobytu a beze světa. Pobyt „je“ v této zkušenosti v modalitě modální indiference, která se projevuje jako bezmoc ‚moci být‘. V této modalitě nelze o pobytu vypovídat jako o ‚vždy již svém‘, udržovaném v časové jednotě a setrávajícím u vlastních možností. Jeho ontologická struktura je v této modalitě filosoficky významně (či dokonce zásadně) otřesena.

Opuštění třetího modu bytí: ipseita a odhodlanost

Heidegger sice podrobně nepromýšlí, jaký způsob bytí charakterizuje pobyt v momentech úzkosti, svědomí a ‚bytí k smrti‘, rozvíjí však podrobnou analýzu postojů, které může pobyt vůči těmto fenoménům po jejich zakusení zaujmout. Jak jsme již vícekrát zmínili, tyto postoje jsou v zásadě dva: buď pobyt rozumí tomu, co tyto fenomény odhalují a zvolí volbu, tj. stane se autentickým, nebo se vrátí do neautentického způsobu existence. Způsobů zpětného upadnutí do neautenticity je více: útěk, rozptýlené přeskakování, bagatelizování. Všechny tyto způsoby však souvisejí s nedostatkem *vůle* rozhodnout se pro autenticitu. Na rozdíl od těchto různorodých způsobů upadání je volba odhodlanosti naopak jednoznačným, individualizovaným a prostým postojem, vůči kterému jsou upadlé formy *deficientními* možnostmi. Odhodlanost je explicitním převzetím světskosti světa, odemčenosti pobytu a možnosti nejvládnějšího ‚moci být‘, přičemž tento postoj vyplývá z *poznání*, že je nutno být a rozhodovat se, aniž by pobyt měl naprostou jistotu o smyslu a důsledcích svých činů. Odhodlaný pobyt odhaluje, že jeho existence je v zásadě nedourčená, že se děje jako vnitřní roz-díl, residuum, které je zároveň nezacelitelné a zároveň vždy již jednotné a celé. Na základě tohoto odhalení přebírá pobyt své bytí, které je volením volby, a to v tom smyslu, že volit znamená nechat být, nechat vystoupit to, co je, včetně sebe samého. Tato existence v nedourčenosti je existencí ve výslovné svobodě. Jakožto svobodný tedy pobyt volí svou svobodu explicitně.

Domníváme se však, že právě popsany krok směrem k explicitní odemčenosti, převzetí sebestálosti a udržování ipseity se může uskutečnit jedině díky jisté bodové a bezprostřední zkušenosti, která je zdrojem *věděni, nahlédnutí či rozpoznání*. Uvažování o takovémto druhu zkušenosti je v kontextu fundamentální ontologie – vzhledem k Heideggerově kritice karteziánské metafyziky – nanejvýš překvapivé. Poukaz k této zkušenosti se

objevuje v Heideggerově výkladu odhodlanosti, v rámci kterého mluví o věděni, a to výjimečně v pozitivním smyslu slova.

„[Odhodlanost] ví o neurčitosti, jež prostupuje jsoucno, které existuje.“¹⁹⁵

Toto věděni nemá strukturu rozumění něčemu jako něčemu, nýbrž se představuje jako konstatování pravdy o podmínkách možnosti pobytu. Povaha tohoto věděni je v zásadě *opakem nedostatku* věděni, které je zjevné při obstarávání příručního jsoucna, jež neví nic o bytostném charakteru příručnosti dané věci.

„Zacházení s příslušným prostředkem ... nechápe toto jsoucno tematicky jako vyskytující se věc, natož aby snad takové používání vědělo o struktuře prostředků jako takové. Zatloukání ... vůbec nic neví o prostředčním charakteru kladiva.“¹⁹⁶

Rozlišení mezi nevěděním o bytí a věděním o bytí je proto podle nás dalším důležitým momentem, který provází přechod od neautenticity k autenticitě. Vzhledem k tomu, že Heidegger považuje tyto dva mody bytí za exkluzivní a komplementární, má zároveň tendenci, jak už jsme viděli, chápat transformaci z jednoho modu do druhého jako bezprostřední, okamžikový řez, který nenaruší zakládající modální dualitu, nýbrž ji pouze potvrdí. Tento časově bezrozměrný moment lze u Heideggera metaforicky lokalizovat do *bodu obratu a sebezpotvrzení* rozumění, které díky tomu nikdy nevystoupí za hranice souvislého a sourodého pole ‚moci být‘. Mohli bychom říci, že rozumění je v Heideggerově koncepci rozvrženo tak, že jeho spění k vlastním mezím se vždy v jistém momentu zastaví, aniž by překročilo horizont souvislé oblasti intencionální zkušenosti; v tomto bodě se rozumění

¹⁹⁵ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 308.

¹⁹⁶ Tamt., s. 69.

obrábí a vrátí se opět zpět k nitrosvětským jsoucňům. V krajním bodě, kdy je rozumění vyprázdněno od obsahových významů a kdy zbývá pouze struktura sama, se pobytu „dá“ jakési vědění. V této bezprostřední zkušenosti pobyt nahlíží evidenci a nepochybnost faktu svého bytí, která posléze zajišťuje dynamickou stabilitu jeho existování v neurčitosti. Toto nahlédnutí je podle Heideggerových analýz umožněno právě ve zkušenosti úzkosti, ve volání svědomí a v ‚bytí k smrti‘. Díky právě zmíněnému sebepotvrzujícímu charakteru rozumění (zkušenosti) se může neautenticita (jakožto deficiencie autenticity) dovršit a stát se autentickou. Toto završení se odehraje bezprostředně a neproblematicky.

Z filosofického hlediska tedy zmíněné tři fenomény umožňují konstatovat ontologickou strukturu pobytu a nechat ukázat bytí. Pobyt v jistém smyslu vystupuje z hermeneutického kruhu, aby se do něj vrátil jako autentický. Určitý způsob vymaňení se z časové struktury ekstatické jednoty, k němuž přísluší změna způsobu bytí a specifická forma časovosti jsou Heideggerem filosoficky odmítnuty a fakticky nahrazeny momentem tematického nahlédnutí určité danosti. Úzkost, svědomí a ‚bytí k smrti‘ lze z tohoto důvodu označit za *nehermeneutický počátek* hermeneutického kroužení.

Tento typ počátku se jakožto bod návratu do hermeneutického porozumění nenachází na nějakém začátku existování pobytu. Počátek se odehrává v momentu, kdy pobyt správně vstupuje do hermeneutického kroužení poté, co byl z tohoto kroužení vytržen fenomény úzkosti, svědomí či ‚bytí k smrti‘. („Rozhodující není z kruhu vystoupit, nýbrž správným způsobem do něj vstoupit.“)¹⁹⁷ Počátek rozumějíciho vrženého rozvrhování pobytového jsoučna má velmi specifickou formu kontemplace konkrétní pravdy o bytí pobytu. Z tohoto důvodu je zřejmé, že zjevení počátku nejsou účastny všechny momenty ontologické struktury pobytu stejnou měrou. Mezi momenty, které jsou v této události zjevení zcela potlačeny, patří konkrétní

¹⁹⁷ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 153.

zakoušený svět naší každodennosti, ‚kde‘ pobyt původně setrává, jakož i ostatní pobytová jsoucna, s nimiž pobyt sdílí bytí-spolu a společný svět. Tyto momenty se tak mohou ukázat leda jako to, co pobyt opouští a *skrže* co vychází směrem k odhalení přístupu k bytí. V krajním bodu obratu a sebepotvrzení rozumění je pobyt izolován a osamocen, je zbaven světa a druhých. Jako takový přitom nahlíží, že svět je jeho vlastní svět, druzí jsou jeho vlastní druzí. Modální přechod je pouze přechodem z existování do výslovně převzatého existování.

Heidegger tím mimo jiné znovu potvrzuje, že v jeho koncepci není místo pro tematizování svébytnosti světa záležitostí, stejně jako i sféry druhých. Tyto momenty se při odhalování bytí pobytu ve své konkrétnosti ztrácejí, aby se zjevila jejich formální ontologická odvozenost od struktury samotného pobytu a aby je pobyt ve svém návratu do hermeneutického kruhu opět nějak významově naplnil. Svět příručních jsoucen a sdílený svět je časový jen díky základní struktuře časovosti pobytu.

„Je třeba nejprve pochopit, že časovost jakožto ekstaticky-horizontová časí něco takového jako čas světa, který konstituuje nitročasovost příručního a výskytového jsoucna. Toto jsoucno nelze pak ale v přísném smyslu nikdy nazývat ‚časovým‘.“¹⁹⁸

Čas je přitom považován za smysl bytí, takže časová odvozenost zmíněných momentů je odvozeností bytostnou. Nepobytová jsoucna i druzí zůstanou tedy v jakémkoli modu bytí pobytu *týmiž* ve smyslu totožnosti jsoucen, která nejsou časová sama ze sebe, nýbrž které časuje pobyt. Skutečnost, která se pobytu týká, se nemění; mění se pouze postoje, které pobyt ke skutečnosti zaujímá.

Pokud se však odhalení bytí odehrává, jak bylo ukázáno, jako vyvstávání bezprostřední danosti vědění, je nutno si položit otázku, zda se Heidegger neuchyluje nakonec k obdobným myš-

¹⁹⁸ Tamt., s. 420.

lenkovým nástrojům jako Descartes. Označil-li Heidegger vědě- ní za deficientní modus rozumění, neboť vědění uchopuje pouze ideu bytí, a nikoli bytí o sobě, nenachází v momentu odkrytí pří- stupové cesty k bytí znovu pouze ideu toho, po čem pátral?

Vzhledem k tomu, že Heidegger ponechává bez vysvětlení takové momenty, jako je neurčitost sebe sama v krajním bodě zakoušení bezmoci, působení neurčité moci (,to') a způsob bytí pobytu, který není ani autentický ani neautentický, je navíc třeba se tázat, zda vskutku nalezl dostatečné dosvědčení nej- vlastnějšího ,moci být' pobytu a jestli se mu podařilo osprave- dlnit své striktní rozlišení autentického a neautentického způ- sobu bytí.

Na základě výše provedených analýz se spíše domníváme, že Heidegger adekvátnost přístupu k bytí přes distinkci dvou modalit bytí pobytu nepotvrdil. Zdá se spíše, že význačné fenomény úzkosti, volání svědomí a ,bytí k smrti' představují krajní projevy mnohem širší oblasti fenoménů, vezmeme-li v potaz, že světu je možno primárně rozumět jako světu záležitostí. V takovém světě otevřených problémů, nedořešených věcí, naléhavých událostí, nehod a příhod existuje pobyt jedině tak, že přechází od jedné záležitosti k druhé, přičemž pravidelně sleduje zkuš- nost, podél které je přetvářen a kterou nelze plně popsat pomo- cí intencionální struktury. Zkušenost záležitostí neposkytuje pobytu zdroj sebezpotvrzení a možnost návratu do souvislého pole ,moci být'. Ve světě intenzivních (mocných, silných) afér pobyt prochází transformacemi moci i bezmoci. Přitom se pra- videlně „nějak“ ocitá v modu modální indiference, kde je mu nehostinně a kde je bezmocný. Neurčité „jak“ pobytu ve třetím modu existence je neredukovatelnou modalitou, která je dokon- ce pro fenomenální výpověď o ,moci být' pobytu a světa kon- stitutivní. V této modalitě nenacházíme pobyt v jeho zřejmém sebevztahu, ani ve sjednocené struktuře starosti. Odhaluje- me v ní vnitřní mez souvislého vrženého rozvrhování ,bytí ve světě'.

Sjednocující funkce času a stálost ipseity

Heidegger ve svém výkladu nicméně trvá na striktním rozlišení neautentického a autentického modu existence a tématu modální transformace se vůbec nevěnuje. Z jeho analýzy lze pouze odvodit, že modálním přechodem je deficientní neautentický způsob završen a transformuje se v autenticitu. Toto završení se „odehrává“ natolik bezprostředně a bodově, že nemá ani formu diskontinuální změny, natož nějakou jinou formu časovosti. V takových případech by totiž hrozilo narušení časové jednoty struktury starosti, což Heidegger nemůže připustit. Na základě tohoto výkladu může již autor přistoupit k finálnímu popisu sjednocující funkce času pro bytostnou strukturu pobytu a způsobu, jakým pobyt udržuje svou ipseitu.

Pokud se pobyt rozhodne k autentické odhodlanosti, odkrývá existenciální povahu takzvané *situace*, jinými slovy onoho konkrétního ‚tu‘, v němž pobyt rozvíjí své nejvlastnější ‚moci být sám sebou‘. Být v situaci neznamená určovat vlastní vůli povahu vyvstávajících fenoménů na základě již dosažených vědomostí, ale být připraven (opět tedy na základě vůle) k rozumění těmto fenoménům z nich samých. V situaci je pobyt vybaven určitou rezistencí (*Widerstand*) proti nevyhnutelnému upadání do každodenního světa obstarávání a udržuje si tak jistou podobu stálosti (*Ständigkeit*) navzdory upadajícímu rozptylování se. Tato stálost není zárukou žádné neměnnosti pobytu, ale umožňuje tomuto jsoucnu *se* bez ustání otevírat svým možnostem. Stálost spočívá právě v tomto „se“, které *otevíráni udržuje v kruhu* vlastního sebevztahování, a tudíž v jednotě a ipseitě. Odhodlaný pobyt tak odkrývá *sebe* v autentické průhlednosti; nahlíží, že je vždy již odemčen, dokonce i když upadá, i když *se* ztrácí a i když *si* uzavírá přístup k bytí. Pobyt *se* nachází buď v modu vedeném vůlí k sobě, nebo v modu vedeném vůlí k upadání, ale nikdy *se* neocitne bez vůle. Pobyt je ‚moci být‘, a nikoli bezmocné ‚moci být‘. Veškerá deficiencie vůle a moci nebude nikdy základem zkušenosti mimo moc a vůli.

V autentické průhlednosti je pobytu rovněž zřejmá struktura celosti jeho ekstatické časové existence. Proto se také časovost situace, která se váže k pobytu jakožto k nejvlastnějšímu ,moci být sebou', liší bytostně od časovosti obstarávání, jež se váže k pobytu jakožto veřejnému ,ono se'. Časovost situace vyjadřuje celost a jednotu existenciální struktury pobytu. Z tohoto důvodu se ukazuje jako okamžik.

„Rozptýlená těkavost, zapletená sama do sebe, se stává nesituovaností. Tento modus přítomnosti tvoří extrémní protiklad fenoménu okamžiku. ... Okamžik přivádí existenci do situace a odemyká autentické ,tu'.“¹⁹⁹

Situaci charakterizuje tedy okamžik ve smyslu horizontu ekstatické časovosti. V situaci dochází k vyvstání času jakožto spony časových ekstasí, která zakládá jednotu bytostného určení pobytu jako jsoucna, kterému jde o bytí. V této jednotě se pobyt udržuje po celou dobu své existence.

„Odhodlanost našeho ,bytí sebou' vůči nestálosti rozptýlení je sama v sobě rozpřažená stálost, v níž pobyt jakožto osud udržuje zrození a smrt.“²⁰⁰

Odhodlaný pobyt v situaci odemyká poslední sjednocující moment své bytostné struktury, kterým je okamžik, a rozumí sobě samému jako ekstaticky rozpřažené sebestálosti. Tato struktura ukazuje, že ipseita je bytostným rysem pobytového jsoucna a že její udržování a trvalost je dána právě na základě její časovosti, která je ve struktuře pobytu nepřekročitelná. Krajním bodem časovosti je všezahrnující okamžik, který je také bodem obratu veškerého rozumějícího zakoušení. V okamžiku je každá zkušenost odražena zpět k ontické časové struktuře běžného zakoušení. Zkušenost nemůže překročit okamžik.

¹⁹⁹ Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 347.

²⁰⁰ Tamt., s. 390.

Iipseita nemůže být nikdy mimo čas. Díky této skutečnosti může být pobyt vždy již mimo sebe a zůstávat přitom stále sám sebou. Iipseita je jednotou existujícího, který je vždy mimo sebe právě proto, že nikdy není mimo čas. Všechny fenomény, které se pobytu zjevují, zakládají zkušenost *vlastních* možností a potažmo udržují zkušenost jako „vždy již“ *vlastní* zkušenost. Upadající rozptýlení pobytu ve světě obstarávání je možné výhradně díky tomu, že se pobyt časuje z nepřekročitelného a jednotného času. Tento charakter vlastního zakoušení a existence odhaluje odhodlaný pobyt v okamžiku, v ekstatickém horizontu všeho dění. V okamžiku se bytostná struktura pobytu zatáčí sama do sebe, stahuje smyčku vlastního sebevztahování a odkrývá skutečnost, že tento sebevztah je základem jejího vlastního dění.

Bytí se tak ukazuje jako dění sebestalé difference mezi bytím a jsoucím, která se na ekstatickém horizontu času sjednocuje v autentickou časovost okamžiku. Myšlení rozpoznává (*erkennt*), že pobyt je ekstatickou časovou rozpřažeností, jež se neodvíví, neboť je sjednocena v původní okamžik. Bytí tak není bytím, které by se mělo odvíjet a trvat, nýbrž je vposledku okamžikem, neboli *jednou* otevřenou expanzí sebe. Bytí se děje jako expanzivita (dilatace) časového horizontu, který je zároveň kontrahován v ontologickém okamžiku. Bytí je děním otázky, která nepoukazuje totálně mimo sebe, k nějakému vnějšimu cíli, avšak na druhé straně není ani jednoduše otázkou pro otázku (bytím pro bytí), která má svůj cíl ve vlastním dění.

Rozhodnout se pro odhodlanost znamená čelit tomuto bytí jakožto času. Iipseita se rodí jako dynamická identita vnitřní difference mezi původním časem odhodlanosti a vulgárním časem upadání. Časový horizont bytí a bytí pobytu je nepřekročitelný. Pobyt tudíž odhaluje svou podstatu a svojskost vždy již a bytostně mezi časem a časem.

Naší analýzou jsme však mimo jiné chtěli předvést, že v koncepci *Bytí a času* je možno nalézt i poukazy k myšlence, podle které bytí pobytu směřuje k něčemu mimo pobyt samotný a jeho časovou strukturu (jak se to ukazuje na působení neurčitě moci ‚to‘, které pobytu „je“ v „mezních“ momentech existen-

ce), přičemž toto sebepřekročení *nemá* za cíl ani vlastní ucelení se v jednotě ontologické diference, ani nalezení podkladového metafyzického principu. Problém spočívá v tom, že Heidegger interpretuje nejzazší mez existence jako doklad „vždy již vlastního“ existování a nehostinnost setkání s intenzivní překračující mocí zaceluje tvrzením, že se ve skutečnosti jedná o setkání s vlastní bytostnou strukturou pobytu. Tímto se pobyt v Heideggerově výkladu zmocňuje i vnitřní meze vlastního souvislého pole rozumění. Tuto mez lze však chápat jako vnitřní horizont ‚moci být‘, který narušuje soudržnost a spojitost „vlastní“ zkušenosti rozumějícího pobytu.

Závěr k Heideggerově koncepci

Hlavním záměrem fundamentální ontologie koncipované Martinem Heideggerem v díle *Bytí a čas* je uvolnit přístupovou cestu k bytí. Myšlení rozvíjené v této koncepci, které má podobu hermeneutického rozumění, odhaluje smysl bytí jako čas. Vztah mezi tímto druhem myšlení, které spočívá v (sebe)porozumění, a mezi bytím, které je vyloženo jako dění ontologické diference, je založen ve specifické interpretaci principu identity. Tento princip zakládá pojmovou konfiguraci, kde se vedle pojmů myšlení, bytí a čas vyskytuje ještě koncept lidského (pobytového) a „nelidského“ (nepobytového) jsoucná. Pobyt je přitom vyloženo jako „tu“ bytí a díky tomu je ho nutno považovat za exkluzivní jsoucnou, které je místem zjevování ontologických fenoménů.

Hlavním cílem našeho zkoumání bylo sledovat způsob, jakým se ve fundamentální ontologii konstruuje pojem identity a identity pobytu. Shrňme proto tři hlavní závěry, ke kterým jsme během tohoto zkoumání dospěli.

Za prvé, pobyt je takovým jsoucнем, jež je bytostně určeno jako existence. Vzhledem k tomu, že je pobyt existencí, nelze jeho ontologickou strukturu objektivně poznávat, nýbrž jí lze jedině rozumět. Tento fakt odlišuje pobyt podstatně od nepoby-

tových jsoucen. Nepobytová jsoučna jsou v zásadě objektivizovatelná, kdežto pobyt objektivizovatelný v žádném smyslu není. Tímto rozhodujícím rozlišením, které se v jiné verzi vztahuje i na samotná nepobytová jsoučna (možnosti pobytu – kategoriálně určená výskytová jsoučna), vytváří Heidegger zřetelnou césuru mezi tím, u čeho a jak pobyt existuje, a mezi tím, čím je. Svět příručních jsoucen nevykazuje tutéž skutečnost jako pobyt, neboť příruční jsoučna jsou hermeneutickým rozuměním vykládána na základě jiné formy struktury „něco jako něco“. Příruční jsoučna konstituují takové možnosti pobytu, které vždy disponují ukotvením v podobě převoditelnosti na výskytové jsoučno. Jakmile věc nedisponuje tímto ukotvením, a přesto se jeví jako reálná, je třeba ji považovat podle Heideggera za jeden z momentů struktury pobytu, za komponentu jeho ‚moci být‘, anebo případně o takovém druhu věčnosti vůbec nemluvit. V Heideggerově koncepci pobyt rozumí všemu, co se mu zjevuje, jakožto své vlastní možnosti, tj. jakožto momentu svého vlastního vrženého rozvrhování. Zůstává tak trvale, ačkoliv v různých modech, zapouzdřen v cirkularitě sebevztahu.

Věci typu událostí, příhod, nehod, záležitostí, problémů a otázek jsou z tohoto důvodu překážkou pro jasné ontologické rozlišení mezi nepobytovými jsoucnými a pobyttem. Proto také není tento typ věčnosti v Heideggerově koncepci explicitně rozvíjen, ačkoliv se o něm autor zmiňuje a označuje ho za typ věcí, které se „prostě dějí“. Záležitost se ontologicky liší jak od příručního jsoučna, tak od pobytu a nelze ji tudíž do ontologických schémat Heideggerovy koncepce snadno zařadit. Skutečnost záležitosti není objektivizovatelná, spočívá v možnosti být tím nebo něčím jiným bez substanciálního ukotvení, avšak nemůže být charakterizována ani jako existence. Zanedbání ontologie záležitostí v Heideggerově koncepci je zásadní nikoli proto, že by popis světa bez záležitostí nebyl kompletní, ale proto, že analýza tohoto typu věčnosti významně ovlivňuje analýzu ontologické struktury pobytu.

Druhým důležitým závěrem vyplývajícím z analýzy ontologické struktury pobytu je konkrétní povaha modálního způ-

sobu bytí tohoto jsoucna. Pobyt existuje vždy nějakým konkrétním způsobem. Heidegger přitom rozlišuje dva mody existence: neautentický modus, jenž zakrývá přístup k bytí, a autentický modus, jenž odemyká možnost zjevování se ontologických fenoménů. Vedle těchto módů však Heidegger zmiňuje ve svých rozborech ještě třetí alternativu, kterou je modální indiference, v níž pobyt zřejmě není ani autenticky ani neautenticky. Vzhledem k tomu, že si nelze příliš dobře představit způsob bytí v modální indiferenci, pokud by se měl pobyt zdržovat jen u tak strukturovaného světa, jak je to vyloženo v *Bytí a čase*, je analýza tohoto modu ponechána stranou a dva výše zmíněné mody jsou považovány za vzájemně se vylučující a komplementární ve vztahu k ekstatické jednotě bytu.

Z výsledků našeho zkoumání však vyplynulo, že zanedbání třetího modu bytí pobytu úzce souvisí se zanedbáním aspektu věčnosti manifestující se v záležitostech. To, jak je pobyt u záležitostí, poukazuje zřejmě ke třetí modalitě bytí, která není ani autentická, ani neautentická. U záležitostí nelze být ani upadlým, ani odhodlaným způsobem, neboť v obou případech si pobyt podržuje pevný postoj ke skutečnosti. Během jednání v záležitostech se však pobyt nemůže udržovat jako pevný; je u nich neurčitým způsobem, ve kterém se neoddělitelně mísí moc a bezmoc. Pobyt zprvu a většinou zažívá svět, který není pouze světem obstarávání vázaným na materialitu a předem známé metody práce. Skutečnost, ke které se běžně pobyt obrací, se projevuje také jako jistá otevřenost významů, naléhavých nedourčených záležitostí, intenzivních otázek, problémů, které pobyt překračují. Pobyt prožívá skutečnost jako dění neurčitého ‚moci být‘. Taková skutečnost však nemůže být ontologicky odvozena z bytostné struktury pobytu.

Třetí závěr naší analýzy *Bytí a času* se týká ověření faktu, zda autentický pobyt skutečně odemyká cestu k bytí. Tuto možnost dle Heideggera dosvědčují fenomény úzkosti, volání svědomí a ‚bytí k smrti‘, jež sdílejí jeden společný rys, kterým je jejich vnitřní poukaz k transformaci pobytu z neautentické modalitě do autenticity. Tato transformace je umožněna *bezprostředním*

nahlédnutím ontologické struktury pobytu, na základě kterého se pobyt může *posléze* rozhodnout k volbě volby, k výslovnému převzetí vlastního rozumění světa a k nejvlastnějšímu ‚moci být sám sebou‘. Výslovně převzít či rozumět znamená stát se explicitně svým vlastním základem, být artikulovaně tím, čím pobyt vždy již je, a zhostit se tak sebe samého. Svojskost se v tomto momentu ukazuje jako vždy již „má“ a pobyt se tak zapouzdřuje v artikulovaném sebevztahu sám do sebe. Tímto krokem se pobyt izoluje a individualizuje, přičemž tato forma individualizace nezakládá žádnou formu numerické identity pobytu, nýbrž časovou ipseitu sebeudržování. Úzkost, svědomí a ‚bytí k smrti‘ jsou přítom fenomény, v nichž se jednoznačně vyjeví tato jednota dynamické struktury sebevztahu, kterou zajišťuje časovost, jež se čásí.

V Heideggerově výkladu fenoménu úzkosti, svědomí a ‚bytí k smrti‘ však lze ještě zaznamenat implicitní přítomnost dalšího momentu, který jsme popisovali jako působení intenzivní neurčité moci (to‘). Domníváme se, že toto působení, které naléhá proti vůli a zájmu pobytu, je projevem události neintencionální zkušenosti. Pobyt se přítom nachází v takovém způsobu bytí, který je možno označit jako bezmoc. Domníváme se proto, že právě tyto krajní zkušenosti, které jsou podle Heideggera body obratu zkušenosti k sobě samé a počátkem návratu pobytu do hermeneutického kruhu vlastního existování, mohou naopak odkrýt událost, v níž se pobyt ocitá mimo kruh svého sjednocujícího časového porozumění, aniž by disponoval nástroji, pomocí kterých by byl schopen vrátit se *jako svůj do téhož* světa, který předtím opustil. S působením intenzivní neurčité moci (to‘) se myšlení ve formě hermeneutického porozumění ocitá za svou vlastní hranicí cyklického kroužení, která splývá s hranicí ‚bytí ve světě‘. Neurčité působení totiž brání pobytu, aby si zkušenost přisvojil a aby uchopil sebe sama jakýmsi nejvlastnějším způsobem. Není totiž jasné, ‚kdo‘ nyní zakouší, komu má být rozuměno a kdo rozhoduje. Tento moment tedy představuje potenciální místo narušení kruhové struktury porozumění, jež si má samo rozumět. Touto interpretací je samozřejmě ohrože-

na i myšlenka časové jednoty sebevztahujícího se pobytu, neboť koncepce zkušenosti, která nepotvrzuje sebe samu, narušuje ideu permanentního sebevztahu pobytového jsoučna. Ačkoliv v Heideggerově analýze nalezneme evidentní náběhy k odhalení mezního bodu zkušenostního pole jakožto bodu překročení sebevztažného rozumění, dává nakonec autor přednost takovému výkladu, v němž je tento moment interpretován jako bod obratu a nehermeneutický počátek opětovného návratu pobytu k sobě samému, tj. návratu do hermeneutického kroužení „vždy již vlastní“ existence.

Tyto tři závěry, ke kterým jsme během našeho zkoumání dospěli, spojuje jistá vnitřní souvislost. Stručně řečeno, působení intenzivní moci neučitého ‚to‘ v krajním momentu existence lze chápat jako manifestaci a průvodní jev existování pobytu v modální indiferenci, která je zase projevem bytí ve sféře záležitostí. Působení neurčitosti ‚to‘ je výrazem neintencionální zkušenosti, tj. takového případu zakoušení, ve kterém pobyt není ani autenticky, ani neautenticky a ve kterém se svět nezjevuje již ani skrze příruční, ani skrze výskytová jsoučna. Proto také analýza úzkosti, svědomí a ‚bytí k smrti‘ vyhrocuje standardní analýzu záležitostí a třetího modu existence, aby odhalila možnost neintencionální povahy zkušenosti. Každá záležitost má totiž do jisté míry schopnost zmocňovat se pobytu, aniž by si ji pobyt předem dobrovolně a intencionálně zvolil. Záležitost více nebo méně destabilizuje jistotu pobytu o něm samém a o jeho zabydleném světě. V rámci bytí v záležitostech se odkrývá nedourčenost pobytu, neboť pobyt je vytrháván ze svého sebevztahu, je nucen se zajímat o něco, čím není, a transformovat se podél této síly. V naléhání záležitosti je tak vždy přítomna síla k uskutečnění toho, čím pobyt ještě není; zároveň je to však záležitost sama, která se z bytí u pobytu rodí jako skutečnost. Záležitost nutí pobyt jednat „jinak“, nikoli „po svém“, nýbrž podél ní samé, aby touto cestou pobyt záležitost uskutečnil jako jinou.

Heidegger však dává přednost definitivní odpovědi na otázku „Kdo je pobyt?“ a „Co je svět?“. Tato odpověď je získána z bez-

prostředního a bezevztažného „Archimédova bodu“, v němž se rozumění zastavuje, nahlíží evidenci o své bytostné struktuře a vrací se autenticky tam, odkud nevlastním způsobem vyšlo. Autentický návrat do *téhož* světa a *téže* skutečnosti je umožněn silou „vlastní“ vůle, sebekontroly toho, kdo poznal vlastní podmínky možnosti a převzal svou situaci do vlastních rukou.

Fenomenální dosvědčení bezprostředního vědění, kterým je pobyt obdařen v krajním momentu svého zakoušení, však není příliš přesvědčivé. Je totiž nutno se ptát: ‚kdo‘ je zde obdařován věděním? ‚Kdo‘ a „jak“ je pobyt v úzkosti, ve volání svědomí a v ‚bytí k smrti‘? Je to posléze tentýž pobyt, který rozhoduje o zaujetí jednoho z možných postojů vůči zjevenému bytí, o kterém už ví? Autenticita je postojem, který vychází z poznání získaného zjevením a toto zjevení si nemůže pobyt nikdy přisvojit. V této události se mu však sděluje, že je jsoucnem, které žije v přisvojeném světě. Ten, komu je zjevení uděleno, se zde jeví jako někdo jiný, než ten, kdo do této krajní zkušenosti vstupoval, i než ten, kdo z ní vystoupil. Není krajní zkušenost spíše zábleskem diskontinuity zakoušení nežli ujednocujícím prvkem? Mezní zkušenost lze totiž pochopit jako událost bezprostředního zjevení evidence pouze za cenu, že pobyt bude „na moment“ kompletně izolovaným jsoucnem, že se zbaví (nebo je zbaven) světa i druhých jako odvozených aspektů existence a bude pouze bezprostředně nahlížet vlastní bytostnou strukturu. Není však tato představa příliš násilná, umělá a nepodložená? Není zde v rozhodujícím místě nahrazeno hermeneutické rozumění tezí o kontemplaci ideje? Je možno po tomto „obratu“ zkušenosti opět navázat na stará schémata a změnit pouze postoj k *témuž vlastnímu* světu a *týmž vlastním* bližním? Jinými slovy, je možno pro účely odhalení přístupu k bytí redukovat svět příručnosti a svět bližních na kategoriálně popsateľnou sféru jsoucího? Domníváme se, že strategie, pro kterou se Heidegger rozhodl, znemožňuje tematizovat zásadní charakter skutečnosti, který se projevuje jako moc. Chtěli bychom předvést, že skutečnost má povahu určitého ‚moci být‘ a že tento charakter lze fenomenálně vykázat.

Naše zkoumání ontologické struktury pobytu nás mimo jiné přivedlo k porozumění způsobu, jakým se v dané koncepci konstruuje pojem osobní identity. Na rozdíl od světa, který neexistuje modálně, a je tudíž určen kategorií totožnosti, vyznačuje se pobyt ipseitou, která se uskutečňuje jako dynamické sebezakládání. Svět je identický v řádu *idem*; pobyt je naopak sám sebou ve smyslu *ipse*. Nepobytová jsoucna jsou bytostně objektivizovatelná a ne-mocná sebe, zatímco pobytová (a jiná už ani nejsou) jsou primárně určitými ‚moci být‘, která nejsou v žádném slova smyslu objektivizovatelná. Ipseita pobytu se projevuje na rozdíl od totožnosti nepobytových jsoucen jako dynamická svémoc, svojskost pevného postoje ke světu a sobě, jako explicitní nebo deficientní sebedržení se v ruku. Ipseita znamená u-držovat se nebo ‚moci se vždy zhostit sebe sama‘. Pobyt je primárně mocný a jen tak může zažívat jistou „slabou“ formu bezmoci ve smyslu „sebeztráty“. Tato „sebeztráta“ je však „slabá“ (není dostatečně intenzivní), neboť je pouhou deficiencí původního a silného sebedržení. Pobyt vždy již *nějak* rozumí tomu, kým je, o co tu jde a co v této či jiné situaci dělat. Otevřená otázka „Kdo?“ odkazuje tudíž k jednotnému ontologickému fenoménu, ke spole, která drží v jednotě mody, ve kterých se pobyt jedině může projevovat. Jednota modálních způsobů bytí je tedy jednotou analogie, která spojuje deficienci a završení sebevztahu. Tato koncepce v sobě nemůže obsahovat zkušenost, která poukazuje mimo sféru sebevztahu pobytu. Proto v této filosofii nelze myslet například zkušenost bezmoci jakožto zkušenost neintencionální, jakožto moment bez sebe a bez světa. Zkušenost je pouze lineární strukturou intencionálního spojení jednoho zakoušejícího a jednoho zakoušeného. Tato struktura je založena v čase, který se zapouzdřuje do sebe a obemývá veškerou oblast myslitelného v ekstatické jednotě. I z tohoto důvodu nelze v Heideggerově koncepci popisovat zkušenost úzkosti, svědomí a bytí-k-smrti jako časovou zkušenost, neboť v tomto momentu, jak se pokusíme ukázat, se odkrývá nelineární povaha času.

„Hermeneutiku sebe“ (*soi, Selbst, self*), kterou rozvíjí Paul Ricouer ve svém díle *Soi-même comme un autre*, chceme v násle-

dující kapitole interpretovat jako pokus o revizi právě zmíněných problematických bodů Heideggerovy fundamentální ontologie. Ricoeurova revize totiž vychází z výslovného odmítnutí ideje jednoznačnosti pojmu identity pobytu a soustředí se na výzkum různorodých významů tohoto pojmu s tím, že k jejich eventuálnímu sjednocení dochází na rovině jednoty analogie. Různé podoby ‚sebe‘ pobytu se přitom bytostně konstituují v interakci s druhými pobytovými jsoucný. Tento moment již implikuje nutnost myslet ipseitu pobytu z bytí v nedourčených situacích, ve kterých je pobyt tak, že jedná.

Je zřejmé, že s tématem jednání, interakce a dodejme, že také s tématem narativity jakožto bytostného prostředku konstrukce ipseity pobytu, musí Ricoeur explicitně otevřít otázku záležitostí, dále téma modality, která není ani autentická ani neautentická, a nakonec i problém setkání s neurčitou a cizí mocí. Zdá se tudíž, že filosofický projekt Paula Ricoeura by mohl sloužit jako vhodný způsob, jak revidovat Heideggerovu koncepci a jak zároveň otevřít téma ontologie světa záležitostí a způsobu bytí existence u takto pojaté skutečnosti. Jak je tedy konstruována narativní ipseita lidské bytosti v koncepci hermeneutiky sebe, kterou rozvrhuje Paul Ricoeur?

Mezi substancí a časem: dialektická etika ‚sebe‘

Fenomenologická hermeneutika, kterou rozvíjí Paul Ricoeur ve svém díle *Soi même comme un autre*,²⁰¹ je třetí koncepcí vycházející z principu identity, kterou se v našem pojednání chceme zabývat. Tato koncepcie je pro nás důležitá ze dvou důvodů: jednak proto, že se výslovně vymezuje vůči karteziánské metafyzice a že je zároveň reinterpretační fundamentální ontologie, takže přispívá k dalšímu osvětlení koncepcí, kterým jsme se doposud věnovali; a jednak proto, že ústředním tématem knihy *Soi même comme un autre* je nově koncipovaná narativní identita, což je úmysl, který by pro náš projekt mohl mít velký přínos.

Domníváme se, že Ricoeurova revize fundamentální ontologie a následné rozvinutí projektu hermeneutiky ‚sebe‘ vychází do velké míry z kritiky Heideggerovy konstrukce pojmu ipseity. Centrální teze, kterou se Ricoeur implicitně rozhodne vykládat jiným způsobem než Heidegger, zní:

„Člověk‘ je‘ to, čím se zabývá.“²⁰²

Heidegger tuto tezi vyslovuje v souvislosti s každodenním pobytem a ontickou analýzou ‚bytí ve světě‘ a nepřikládá tomuto tvrzení takovou váhu, aby z něj rozvíjel další analýzy povahy skutečnosti světa. Kdyby to udělal, musel by zároveň připustit, jak jsme se snažili ukázat, že koncepce světa v sobě zahr-

²⁰¹ Ricoeur, P., *Soi même comme un autre*, Ed. du Seuil, Paris 1990. Překlad A. K.

²⁰² Heidegger, M., *Bytí a čas*, c. d., s. 239.

nuje i takový aspekt věčnosti, jehož struktura „něco jako něco“ není objektivizovatelná. Zdá se, že Ricoeur chce naopak tuto ontickou deskripci vzít velmi vážně a rozvinout z ní následnou analýzu ‚bytí ve světě‘. Z tohoto rozhodnutí předně vyplývá, že základní charakteristikou pobytu se stane jednání, a to navíc jednání v takovém světě, který nesestává pouze z příručních jsoucen transformovaných případně do jsoucen výskytových, ale také z činností, jež nejsou nikdy objektivizovatelné. Ricoeur tedy chápe pobyt primárně jako aktéra (někdo jakožto někdo nevyskytující se) a vykládá tuto bytost z činností, na kterých jí záleží (něco jakožto něco nevyskytujícího se). Z toho, co jsme se v minulé kapitole snažili ukázat, vyplývá, že zvolením tohoto východiska se Ricoeur musí zákonitě orientovat na analýzu světa v podobě poměrně neurčitěho pole záležitostí, otevřených otázek, neobjektivizovatelných problémů (aniž by tyto pojmy sám používal). V tomto kontextu je zároveň nezbytné, aby Ricoeur tematizoval pobyt v modalitě, která není ani čistou autenticitou, ani čistou neautenticitou. Tento přístup k analýze ‚bytí ve světě‘ se evidentně soustředí na témata, která Heidegger odsouvá do pozadí ve prospěch analýzy založené na ideji dvou exkluzivních a komplementárních způsobů bytí pobytu, které se váží k *témuž* světu příručních jsoucen. Mohli bychom tedy říci, že Ricoeur je myslitelem třetího modu existence.

Tím, že Ricoeur tematizuje aspekt světa, který koresponduje s lidským jednáním v otevřené interakci s druhými, rozevívá mezi dvěma Heideggerem prosazovanými mody existence nový prostor významu. Přejít od neautenticity k autenticitě již nemůže být bezprostřední a nelze ho ani chápat jako završení neautenticity v autenticitě. Odhalením sféry otevřených a neurčitých činností ukazuje Ricoeur implicitně, že vnitřní hranice mezi dvěma mody je jiného druhu než oba mody. Rozvedením tohoto momentu by se však Ricoeur mohl ocitnout v zásadní neshodě s Heideggerem. Jelikož však jeho zájmem není odmítnutí fundamentální ontologie, ale její vnitřní revize, chce Ricoeur využít své kritiky k jinému cíli. Rozevřený prostor mezi autentickou odhodlaností a neautentickým upadáním

interpretuje jako sféru, v níž se oba módy prolínají a přecházejí jeden v druhý díky modu, který funguje jako jejich prostředník. Touto interpretací se neporuší idea kontinuálního přechodu mezi oběma módy, ani představa souvislého modálního způsobu bytí pobytu.

Přechodový modus bytí však nemá mít podle Ricoeura pouze funkci prostředníka mezi autenticitou a neautenticitou. Jeho důkladnou analýzou se má ukázat, že je zároveň vhodným základem pro rozvinutí myšlení, které umožní sjednotit různá filosofická pojetí lidské bytosti, jmenovitě pojetí fundamentální ontologie a analytické filosofie. Ricoeurovým záměrem je tedy rozvinout syntetické myšlení, které bude prostředníkem mezi analytickou koncepcí člověka vycházející z předpokladů karteziánské metafyziky a mezi Heideggerovou fundamentální ontologií pobytu.

Princip identity: mezi analytickou filosofií a fenomenologií

Položme si nejprve naši základní otázku, která se týká pojmové konfigurace a interpretace principu identity ve filosofii Paula Ricoeura. Ricoeur si v díle *Soi même comme un autre* neklade primárně za cíl odkrytí přístupovou cestu k bytí. Jeho záměrem není tedy odpovídat na otázku po podmínkách možnosti toho, co jest, kterou si v námi studovaných dílech kládou Descartes a Heidegger. Ricoeurovým hlavním cílem je rozvinout filosofickou antropologii z perspektivy fenomenologické hermeneutiky a položit si se vši „*ontologickou vehemencí*“²⁰³ otázku po charakteru osobní identity. Tato strategie má dospět především k takovému osvědčení (nikoli důkazu), které bude „*vypovídat pravdu o povaze „sebe“ (le soi)*“.²⁰⁴

²⁰³ Ricoeur, P., *Soi même comme un autre*, c. d., s. 350.

²⁰⁴ Tamt., s. 350.

Z tohoto důvodu Ricoeur soustředí svůj zájem především na detailní analýzu bytostné struktury lidské existence, aniž by chtěl posléze rozšířit své bádání na otázku bytí jako takového. Na rozdíl od Descartovy a Heideggerovy koncepce, v nichž je otázka lidské bytosti sekundární, ale zároveň metodicky prioritní, je v Ricoeurově případě otázka člověka primární a prioritní. Tímto přesunem primárního filosofického zájmu se v Ricoeurově výzkumu vytváří dostatečný prostor pro studium lidské bytosti v bohatosti jejích projevů. Dané zkoumání má dospět k zevrubnému popisu struktury lidského jednání a k uchopení bytí existence, aniž by zanedbávalo aspekty, které by nebyly bezprostředně použity pro účely obecného ontologického tázání.

Z tohoto důvodu také Ricoeur nekoncepčuje žádnou originální pojmovou konfiguraci myšlení a bytí, ale snaží se místo toho revidovat již existující konfiguraci fundamentální ontologie. Tato korekce se týká především pojmů identity a lidské bytosti. Ricoeur interpretuje pojem myšlení jako hermeneutické porozumění a pojem bytí ve smyslu časového dění ontologické difference (tak jak jsou tyto pojmy zavedeny v *Bytí a čas*). Lidskou bytost chápe Ricoeur bytostně jako existenci, „bytí ve světě“, jež není vybaveno žádným substanciálním podkladem. Na rozdíl od Heideggera však Ricoeur odmítá chápat racionální myšlení, kterým jsou uchopována výskytová jsoucna, jako z hlediska existenciální analýzy odvozený a deficientní aspekt porozumění. Stejně tak ani substanciální bytí není podle něj pouze nějakou ideou bytí, která nemá co dělat s ontologickým fenoménem. Ricoeur se naopak snaží racionální objektivizující myšlení rehabilitovat a přiděluje mu roli pólu, jenž vyvažuje hermeneutické porozumění.²⁰⁵ Tím, že takto zdůrazňuje hodnotu racionálního myšlení a přiznává mu jistou nezávislost vůči porozumění, musí také Ricoeur nalézt, jak sám říká, rovinu třetího myšlení, v níž se toto vzájemné vyvažování dvou koncepcí může

²⁰⁵ Tuto ideu jsme mohli sledovat už v Ricoeurově debatě s neurovědcem J.-P. Changeuxem, o které jsme se zmiňovali v závěru první kapitoly. Ricoeur v této debatě navrhuje maximu „více poznávat, abychom lépe rozuměli“.

odehrávat. V tomto kontextu hovoří autor o „realistickém obratu“, který spočívá v tom, že je třeba „dát za pravdu analytické filosofii, v níž [Ricoeurův] ontologický rozvrh najde oporu“.²⁰⁶

Prostředkující myšlení, které chce Ricoeur rozvinout ve svém díle, nemá spočívat pouze v kontemplující reflexi vykonávané subjektem, která posléze dovoluje nahlížet všechna jsoucna v jejich evidenci, nemá však být ani porozuměním, pro něž je pobyt místem, kde se odkrývá přístup k bytí jako takovému. Toto myšlení má spíše umožnit překlenutí velmi konkrétního problému, kterým je různost určení lidské bytosti v obou zmíněných koncepcích. Ricoeur chce dospět právě k takovému myšlení, které odkryje způsob, jakým se *tatáž* lidská bytost může ukazovat jednou jako subjekt a objekt zároveň a jednou jako pobyt. Připomeňme, že motivem tohoto filosofického úsilí je Ricoeurova intuice, že

„nějakým způsobem – který ovšem neznám – je to totéž tělo, které je žité a poznávané. Je to tatáž mysl, jež je prožívána a poznávaná; tentýž člověk, jenž je ‚mentální‘ a ‚tělesný‘. Z této ontologické identity by vyplynul třetí diskurs, který by překročil jak fenomenologickou filosofii, tak i vědu.“²⁰⁷

Jakým způsobem lze tedy sloučit obě tak rozdílná vypořádání o lidské bytosti a jak doložit, že jde o různé perspektivy *téhož* jsoucna? V jakém smyslu je možno pobyt chápat jako člověka mezi jinými lidmi, jako entitu mezi jinými entitami? Protože si Ricoeur následně klade otázku po osobní identitě, je třeba nalézt takovou definici osobní identity, která v sobě zahrne zároveň ipseitu lidské bytosti jakožto pobytu a zároveň identitu lidské bytosti jakožto reprezentanta lidského druhu. Smysl ipseity lidské existence je podle Ricoeura výrazně redukován, není-li tento koncept vázán k objektivní totožnosti,

²⁰⁶ Ricoeur, P., *Soi même comme un autre*, c. d., s. 350.

²⁰⁷ Changeux, J.-P., Ricoeur, P., *Ce qui nous fait penser*, c. d., s. 39. Zdůraznila A. K.

kteřá charakterizuje jsoucná tak, jak je lze objektivně rozpoznávat. Proto také Ricoeur vystavuje fundamentální ontologii Martina Heideggera konfrontaci s analytickou filosofií a hledá v tomto střetu hermeneutické východisko vlastního prostředkujícího myšlení. Ricoeur tudíž principiálně neodmítá ani perspektivu objektivního popisu, ani ohled žité lidské zkušenosti, ale odmítá odvozovat jeden z těchto momentů z druhého, nebo je případně myslet nezávisle a odděleně. Jeho úsilí připomíná v jistém smyslu pokusy analytických filosofů, kteří se snaží vyřešit problém césure mezi subjektem a objektem pomocí ideje třetí substance, případně překlenout rozdíl mezi perspektivou první a třetí osoby v jakémsi třetím diskursu. Ricoeur se však k obdobnému problému blíží z jiné strany, totiž z hlediska fenomenologické analýzy, jak jsme již předběžně zmínili v závěru první kapitoly.

Konkrétní linii, podél které se Ricoeur snaží vystavět překlenující a prostředkující myšlení hermeneutické antropologie, tvořtí téma mnohoznačnosti pojmu já sám' (*soi*). Bytí „sebou“ je dáno podle Ricoeura jako jednota analogie dvou různých způsobů vypovídání tohoto „sebe“. Pojem „sebe“ tedy neoznačuje pouze já' „myslícího objektu“ (ve smyslu Strawsonovy definice osoby), kde je já' rovno já'; neartikuluje však ani výhradně já', Selbst pobytu, který vždy již rozumí bytí. „Sebe“, které chce Ricoeur uchopit, je jakési já', „sám sebou“ aktéra, který si vždy již rozumí díky vztahu k *jinému* jsoucnu, případně k sobě jakožto jinému. Lidská bytost může být v tomto kontextu srozumitelná jakožto pobyt, jehož ipseita se projevuje v udržování „sebe sama“, a zároveň rozpoznávána jako entita, jejíž identita je ukotvena v sebedanosti a definována objektivním popisem. To, co je ovšem v Ricoeurově prostředkujícím myšlení klíčové, je předpoklad zakládajícího *sebevztahu* každé lidské bytosti. Každou lidskou bytost je totiž podle Ricoeura nutno studovat právě ze vztahu, který ji váže k ní samé. Na rozdíl od analytické filosofie se však Ricoeur nedomnívá, že tento sebevztah je výlučně charakterizován bezprostřední sebevidencí entity, nebo čistým srovnáváním jednoho stavu daného jsoucnu s jiným sta-

vem v pozdějším okamžiku, ale musí podle autora zachycovat dynamickou povahu lidské existence. Na rozdíl od přístupu fundamentální ontologie však tento sebevztah není podle Ricoeura primárně vztahem jsoucna ke svému bytí, který se završuje v ontologickém čase okamžiku, ale je prostě ontickým vztahem sebe sama k jinému a k *sobě samému jakožto jinému* na rovinně lidského jednání. Aktér má tu zásadní zkušenost, že jakožto sebeprožívající osoba může sám sebe rovněž nahlížet jako jiného, a to jiného mezi druhými. Vztah k sobě se tedy podle Ricoeura uskutečňuje vždy *přes prostředníka*, resp. přes druhý člen, kterým je „jiné já“, „já“ jakožto jiný, případně jednoduše druhý člověk, jenž „mě“ (mě jakožto jiného) nahlíží jako jiného. Touto cestou je způsobeno, že se v existenci diferencují dva póly sebe sama, přičemž pól „já jakožto jiný“ je pólem sdílejících a komunikujících „třetích osob“, a pól prožívajícího „já“ je vnitřním pólem „první osoby“. Tato vnitřní diference je však zároveň na základě výše zmíněné intuice nutně sjednocená a projevuje se například v osobní identitě, která je dána jako propojení objektivní totožnosti s existenciální ipseitou. Tento sebevztah každé lidské bytosti přes prostředníka v „jiném“ probíhá v jednání. Otázka po povaze ‚sebe samého‘ tak do jisté míry koreluje s otázkou po povaze lidského jednání. Stejně jako se tedy mluví o polysémii pojmu ‚sám sebou‘, je třeba hovořit i o polysémii lidského jednání a hledat analogickou jednotu ‚sebe samého‘ v jednotě analogie jednotlivých aspektů lidského jednání. Na této jednotě analogie má nakonec spočívat celá Ricoeurova ontologie ‚sebe‘.

Zmínili jsme již, že Ricoeur si neklade explicitně otázku po bytí. Stejně tak se netáže ani po povaze myšlení v jeho obecnosti. Protože se však snaží vytvořit prostředkující aparát mezi dvěma filosofickými koncepcemi, které se zásadně liší v jejich způsobu interpretace principu identity, musí se v Ricoeurově projektu objevit nejen pojetí prostředkujícího myšlení a bytí, jakož i vysvětlení přístupu k lidskému jsoucnu a jeho identitě, ale musí v něm být také nutně zavedeno jisté pojetí časovosti. Způsob, jakým je pochopen v každé koncepci čas, kore-

spoduje totiž výrazně s tím, jak je v daném myšlení uchopena osobní identita. Ricoeur musí zavést takové pojetí času, které bude prostředkovat mezi koncepcí diskontinuální následnosti diskrétních bezrozměrných momentů a ekstatickou jednotou časových dimenzí, což se na první pohled nezdá být jednoduchým úkolem. Ricoeur navrhuje pro tento účel opět prostředkující časovost. Úlohou této časovosti bude tedy propojit následnost statických momentů, v nichž lze popsat jednotlivé stavy objektivních entit, s časovou dynamikou, v níž existuje existence. Prostředkující čas, který splňuje tyto podmínky, je podle Ricoeura *časem vyprávění*. Vyprávění je strukturováno tak, že zpevňuje a konzervuje lidskou zkušenost v objektivních danostech a zároveň je schopno vyprávět o právě probíhajícím životě a neredukovat přitom jeho singulární a nečekané momenty. V korespondenci s tímto pojetím časovosti Ricoeur rozvrhuje i prostředkující identitu jako identitu narativní, která v sobě slučuje totožnost, ipseitu a jinakost a která se rozvíjí primárně ve vyprávěném čase.

Na základě těchto východisek chce Ricoeur koncipovat svou ontologii ‚sebe‘, která uchová bytostnou polysémii odpovědi na otázku „Kdo?“ ve smyslu kdo je aktérem jednání. Odpověď na tuto otázku je polysémická, avšak váže se v jistém smyslu vždy ke stejnému (jednomu, témuž) ‚já sám‘ (*soi*). Toto stejné ‚já sám‘ se však vypovídá pouze v jednotlivých ohledech, jejichž jediné vzájemné propojení má formu jednoty analogie. ‚Já sám‘ musí tudíž vždy zůstat mnohým s tím, že jeho jednotlivé ohledy jsou sjednoceny na úrovni analogie.

Jaký je tedy vývoj filosofického argumentu, který Ricoeur ve svém díle předkládá s cílem dosáhnout prostředkujícího myšlení a nové definice pojmu osobní identity? Jak se tento projekt konkrétně vztahuje k výše studovaným koncepcím, jaké jsou jeho přínosy a případné nevýhody?

Projekt hermeneutiky lidského ‚sebe‘

V první části projektu fenomenologické hermeneutiky ‚sebe‘ provádí Ricoeur nejprve výčet chybných filosofických východišek pro tematizaci lidského sebevztahu. Prvním chybným přístupem je karteziánské myšlení lidské bytosti, které vychází z bezprostřední danosti „já, ego“. Druhým chybným východiskem je naprosté zrušení sebedanosti vědomého „já“, jež vrcholí ve filosofii Nietzscheho.²⁰⁸ Střední cesta, kterou se chce Ricoeur ubírat, bude vycházet z předpokladu, že základem každého individua je jeho prostředkující vztah mezi ním a jím samým. Druhým předpokladem této střední cesty je přesvědčení, že ji lze celou vybudovat na *studii jednotlivých vrstev jazyka a forem řeči*. Tyto předpoklady Ricoeur shrnuje do jednoho východiska, které má zakládat jeho ontologii „sebe“:

„... jazyk vždy vyslovuje bytí, i když se toto ontologické zaměření zdá být odsunuto či odloženo ... [Získané] osvědčení je jistotou ... o tom, že existují v modu ipseity.“²⁰⁹

Prvotní formu sebevztahu lze podle Ricoeura nalézt již na základní jazykové rovině, a to v gramatické figuře zvrátého zájmena „se“. Toto zájmeno nevyjadřuje striktně vzato ani první gramatickou osobu, která je vyjádřena zájmenem „já“, ani třetí gramatickou osobu, která je vyjádřena zájmenem „on“. Zájmeno „se“ lze použít co do gramatické osoby zcela neutrálním způsobem, jak je to vidět na příkladech sloves typu „představit se“, „označit se“. Toto zájmeno vyjadřuje zcela explicitně skutečnost, že každý člověk „se“ vztahuje k sobě samému, aniž by přitom nutně musel klást nějaké já. Hlavní otázkou se v této souvislosti stává, jakým způsobem se člověk vztahuje sám k sobě, jak se označuje. Proto je podle Ricoeura nutné začít celou analýzu pečlivým jazykovým rozbořem způsobů

²⁰⁸ Ricoeur, P., *Soi même comme un autre*, c. d., s. 15–27.

²⁰⁹ Tamt., s. 350 a 351.

sebeoznačování. Teprve poté je možno přejít k analýze narativity ‚sebe‘ a nakonec přistoupit k otázce etické konstrukce ‚sebe‘. Na těchto třech rovinách se totiž pokaždé jinak objevuje téma sebevztahu a fenomén ‚sebe‘ se tak ukazuje v různých ohledech. Přitom je důležité poznamenat, že ani v jedné z těchto tří rovin vypovídání se sebevztah neuskutečňuje jako bezprostřední kladení. Označení sebe sama, vyprávění o sobě a etický sebevztah nejsou triviálními relacemi, neboť se vždy uskutečňují oklikou přes jistou ontickou diferenci. Tato diference váže lidský sebevztah k různým druhům jinakosti. Jedná se nejprve o numerickou jinakost jiného individua, posléze o jinakost druhé osoby v mezilidské interakci a nakonec o jinakost svědomí, která se vztahuje k aktérovi jako cizí hlas etického nároku, který po dané osobě chce, aby byla morální ve smyslu „obvinitelná“. Člověk je sebou samým tak, že je vždy zapojen do vztahů, které ho vytrhují z jeho soukromé stability, stejnosti, neměnnosti. Teprve díky těmto vytržením ze sebe sama nahlíží člověk také sám sebe jako jiného mezi druhými a zakládá tak netriviální význam osobního sebevztahu. Člověk existuje a je sám sebou v časovém slova smyslu teprve tak, že tváří v tvář neshodě, která vyplývá z toho, že je permanentně vytrhován ze své stejnosti sférou jinakosti, se snaží znovu a znovu budovat shodu se sebou samým. Smysl výrazu „být sám sebou“ tedy nelze odvodit z nějakého permanentního nečasového jádra osoby. Výraz „být sám sebou“ nabývá významu v jednání, které je neustálým zápasem mezi nutnou a hroživou neshodou a mezi vůlí konstruovat shodu a vlastní významovou koherenci. Bytí sebou samým vzniká dialektickou cestou mezi nestabilitou, stabilní totožností a udržovanou ipseitou. Tato dialektika probíhá jediné na základě vztahu lidské individuality k různým podobám (vlastní) alterity.

Ricoeurova hermeneutika se má tedy odvíjet ve třech liniích, které se vzájemně doplňují. V těchto liniích jsou tematizovány tři konkrétní způsoby, jakými je kladena otázka „kdo?“, na niž zní vždy tatáž odpověď: „já sám“. Jedná se o otázky „Kdo mluví a jedná?“, „Kdo o sobě vypráví?“ a „Kdo je subjek-

tem obvinění?“, které jsou vždy explicitně vázány na jistou formu jinakosti a vždy se váží k určité formě jazyka či řeči. Popis toho, kdo mluví a jedná, přitom odhaluje smysl individualizace, vyprávění o „sobě“ zakládá význam identifikace a předpis pro toho, kdo je morálním subjektem, určuje smysl pojmu obvinitelnosti. Popis individualizace, narativita identifikace a předpis pro obvinitelnost tak vyjadřují tři různé způsoby, kterými se vypovídá bytí „sebou samým“. Tím Ricoeur dokládá nutnost studovat tento fenomén fragmentárně, bez ambice na dosažení nějakého posledního základu sebe sama, který by měl například podobu dále nerozložitelného kladeného prvku. Nebezpečí absolutní disociace sebe sama v množství jednotlivých hledisek je přitom již předem odvráceno na základě předpokladu *tematické jednoty* (jednání) a jednoty analogie bytí sebou.²¹⁰

Ricoeurova hermeneutická koncepce lidského ‚sebe‘, která umožňuje artikulovat fenomén ‚sebe‘ v mnohoznačnosti a zároveň ho udržet v tematické jednotě, je tedy prvotně antropologií, která nesleduje jiné cíle než analýzu způsobu bytí lidské existence z nejrůznějších perspektiv. Tato koncepce se metodicky opírá především o zkoumání jazykových struktur, o výsledky lingvistické pragmatiky a o pravidla textové hermeneutiky, jejichž platnost rozšiřuje i na interpretaci lidského jednání. Shrňme některá důležitá východiska Ricoeurovy koncepce.

Na rovině sémantické a pragmatické analýzy, která má umožnit popis procesu individualizace, se Ricoeur snaží nalézt „jistě univerzálie vázané k fungování jazyka“.²¹¹

Odhalením těchto univerzálií chce Ricoeur uchopit více či méně obecně způsob, jakým lidé jazykově popisují svou životnou zkušenost. Bude se tedy věnovat široké paletě různorodých jazykových projevů zkušenosti a bude se v těchto manifestacích snažit nalézt jakousi obecnou strukturu vyjadřování ‚sebe‘.

²¹⁰ Ricoeur, P., *Soi même comme un autre*, c. d., s. 31.

²¹¹ Ricoeur, P., „Individu et identité personnelle“, in: P. Veyne (ed.), *Sur l'individu*, Ed. de Seuil, Paris 1987, s. 55. Tento článek je extraktem knihy *Soi même comme un autre*.

V případě identifikace, která se odehrává na rovině narativity, se Ricoeur obrací implicitně či explicitně k metodě hermeneutické teorie. Vychází přitom z následujících předpokladů vztahu mezi interpretem a interpretovaným (roli interpretovaného nemusí hrát nutně text, nýbrž jím může být i druhá lidská bytost): Za prvé, lze předpokládat, že předmět interpretace je smysluplný. Interpret vstupuje do vztahu s interpretovaným s předpokladem (anticipací), že interpretovaný nese nějaký význam, že něco sděluje, že mu je co rozumět. Za druhé, interpret má dokonce jakousi primární anticipaci, *co* interpretovaný konkrétně sděluje. Tím se zakládá pozitivní východisko celého procesu rozumění: interpret předpokládá, že *a čemu* bude přibližně rozumět. Za třetí, konečným cílem interpretace je souznění či shoda (*concordance*) mezi interpretovaným a interpretujícím, která vychází z dialektiky tázání a odpovídání. Tato shoda je sedimentovaným smyslem situace, nikoli významem nějaké substantiální předmětnosti. Za čtvrté, této shody, která není fixní ani definitivní, avšak přesto relativně stabilní, je možno dosáhnout. Pokud interpret sleduje Ricoeurovu maximu „vědět více, abychom rozuměli lépe“, tj. prohlubuje-li své porozumění, rozšiřuje-li ho na základě objektivních poznatků a obohacuje-li ho o různorodé perspektivy, je schopen překonat, alespoň na nějakou dobu, veškeré neporozumění, které je v procesu dorozumívání přítomno. Ačkoliv je proces dorozumívání nekonečný a ačkoliv se v něm stále objevují nové otázky a nové neshody, lze zároveň neustále dosahovat relativně trvalých nových odpovědí a nových shod. Za páté, v procesu interpretace nedochází pouze k interpretování interpretovaného, ale i interpreta. Aby proces rozumění dospěl ke svému cíli, musí být interpret otevřen svému předmětu interpretace a připraven k vlastní proměně (refiguraci). Možnost refigurace je ovšem omezena předpokladem, že interpret se během procesu porozumění neztratí sám sobě. Událost setkání s interpretovaným není principiálně destruktivní, neboť je vedena *společnou intencí* si porozumět, dospět ke shodě. Za šesté, hermeneutický proces porozumění se vždy týká nějakého *celku*, jenž je složen z *částí*. Interpret se setkává

vždy již s nějakou jednotou, celkem – s *jedním* celistvým textem, *jednou* celistvou osobou, *jedním* životním příběhem, jenž má začátek a konec. Důležitou charakteristikou interpretovaného předmětu je tedy jeho celkovost a vnitřní diferenciací na prvky, které se váží k sobě navzájem a zároveň jednotlivě k celku. Porozumění tomuto předmětu pak postupuje v hermeneutickém kruhu, kdy význam celku vychází z významu jednotlivých částí a naopak. Za sedmé, interpretovaný předmět v sobě obsahuje dvě roviny, z nichž jedna představuje relativně pevnou a pro účely rozumění stabilní část a druhá rovina tuto fixní stránku singulárním způsobem rozvíjí. Pevná rovina je zdrojem opory rozumění. V psaném textu jde o pevnost zápisu a gramatickou strukturu. V lidském životě se jedná o objektivní životopisná data, tělesnou existenci či sociální role definující osobu z dlouhodobého hlediska. Mezi relativně pevnou a relativně singulární částí předmětu porozumění se opět odvíjí hermeneutické kroužení, v rámci kterého může docházet k postupnému sjednávání smyslu interpretovaného. Nutnou podmínkou sedimentace jakéhokoli smyslu a jeho pozitivitu (smysl se neodpírá, nevyjadřuje to, co text neříká, ale to, co říká) je však v zásadě přítomnost oné pevné roviny interpretovaného předmětu.

V případě možnosti morálního obvinění a definice morálního subjektu na etické rovině vypovídání vychází Ricoeur z předpokladu, že lidská bytost za prvé vždy již chce žít, raději než nežít; a za druhé chce žít v konsensu s druhými lidmi v rámci své vlastní společnosti. Východiskem se tedy stává intence žít vlastní život, existovat v sociálním vztahu, jenž má formu vzájemného bratrství, a udržovat osobní vztahy v podobě přátelství.

Pomocí metody, která vychází z těchto východisek, chce Ricoeur vysvětlit jednotu lidského ‚sebe‘, které se uskutečňuje zároveň jako numerická entita, jako aktér a jako morální subjekt. Zapamatujme si, že Ricoeur svůj filosofický záměr vyjadřuje v termínech zlepšování a vývoje porozumění směrem ke shodě a přejdeme rovnou k prvnímu ohledu vypovídání o lidské bytosti, kterým je označování sebe a proces individualizace.

Sémantická individualizace

V první části svého zkoumání se Ricoeur zabývá tématem lidského individua v kontextu jazykové analýzy. Nejprve provádí zevrubnou studii způsobů, jakými lze jazykově označovat osobu jako entitu mezi ostatními entitami. Konkrétně chce studovat sémantiku identifikující reference a pragmatiku způsobu, jakým subjekt označuje sám sebe ve výpovědi. V této fázi ještě označení osoby není nutně podmíněno žitým sebevztahem individua.

Ricoeur začíná svou analýzu studiem sémantických způsobů, pomocí kterých může jakýkoli jednotlivec vyslovit identifikující referenci, tj. identifikovat něco či někoho pomocí jazykového označení. Identifikující reference je prováděna za pomoci takzvaných operátorů individualizace, které lze rozlišit v zásadě na tři druhy. Jedná se o definovaná určení (například „první muž, jenž stanul na Měsíci“), dále o vlastní jména (například „Sókratés“) a nakonec o takzvané indikátory (například „toto“, „tamto“, „já“, „ty“). Tyto operátory označují vždy jedinečnou entitu a tím ji nominálně a numericky individualizují. Díky identifikující referenci je každá entita odlišena a oddělena zřetelně od ostatních entit.

Je zřejmé, že individualizaci nějaké entity pomocí identifikující reference je možno provést jenom za určitého důležitého předpokladu, kterým je primární a původní pojmová klasifikovatelnost skutečnosti. Klasifikovatelností myslíme tu vlastnost skutečnosti, díky které je vše reálné rozložitelné do systému diskretních entit, které jsou vzájemně striktně separované, a lze na ně tudíž jednoznačně ukázat. Identita takovýchto prvků reality je dána na základě kladení jejich sebetotožnosti a na základě konstatování jejich různosti vůči všem ostatním entitám. Podmínkou individualizace je tudíž jasná představa o tom, co to znamená skutečnost složená z entit, jinými slovy, co vyjadřují pojmy „jeden“, „týž“, „nějaké jedno něco“, „entita“, aby bylo posléze možno ukázat na toto nebo tamto.

Nad množinou konkrétních entit lze postupně vytvářet obecné pojmové kategorie. Tato kategorizace se provádí slučo-

váním jednotlivých individuálních entit do pojmových tříd podle nějakého společného charakteristického rysu. Druhou podmínkou jazykového uchopení skutečnosti je tedy její zobecnitelnost do pojmových tříd a její strukturovatelnost do stromové struktury směřující od konkrétních entit k nejvyššímu slučujícímu vrcholu, kterým je právě tato skutečnost ve své obecnosti.

Ricoeur má za to, že všechny existující jazyky se váží ke skutečnosti, která má právě popsany charakter (klasifikovatelnost), a že všechny jazyky vytvářejí zároveň univerzální stromovou strukturu vzestupné pojmové klasifikace, která končí nejobecnějším určením.²¹²

Je zřejmé, že idea individualizující reference vychází z obdobných předpokladů jako objektivistický přístup, který jsme mohli sledovat v první kapitole této knihy. Operátory individualizace totiž směřují ke konkrétním reálným nebo nominálním substancím, kterou jsou od sebe vzájemně striktně odlišeny. Toto základní východisko je zachováno i přesto, že sémantická analýza předpokládá různé možnosti klasifikace skutečnosti, a tudíž i různé podoby stromové struktury. Skutečnost není to, co jest, ale to, co je jako jsoucí označeno. Jinými slovy, co je označeno, to existuje a existuje to právě tak, jak to je označeno. Ricoeur mluví o různých úrovních hloubky či detailnosti rozlišení. Některý jazyk dovede například identifikovat zcela přesně nejrůznější odrůdy jedné rostliny, zatímco jiný jazyk má pro danou množinu rostlin pouze jediný výraz. Skutečnost je tudíž individualizovaná pojmy a pojmy označují nominální substance. Konkrétní podoba stromové struktury proto není univerzální; univerzální je pouze fakt, že všechny jazyky uchopují skutečnost pomocí stromové klasifikace, jejíž základnu tvoří označení individuálních entit a jejímž vrcholem je souhrn veškeré skutečnosti.²¹³

²¹² Ricoeur, P., *Soi même comme un autre*, c. d., s. 40.

²¹³ Ve výkladu neurofilosofické koncepce J.-P. Changeuxeho jsme se setkali přesně s tímto pojetím skutečnosti a způsobu, jakým je skutečnost uchopována v mozku pomocí stabilizujících se reprezentací.

Logickým doplňkem a protiváhou sémantické klasifikace reality je substanciální pojetí, podle kterého jsou entity prostě dány, jejich substanci lze nahlédnout v reflektujícím vědomí a teprve sekundárně je možno tyto entity označovat pojmy a jazykovými nástroji individualizace. V tomto případě je skutečností to, co jest. Jinak řečeno, to, co existuje, může být označeno a je to označeno právě tak, jak to existuje. Tento komplementární vztah mezi objektivní a nominální substancí, mezi výskytovými jsoucnými a pojmově konstruovanou skutečností, vyjadřuje základní rozdíl, ale zároveň i vzájemnou blízkost mezi realismem a nominalismem. Věta „to, co je označeno, existuje“ totiž nutně předpokládá přítomnost něčeho označitelného, tedy existujícího. I když je tedy jeden jazyk schopen rozlišit několik druhů rostliny, která je v jiném jazyce označena pouze jedním pojmem, není pochyb o tom, že oba jazyky klasifikují *tutéž* skutečnost, pouze v různých úrovních hloubky nebo z různých perspektiv. Na druhé straně věta „to, co existuje, je označeno“ tvrdí, že veškerá skutečnost je pojmově označitelná, tj. jistý aspekt označení v sobě již vždy uchovává. To jinými slovy znamená, že způsob, jakým jazyky označují skutečnost, povaze skutečnosti odpovídá. Oba přístupy k sobě tedy neodmyslitelně patří, což lze doložit zároveň i tím, že sdílejí společné východisko. Tímto východiskem je za prvé předpoklad existence *jedné původní* skutečnosti, která si udržuje svou totožnost a na kterou se jazyková označení odvolávají, a za druhé je to předpoklad *těže* metody (myšlení), která tuto skutečnost uchopuje. Povahu skutečnosti a charakter příslušného myšlení daných přístupů jsme podrobněji představili v první kapitole. Připomeňme tedy pouze, že daná skutečnost sestává z označitelných (myslitelných) entit substanciální povahy, které jsou identifikovány a reidentifikovány ve své totalitě a v bezprostředním statickém časovém řezu nahlízejícím a označujícím myšlením. Toto myšlení mimo jiné *striktně rozlišuje* to, co je označeno, od toho, kdo označuje.

To, že protiváhou a doplňkem sémantiky je substanciální pojetí, se ukazuje v sémantické analýze Strawsonově. Strawson totiž vposledku dospívá k potřebě definovat určité základní

prvky jazyka, jež by byly univerzální a dále nedělitelné. Tyto základní prvky nazývá základními jednotlivinami a vyjmenovává pouze dva druhy těchto entit: jsou jimi tělesa (těla) a osoby. Základní jednotliviny lze chápat jako pojmové atomy, které se vyskytují v každém světovém jazyce. Tyto atomy nemají žádné jazykové vysvětlení, prostě jsou kladeny, a takto představují *univerzální pojmy a univerzální entity skutečnosti* v přísném slova smyslu. Jak jsme již výše uvedli, Strawson definuje osobu jako

„pojem označující takovou entitu, ve které jsou predikáty, jež přidělují stavy vědomí, a predikáty přidělující tělesné charakteristiky, tedy fyzickou situaci, atd., vztaženy na jedno jediné individuum tohoto jedinečného typu.“²¹⁴

Autor tím představuje nutnou výchozí definici pro rozvinutí sémantické analýzy. V této definici je však patrná nezbytnost práce s pojmem entita, který se prostě dává bez nějakého dalšího vyjasnění. Pojem osoby je *za této podmínky* univerzální a označuje kladenou entitu. Zde, na úrovni základní definice, se tedy setkává sémantická analýza se substantiálním pojetím. Ricoeur tento fakt rovněž odhaluje a kritizuje především důsledky, které z tohoto přístupu vyplývají. Jedním z nich je fakt, že entity, které jsou základními jednotlivinami, disponují výhradně numerickou identitou. Individuum označené sémanticky za pomoci individualizující reference je uchopeno jako taková entita, která je jedna, a nikoli dvě nebo tři, která je prostě touto entitou, a nikoli nějakou jinou. Jinakost se zde realizuje jako vymezení jedné jednotky vůči všem ostatním jednotkám téhož druhu a jako vymezení jednoho druhu vůči jiným pojmovým třídám. Ať už jde o entitu reálnou nebo nominální, podřazuje si pokaždé charakter statické substance rozpoznatelné racio-

²¹⁴ Strawson, P. F., *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysic*, Methuen and Co, London 1959; francouzský překlad *Les individus*, Ed. du Seuil, Paris 1973, s. 101–102.

nálním myšlením a označitelné objektivním popisem. Bytí této entity, stejně jako způsob, jakým je myšlena, nelze nijak dokázat, jak již ukazuje Descartes, nýbrž ji lze pouze přijmout jako takovou. Zbývá tedy pouze předpoklad, že způsob, jakým jsou entity označovány a pojmenovávány, je uchopuje bytostně.

Ricoeur posléze svou kritiku převádí na otázku lidské bytosti, když ukazuje, že sémantika, přestože definuje odděleně tělesa a osoby, nezachycuje zásadní rozdíl mezi lidskou bytostí a ostatními jsoucný. Tento rozdíl spočívá dle Ricoeura v tom, že osoby disponují schopností autoreference. Na rovině sémantiky se osoba liší od jiných těl pouze tím, že jsou jí přisouzeny jiné než tělesné predikáty, totiž predikáty psychologické. Sémantika však podle Ricoeura zanedbává skutečnost, že osoba je také jsoucný, které predikáty zároveň samo přisuzuje. Právě touto aktivitou přisuzování označuje osoba sebe samu. Bez schopnosti tohoto sebeoznačení by zůstala tělesem nerozlišitelným od jiných těles, a to je podle Ricoeura největší problém sémantiky. Tento fakt dokládá Ricoeur tím, že definice osobní identity se strukturně nijak neliší od definice identity jiných entit: má pokaždé formu časoprostorové trvalosti, která vyjadřuje totožnost a jednotu daného jsoucný. Jak jsme již viděli, závisí takto definovaná identita na schopnosti racionálního myšlení srovnávat stavy určité entity a chápat je na základě ideje limitního přechodu jako statické řezy její jednotné a kontinuální existence. V dané definici je tedy skryt předpoklad existence myslícího subjektu, který je striktně oddělen od toho, co označuje.

Pragmatická individualizace

Ricoeur se po kritice sémantiky obrací k pragmatice a k teorii řečových aktů, aby zde získal adekvátnější odpověď na otázku, jak osoba označuje sebe samu. Autor přitom vychází z předpokladu, že osoba se projevuje jakožto ona sama primárně v situa-

ci řečové interakce (neboli interlokuce), kde explicitně vystupuje *jako ten, kdo* pronáší promluvu. Řečový akt tudíž vždy již poukazuje k tomu, kdo tento akt provádí, a v této skutečnosti se odráží způsob lidského sebeoznačování. Osoba není v interlokuci *pouze* tím, o kom se mluví, nýbrž je určitým já, které mluví s ,ty‘. Ricoeur se odvolává na Austinovo tvrzení, podle kterého každá pragmatická komunikace sestává z výpovědí, jež představují dva různé druhy aktů. Výpovědi mají jednak lokuční význam toho, co je řečeno, a jednak význam ilokuční, jenž vyjadřuje to, co je výpovědí uskutečněno. Lokučním významem prohlášení „jsem nemocen“ je obsah věty „jsem nemocen“; ilokuční význam této výpovědi spočívá v aktu samotného prohlášení „(já) dávám na vědomí, že jsem nemocen“. V ilokučním aspektu výpovědi se tak projevuje výslovně já, které dává na vědomí, a zároveň je zde přítomno já, o kterém se mluví. Vedle této sebemanifestace mluvícího subjektu a označení sebe jako jiného se zároveň vyjevuje i ,ty‘, kterému je prohlášení určeno: „(já) (ti) dávám na vědomí, že (já jakožto jiný) jsem nemocen“.

„*Stručně řečeno, výpověď je totéž co interlokuce.*“²¹⁵

Ricoeur při této příležitosti zdůrazňuje, že interlokuce konstituuje elementární situaci setkání jednatelova a mluvčího já s jiností (*alterité*), která má v tomto případě podobu člověka, se kterým já komunikuje. V ilokuci se tedy uskutečňuje jednak primární sebevztah, jednak dualita mezi já a *druhým*, jenž má charakter ,ty‘.

Tento popis základní interlokuční situace však vychází ještě z jednoho předpokladu, který Ricoeur explicitně nevyslovuje. Je jím předpoklad, že účastníci interlokuce spolu *mluvit chtějí*, že si mají co říci a že situace, ve které se ocitli, má nějaký smysl, který je třeba pouze skrze řečové akty sjednat. Výchozím bodem, z něhož tedy podle Ricoeura lze začít popisovat nějaké „já“, které není objektivně sebetotožné, ale které se vyznačuje

²¹⁵ Ricoeur, P., *Soi même comme un autre*, c. d., s. 59.

udržováním své ipseity, je primárně situace setkání s druhým, kterou charakterizuje apriorní vůle ke komunikaci a předpoklad sdíleného smyslu situace (konsensus). Ricoeur si tedy pro svůj výklad nevolí nijak neutrální situaci, nýbrž vychází z jím zvolené zkušenosti, kterou považuje za bezprostřední zdroj smyslu a za základ všech interlokučních aktů. Toto východisko koresponduje viditelně s hermeneutickými předpoklady.

Přejděme nyní k další otázce, kterou si Ricoeur v kontextu interlokuce klade, a tou je otázka po dvojí povaze subjektu výpovědi. Již jsme zmínili, že subjekt výpovědi je v rámci interlokuce přítomen dvakrát, a to jednak jako předmět výpovědi a jednak jako vypovídající. Vypovídající já se nachází v uvozo-
vací větě „dávám na vědomí, že...“, „slibuji, že ...“ a jako takové nemůže být podřazeno pod žádnou kategorii nebo určitou klasifikační třídu. Indikátor já je heterogenní vůči definovaným určením, stejně jako jsou vlastní jména heterogenní vůči ostatním operátorům identifikace. „Já“ není předmětem identifikovatelným nějakou referencí, neboť označuje pokaždé někoho jiného („sebe“ v první osobě). Charakteristikou každé výpovědi tedy je, že se v ní já, a tudíž i osoba vyskytují ve dvou oddělených formách: osoba jako mluvící subjekt a osoba, o níž se mluví. Například ve větě „(já) vám dávám na vědomí, že (já) jsem unaven“ je první já mluvícím subjektem a druhé já osobou, o které se mluví. Tato dvě určení nelze považovat nijak bezprostředně za totožná. C. S. Peirce tuto těžko překonatelnou distinkci pojmenovává, přičemž rozlišuje já jakožto vzorek (anglicky *token*, francouzsky *échantillon*), který se přesouvá podle aktuální situace interlokuce, a já jakožto typ (anglicky *type*, francouzsky *type*), který označuje základní jednotlivinu, a tudíž konkrétní pevnou entitu.²¹⁶

Wittgenstein popisuje v této souvislosti analogickou dualitu, když rozlišuje já jako bod privilegovaného hlediska na svět,

²¹⁶ Srv. Peirce, C. S., *Collected Papers*, Harvard University Press, 5 vol., 1931–1935, sv. IV, s. 537, citováno podle P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, c. d., s. 65.

který je umístěn na „okraji“ světa, a oproti tomu „já“, o němž se hovoří a které je součástí světa.²¹⁷

Tato aporie nás opět z jiné strany přivádí k substanciálnímu přístupu, který dospívá ke stejnému typu duality v momentě, kdy myšlení chce uchopit lidskou bytost jakožto entitu. V případě karteziánské racionality dojde k paradoxu mezi člověkem jakožto subjektem a mezi skutečným člověkem, u jeho následníků se mluví o paradoxu hlediska první a třetí osoby, který se týká *výhradně* lidské bytosti. Tato korespondence mezi jazykovou analýzou a substanciálním pojetím, která se projevuje výskytem stejných druhů aporií, ke kterým dané koncepce dospívají, potvrzuje domněnku, že oba směry pracují s obdobnou interpretací pojmu bytí (skutečnosti) a myšlení.

Od individualizace k identifikaci

Protože chce Ricoeur rozvinout *integrální* koncepci lidského „sebe“, pokouší se právě vyslovenou aporií vyřešit a překlenout ji pomocí prostředkujícího myšlení. Domnívá se, že propast mezi mluvícím či jednajícím subjektem a mezi osobou, o které se mluví či kterou lze popsat jako účastníka jednání, lze překlenout pomocí ideje konjunkce či sloučení (*conjonction*) dvou aspektů jazyka. Ricoeur nazývá toto sloučení pojmenováním (*appellation*), a tento termín přebírá explicitně od Wittgensteina. Pojmenování má ku příkladu podobu „já, Josef Novák“ (*moi, Josef Novák*). V této struktuře je tedy spojeno sebeoznačení promlouvající osoby (já, *moi*) s označením osoby, o které je řeč (Josef Novák), a to pomocí symbolu konjunkce ve tvaru čárky. Tuto strukturu lze podle Ricoeura stejným způsobem nalézt i v pojmenování času, kde se slučuje čas žité zkušenosti

²¹⁷ Wittgenstein, L., *The Blue and Brown Books*, Blackwell, Oxford 1958. Ricoeur cituje francouzské vydání *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Gallimard, Paris 1965, s. 66–67.

s kosmologickým časem: „nyní, 7. července 1904“; a stejně tak i v pojmenování prostoru, kde je sloučeno místo aktuální existence a geometrický výskyt: „zde, v Praze“. Tímto způsobem se slučuje perspektiva první a třetí osoby ve výpovědi individua, které se nachází v žitém a zároveň kosmologickém časoprostoru. Vzhledem k tomu, že se každé individuum jakožto popsaná objektivní entita vyznačuje totožností, a tedy i kontinuitním průběhem své existence v objektivním časoprostoru, disponuje také podle Ricoeura jedinečným počátkem vlastního vývoje. Tím vzniká kompletní struktura pojmenování ve tvaru trojího sloučení: „já, Josef Novák, aktuálně existující zde a nyní, narozen v Brně 30. 4. 1876“. Pojmenování tedy slučuje situační určení, která se mění s časem, s určeními objektivního popisu, která zůstávají pevná a jedinečná po celou dobu života jednoho individua.

Ricoeur se domnívá, že pomocí pojmenování je aporie dvojího já již částečně vyřešena. Je třeba pouze vyzkoumat podmínky možnosti tohoto sloučení. Ricoeur je totiž přesvědčen, že

*„asimilace mezi osobou identifikující reference a oním já‘ reflexivního vzorku [je umožněna] existenci základnější skutečnosti“*²¹⁸

Proto je podle Ricoeura především potřeba nalézt tuto původnější základnu, z níž se odvíjí možné zdvojení já. Jeho zkoumání přináší nakonec ovoce, ovšem bohužel za cenu *opuštění rámce myšlení* jazykové analýzy a analytické filosofie.

Ricoeur se totiž domnívá, že zakládající rovinu, z níž je možno jednu a tutéž osobu chápat ze dvou různých hledisek a stejně tak i její čas a prostor pochopit v bytostně dualitě, lze nalézt fenomenologickou metodou. Ukotvujícím fenoménem je totiž podle Ricoeura absolutní nezrušitelnost žitého *těla* lidské bytosti, které se zároveň může jevit jako tělo mezi těly.

²¹⁸ Ricoeur, P., *Soi même comme un autre*, c. d., s. 71.

„Stejná dvojí příslušnost vlastního těla zakládá kombinovanou strukturu ‚já-ono‘; jakožto tělo mezi těly představuje fragment zkušenosti o světě; jakožto mé je součástí statusu ‚já‘, které je pochopeno jako krajní bod reference o světě. Tělo je zároveň faktem světa a zároveň orgánem subjektu, který nepatří mezi objekty, o kterých subjekt hovoří. Tato zvláštní konstituce vlastního těla sahá od subjektu výpovědi až k vlastnímu aktu výpovědi.“²¹⁹

Toto „řešení“ zkoumané aporie se však ukazuje jako poměrně problematické. Co vlastně Ricoeur navrhuje? Poté, co konstatoval divergenci mezi dvěma fenomény, totiž mezi mluvícím subjektem, jenž sleduje svět z jeho okrajového bodu, a mezi osobou, o níž se hovoří jako o objektu onoho světa, chce Ricoeur překlenout danou aporii jednoho ‚já‘ pomocí určité integrální struktury. Řešení přitom nalézá ve dvou krocích: první krok je učiněn ještě v rámci analytického myšlení jazyka, druhý se již nachází mimo tuto koncepci. Studujme nyní jeden krok po druhém.

První etapa se týká pojmenování typu „já, Josef Novák“, o němž se Ricoeur domnívá, že nabízí sloučení dvou paralelních linií jazykového označení. Pojmenování tohoto typu však nesjednocuje ona dvě ‚já‘, která by si Ricoeur přál. Pojmenování má totiž skrytou rozvinutější strukturu, v níž je patrné, jaká ‚já‘ jsou spojena. Jde o výpověď: „(já) (ti) říkám, že (já) jsem Josef Novák“. K pojmenování „já, Josef Novák“ tedy nutně patří uvozovací věta interlokuce, v níž se ukazuje další ‚já‘ výpovědi a jiné ‚ty‘, na které se výpověď obrací. Když tedy vyslovíme výpověď v její úplné verzi, je zřejmé, že pojmenování přestává poskytovat sjednocené kladení ‚já‘, které mluví a o němž se zároveň mluví. Tím, že přidáme k pojmenování ilokuční uvozovací větu, rozpadne se jednoduché kladení ‚já‘. Jsou tu opět dvě ‚já‘, které nejsou v žádném bezprostředním vzájemném vztahu. Navíc je zřejmé, že věta „já ti říkám, že já jsem Josef Novák“

²¹⁹ Tamt., s. 71nn.

není výpovědí, která označuje jedinečným, jasným a jednoznačným způsobem nějakou jednotlivinu. Jedná se spíše o prohlášení, které vyvolává vzápětí otázku například typu „Co tím chceš říct? Proč říkáš právě toto? A kdo jsi, ty, Josef Novák, pro mě?“. Pojmenování vyžaduje kontext interlokuce, bez něhož není vůbec zřejmé, co má dané prohlášení o bytí „sebou“, Josefem Novákem, vlastně sdělovat. Referenční označení „Josef Novák“, které označuje základní jednotlivinu pomocí vlastního jména, proto není neutrální identifikací a není ani označením jednoznačným a jediným. Analogicky to platí i o místě a čase: je-li jednotlivec označen určením místa a data narození, není tímto označen nějak neutrálně, avšak navíc ani jednoznačně a jedinečně.

Na rozdíl od Paula Ricoeura se domníváme, že pro danou aporii je mnohem výhodnější nepokoušet se o její překonání, nýbrž přijmout její aporetičnost a zjistit, co daný fenomén sděluje o lidské zkušenosti. Tuto domněnku vyslovujeme i z hlediska závěrů, které jsme učinili na základě studie Descartovy filosofie. Z rozporu mezi Descartovými metafyzickými spisy a spisem *Vášně duše* vyplynulo, že skutečný člověk a subjekt představují dvě různé substance, které není možno převést jednu na druhou či je vzájemně sloučit, chceme-li udržet zároveň bezprostřednost zkušenosti a zároveň kritéria objektivního racionálního myšlení. Ricoeur, jak jsme viděli, vychází z přesvědčení, že tyto „substance“ jsou dvěma ohledy téhož, neboť se vždy jedná o totéž „já“, které je jednou žité a jednou poznávané. Zdá se nicméně, že toto své přesvědčení Ricoeur nijak nedokazuje, ani neosvědčuje, nýbrž na něm pouze soustavně trvá. Toto tvrzení nelze považovat proto za nic jiného, než za fenomenologické prohlášení evidence jisté zakládající bezprostřední zkušenosti, z níž je třeba rozvíjet další myšlení, ale nikoli ji problematizovat.

Podržíme-li místo tvrzení o stejnosti dvou „já“ ideu paradoxního charakteru divergence mezi zkušeností a objektivním popisem, vyplývá z daného zjištění zajímavá skutečnost. Tuto skutečnost je možno vyjádřit tvrzením, podle kterého nikdo

není schopen vypovídat sám o sobě jako o tomtéž a označit sebe sama jako identickou bytost. Ten, kdo mluví, neoznačuje nikdy jednoduše „sám sebe“. Vypovídá „se“, ale přitom „se“ právě tímto vypovídáním odsouvá od jakéhokoli ‚sám sebou‘. Vypovídáním ‚sebe‘ ‚se“ osoba *upírá*, ‚sama sobě‘. Mluvením o sobě samém zažívá vypovídající, že je v jistém smyslu rozdvojen. Intimní blízkost k sobě samému, o kterou se člověk často opírá jako o bezprostřední danost, se ve vypovídání projevuje vždy jen jako nový posun významu, nový pojem. Zkušeností výpovědi je zcizení domněle intimní blízkosti k sobě samému. Vypovídající si může přisuzovat různé figury, které vyvstávají v komunikaci s druhým, ale těmito figurami se nikdy jednoznačně neoznačí. Figury a role jako by nebyly pouze různorodými aspekty jednoho a téhož, různými perspektivními určeními téže bytosti, ale tvary, které jsou „vždy již“ odsunuty od svého nepřítomného (minulého) zdroje.

Druhý krok se týká Ricoeurova přesvědčení, že aporie bude definitivně vyřešena, když vystoupíme ze systému, v němž se daný paradox zrodil. Tento filosofický krok může mít dva rozdílné významy. Buďto vystoupení z koncepce představuje zásadní opuštění původního diskursivního pole a „vystoupit z ...“ potom znamená přestat myslet jedním způsobem a začít myslet jinak. Tímto by se však otevřela scéna jinak strukturovaného myšlení, která by již neměla žádnou souvislost s tou, v níž vznikl původní paradox, a nebylo by tudíž divu, že v rámci nového myšlení by aporie nemusela vyznít jako aporie. Touto cestou však Ricoeur postupovat nechce, neboť jeho úmyslem není definitivní opuštění analytické filosofie. Jaký je tedy druhý způsob, jak vystoupit z koncepce, která obsahuje zmíněný paradox? Zdá se bohužel, že jedinou možností je tuto koncepci zahrnout do širšího rámce myšlení a chápat ji jako součást komplexnějšího filosofického systému. Ricoeur toto řešení přijímá a za zastřešující filosofii přitom považuje fenomenologické myšlení. Tvrdí, že dvojité fenomény, které vyvstávají v jazykové struktuře, jsou *vlastně jedním jediným* fenoménem vlastního těla, které disponuje dvěma mody, sledujeme-li ho z fenomenologické perspek-

tivy. Tělo je prohlášeno za základní *podklad* (*support*) ipseity, která v sobě zahrnuje především „vlastní“ alteritu.²²⁰

Ricoeur tedy chápe tělo jako nosič jinakosti ve smyslu „sebe jako jiného“, která je zároveň prožívajícímu já intimně blízká, doslova „vlastní“. Tím, že veškerou alteritu sjednocuje Ricoeur přes ideu těla jako „vlastní alteritu“, se ovšem ztrácí z jeho myšlení možnost myslet jakoukoli jinou jinakost než primárně tu „vlastní“, a tudíž stejnou. Ontologie „sebe“, kterou pak na základě takovýchto východisek bude Ricoeur moci rozvinout, se bude týkat jediné bytí ve smyslu stejnosti, v níž bude spojeno stejné a jiné. Na základě takových východisek však lidské „sebe“ nebude čelit žádné „radikální“ jinakosti, neboť každá jinakost „už vždy“ bude vlastní jinakostí.

Pokud tedy Ricoeur tvrdí, že *tutéž* věc lze nahlížet ze dvou perspektiv, znamená to, že tyto dvě perspektivy se vztahují k jedné sebetotožné ontologické rovině. Z toho podle Ricoeura plyne, že hermeneuticko-fenomenologická filosofie zakládá jazykovou analýzu a analytickou filosofii. Ricoeur tedy dospívá k integritě fenoménu „já“ za cenu dialektického zahrnutí analytického myšlení do fenomenologie. Tento závěr by velmi dobře konvenoval s koncepcí Heideggerovou, avšak záměru, který deklaroval Ricoeur na počátku svého díla, zřetelně protiče.

Dalším problematickým bodem tohoto řešení je fakt, že Ricoeur nijak nevysvětluje pojem vlastního těla. Říká: vlastní tělo (*la chair*) je tělo, ke kterému (já) cítím příslušnost a které vlastním, které však může být zároveň pozorováno jako tělo mezi těly. Co ovšem tato věta tvrdí? *Kdo* je ten, který říká „já“? *Kdo* vlastní tělo? Jak je možné, že (já) rozumím tomu, že právě toto pozorované tělo mezi těly je *mé* tělo? V jakém smyslu je vlastní tělo tělem mezi těly? A jaké myšlení tuto evidenci uchopuje? Odpověď může být jediné fenomenologická: toto tvrzení vyjadřuje bezprostřední evidenci určité lidské zkušenosti a tělo jako objekt je deficientním aspektem mého vlastního těla. Tělo jako objekt mezi objekty je ideou výskytového jsoucna, která je

²²⁰ Ricoeur, P., *Soi même comme un autre*, c. d., s. 375.

uchopena teoretickým racionálním myšlením odvozeným však z původního porozumění *mému vlastnímu* tělu. Je to tedy pouze pobyt, který rozumí identitě vlastního těla ve dvou aspektech: jako vlastní možnosti a jako objektivizovatelnému jsoucnu. Tělo je proto sekundárním momentem ontologické struktury pobytu. Tato odpověď je sice opět v jistém smyslu „heideggerovská“, ovšem opět je v rozporu s původním Ricoeurovým záměrem překlenout dvě svébytné koncepce, aniž by jedna druhou do sebe zahrнула.

Domníváme se, že i v tomto případě je vhodnější zamyslet se nad tím, co daná aporie říká o povaze lidské bytosti a o povaze myšlení, nežli se pokoušet o její zrušení. Tato aporie, která přestane být aporií, jakmile je opuštěno základní schéma analytické koncepce myšlení, ukazuje, že dualita subjektu a objektu či duše a těla, eventuálně žitého těla a těla-ideje, je pro analytické myšlení symptomatická a dokonce konstitutivní. K žádnému překlenutí této duality nelze v rámci daného myšlení dojít, a to znamená, že tato dualita je znakem jeho východisek, které nelze opustit, chce-li myšlení sebe sama udržet.

Důležité však je i to, že jakmile by myšlení vskutku opustilo rámec analytických předpokladů, nepodařilo by se mu žádnou zřetelnou psycho-somatickou jednotu, která by byla výrazem jedinečné entity, definovat. Mimo rámec karteziánsky založeného myšlení se již žádná duše a tělo v oddělenosti nebo jednotě nenalézají, a z tohoto důvodu se zde *nenalézají* ani *psychosomatické entity*. Mimo tento rámec se rozvíjejí myšlení jiná, která tematizují také *jiné* entity a jiné aporetické duality či mnohosti. Pojem psychosomatické jednoty proto nelze myslet, ať už z důvodu nemožnosti sjednotit v daném myšlení nesjednotitelné, nebo z toho důvodu, že se v příslušném myšlení žádná taková entita nenachází. Pokus zahrnout analytické myšlení do fenomenologie a prokázat možnost myslet ve fenomenologii psychosomatickou jednotu, znamená uchovat v této koncepci subjekt-objektový rozštěp v některé z jejich mnohých variací.

Domníváme se, že daná aporie ukazuje, že takzvané *různé* ohledy (aspekty, určení) *téhož* těla, *téhož* času, *téhož* prostoru

či „sebe sama“ nejsou ohledy téhož, ale součásti neobjektivizovatelné struktury „něco jako něco“. Tato struktura je otevřená, nesjednocuje póly pod jednu třídu vypovídání a nevyjadřuje nějaký fenomén „v jeho úplnosti“. Na základě této struktury se prostě jenom něco jeví jako něco jiného, aniž by bylo nutné odvolávat se na jakýkoli druh invariantu. Vlastní tělo se tak například ukazuje *jako* tělo-idea, tělo-idea jako já, já jako aktér, aktér jako žité tělo, aktér jako osoba, tělo-idea jako vlastní tělo, osoba jako já a místo, tělo-idea jako jiný.

Ricoeur se nicméně rozhoduje pro jiné řešení, kterým je zahrnutí filosofie jazyka do fenomenologie, čímž mimo jiné ruší i svůj původní záměr rozvíjet dialektiku mezi fenomenologií a analytickou filosofií. Uchyluje se plně k fenomenologické koncepci, v níž nachází bezprostřední zkušenost vlastního těla, které se může jevit jako tělo mezi těly. Tato zkušenost již podle Ricoeura bezproblémově vysvětluje i další duality obdobného typu (já, prostor, čas). Konstatováním tohoto závěru Ricoeur opouští svou analýzu jazykové individualizace i s jejími provizorními výsledky a přesouvá se k druhé rovině artikulace lidského „sebe“, kterou je rovina narativní identifikace existence.

Narativní identifikace

Otázka narativní identifikace představuje bezesporu jádro Ricoeurovy hermeneutiky lidského „sebe“. Autor otvírá toto téma ve chvíli, kdy vystupuje z oblasti analytické filosofie jazyka a obrací se k fenomenologickému myšlení. Tato proměna roviny vypovídání (a tedy i proměna pojmové konfigurace, která obsahuje pojmy myšlení, bytí, času, lidského a nelidského jsoucna) by měla Ricoeurovi umožnit přístup k adekvátnějšímu pojetí lidské bytosti a jejího sebevztahu.

Ricoeur se domnívá, že hlavní problém analytické koncepce osoby, kterou je i z tohoto důvodu nutno překonat, spočívá v zanedbání časové dimenze v popisu lidské bytosti.

„Nejzávažnější mezera, která se při zpětném pohledu vyskytuje v našich dosavadních studiích, je bezesporu časová dimenze sebe jakož i jednání jako takového.“²²¹

Analytický přístup nebere podle Ricoeura v potaz tu skutečnost, že osoba existuje v dějinném čase, v rámci kterého jsou minulost, přítomnost a budoucnost sjednoceny a během kterého se osoba proměňuje. Tím, že analýza zanedbává ve vypovídání lidské bytosti její časový rozměr, neredukuje přitom pouze jednu dimenzi existence, nýbrž celé významové pole, které souvisí mimo jiné i s otázkou osobní identity. Aby Ricoeur toto zřejmé pochybení napravit, chce se obrátit k narativní teorii.

Zastavme se však již u tohoto argumentu. Ricoeur formuluje svůj záměr tak, že by se mohlo zdát, že předchozí analýza sebeoznačování ze svého popisu zcela vyloučila téma času. Ricoeur se domnívá, že osobu je nutno „do času uvést“, aby její popis nesestával pouze z výpovědí o statických stavech. Připomeňme ovšem, že teorie numerické identity se samozřejmě bez času neobejde; čas je však v této koncepci konstituován jinak než jako průběhový čas existence. Zavedením průběhového času proto Ricoeur nepřidává k jazykové analýze něco, co v ní dosud chybělo, ale nahrazuje jeden čas jiným časem. Jakmile však tento krok provede, ruší tím původní pojmovou konfiguraci analytické filosofie a není jasné, jakým způsobem by mohl své dosavadní výsledky použít pro další bádání na rovině fenomenologie. Jediné řešení spočívá opět v představě, že čas ve formě sekvence bezrozměrných okamžiků je odvozeným modelem času existence, jeho teoretickou ideou a zvláštní formou. Touto cestou však Ricoeur opět potvrdí svou strategii a zahrne celou dosavadní analýzu do rámce fenomenologie, což mu však vzápětí znemožní směřovat k vytvoření proklamované třetí prostředkující filosofie. Tento fakt Ricoeur implicitně potvrzuje i v následujících větách:

²²¹ Ricoeur, P., *Soi même comme un autre*, c. d., s. 137.

„Praktické pole, které pokrývá narativní teorie, je rozlehlejší než to, které pokrývá sémantika a pragmatika řečových aktů a na druhé straně činy, které jsou strukturovány do vyprávění, vykazují rysy, které nelze tematicky uchopit jinde, než v rámci etiky. ... Rozšíření praktického pole a předjímání následných etických úvah jsou zahrnuty ve vlastní struktuře aktu vyprávění.“²²²

Takto vedená úvaha a vymezení pracovního pole jasně dokládají, že Ricoeur buduje spíše jednu koherentní, syntetickou a integrální teorii, nežli koncepci fragmentárního a analogického vypovídání různorodých ohledů fenoménu ‚sebe‘. ‚Já sám‘ se tedy postupně ukazuje jako vnitřně jednotný fenomén, který se zjevuje v různých ohledech, přičemž tyto ohledy skládají dohromady konzistentní ‚jednotu v mnohosti‘.

V souvislosti s touto ideou se také nově ukazuje prostředkující role narativní teorie. V rámci této koncepce totiž vzniká pojem narativní identity individua, která sjednocuje dvě různé koncepce osobní identity jako *dva ohledy téhož*. Identita ve smyslu numerické totožnosti (*idem*) a identita ve smyslu ipseity (*ipse*) se v narativní identitě neoddělitelně spojují skrze dialektický vztah. Jak jsme již vícekrát zmínili, identita ve smyslu totožnosti charakterizuje člověka jako individuálního zástupce lidského druhu. Tato identita se zakládá na ideji invariantního trvalého substrátu, který je rozpoznatelný v každém okamžiku lidského života jako týž. Ipseita se naopak na žádný takový substrát neodvolává. Proto je podle Ricoeura potřeba zavést pro popis ipseity jinou *„formu permanence v čase, která by byla odpovědí na otázku ‚Kdo jsem?‘“²²³*

Opět poznamenejme, že pro popis ipseity je zapotřebí ‚permanence‘ v *jiném* čase, než v jakém je ustavena totožnost, a že ani samotný pojem ‚permanence‘ nelze chápat v těchto dvou časech stejným způsobem. Zdá se, že o nějaké prosté a obecné permanenci (s jejími konkrétními *formami*), kterou je možno

²²² Ricoeur, P., *Soi même comme un autre*, c. d., s. 139.

²²³ Tamt., s. 143.

myslet v nějakém obecném čase, nelze vlastně ani hovořit. Tento fakt je však Ricoeurom trvale přehlížen.

Identita lidské bytosti je podle Ricoeura založena v produktivní dialektice mezi totožností a ipseitou. Tyto dva druhy identity mohou být v některých momentech jeden druhému velmi blízko, zatímco v jiných případech se mohou od sebe radikálně vzdálit. Typickým příkladem, kdy se totožnost doslova překrývá s ipseitou, je podle Ricoeura lidský charakter. Z hlediska charakteru má permanence lidské bytosti v čase podobu kontinuálního výskytu neměnného „jádra“ osobnosti. Opačný příklad, kdy se ipseita od totožnosti nejvíce vzdaluje a kdy její vliv v určení osobní identity výrazně převažuje nad vlivem totožnosti, se ukazuje ve fenoménu slibu. Věnujme se nyní těmto dvěma emblematickým příkladům.

Osobní charakter je podle Ricoeura definován jako

*„množina význačných rysů, které dovolují reidentifikovat lidské individuum jakožto totožné“.*²²⁴

To, jaký má kdo charakter, je podle Ricoeura věc neměnná a nedobrovolná, a proto charakter funguje jako objektivní výraz subjektivní existence. Jinými slovy, *„charakter je vsutku ‚co‘ [lidského], kdo“*.²²⁵

Individuum nemá schopnost tuto vrstvu své vlastní osobnosti změnit; jeho jedinou možností je svůj charakter odsouhlasit a přijmout ho (*consentir*). Charakter má povahu osudu, ovlivňuje lidský život, ať dotyčný člověk chce nebo nechce. Identita, kterou charakter zakládá, se blíží definici totožnosti:

*„... charakter zaručuje zároveň numerickou identitu, kvalitativní identitu, nepřetržitou kontinuitu ve změně a koneč-ně i permanenci v čase, které definují totožnost (mêmeté) [osoby].“*²²⁶

²²⁴ Tamt., s. 144.

²²⁵ Tamt.

²²⁶ Tamt.

Ricoeur zastává tento postoj i přesto, že na jiném místě přisuzuje charakteru dějinnou povahu. Charakter je totiž akumulovanou zvykovostí ve formě dispozice, která se stala již v jistém smyslu trvalou. Na počátku procesu sedimentování, na jehož konci nacházíme určitý charakteristický rys osoby, který se zdá takřka nezměnitelný, však byl zajisté zcela nečekaný a nový lidský projev.

Druhým pólem osobní identity je ipseita, která takřka nevyužívá podpory totožnosti. Tento pól se zřetelně manifestuje například ve fenoménu slibu. Podle Ricoeura „*slib vyjadřuje udržování sebe sama*“.²²⁷

Udržování sebe (*maintien*, držení se v rukách, převzetí a sebedržba) souvisí v Ricoeurově pojmosloví s konceptem sebestálosti (*Selbständigkeit*), který používá Heidegger v *Bytí a čase*. Ricoeur si ovšem nemyslí, že tato sebestálost se musí nutně vztahovat v předjímací odhodlanosti až ke krajnímu fenoménu, kterým je smrt. Podle Ricoeura je pro udržování ipseity plně dostačující, když je aktér schopen „vždy již“ držet slib a udržovat tak sebe sama skrze odhodlaný postoj v etickém slova smyslu. Toto sebedržení se proto projevuje v následující formě odhodlanosti:

*„I kdyby se změnila má touha, i kdybych změnil názor či náklonnost k něčemu, „udrším sám sebe [v rukou]“ (je maintiendrai)“.*²²⁸

Ricoeur tvrdí, že v případě slibu tedy totožnost s ipseitou přestávají korespondovat. Lidské „kdo“ zůstává bez opor jakéhokoli „co“. Permanence v čase má v tomto případě podobu držení sebe sama v průběhovém čase existence.

Po tomto výkladu dvou krajních podob osobní identity pokračuje Ricoeur ve svém argumentu a prohlašuje, že

²²⁷ Ricoeur, P., *Soi même comme un autre*, c. d., s. 148.

²²⁸ Tamt., s. 149

„tento nový způsob vymezení totožnosti charakteru vůči udržování sebe sama ve slibu otevírá interval smyslu, který je třeba vyplnit“.²²⁹

V tomto intervalu dochází k postupnému převažování jednoho aspektu identity nad druhým, přičemž je třeba ukázat, jakým způsobem lze zachovat *kontinuitu* tohoto postupného převažování. Ricoeurovým záměrem je interpretovat tento interval mezi totožností charakteru a ipseitou dodržování slibu jako prostor narativní identity. Tím autor vymezuje vlastní pole bádání, v rámci kterého bude hledat odpověď na otázku osobní identity z hlediska své fenomenologické hermeneutiky.

Vůči tomuto výkladu jednotlivých komponent osobní identity a vůči navržené strukturaci pracovního pole lze vznést několik výhrad, které chceme formulovat v podobě otázek. Nejprve je potřeba se tázat, jak Ricoeur rozumí v tomto kontextu pojmu osoba, má-li si posléze klást otázku osobní identity. Za druhé je třeba se zamyslet nad tím, do jaké míry se Ricoeurovo pojetí totožnosti slibu shoduje s významem pojmu totožnost (*idem, mêmété*) obecně používaným ve filosofickém vyjadřování. A nakonec je třeba se podrobněji ptát na význam pojmu „sebeudržování“ (*maintien de soi*), na jeho časovost a na způsob, jakým je ipseitu (sebeudržování) vůbec možno myšlenkově svázat s totožností.

První otázkou je tedy pojem osoby. Ricoeur chápe ‚osobu‘ jako pojem, jehož různé ohledy ‚sebe‘ jsou odpověďmi na otázku „Kdo jsem?“. Na tuto otázku chce odpovědět tak, že pojem osoby definovaný v rámci jazykové analýzy reviduje z hlediska časové dimenze a že zároveň koriguje pojem ipseity rozvržené v Heideggerově koncepci. Z toho by skoro vyplývalo, že se Ricoeur opravdu domnívá, že umístěním základní jednotliviny typu „osoba“ do průběhového času se myšlení přiblíží pojmu pobytu, jehož ‚já sám‘ je, jak už víme, odpovědí na otázku „Kdo?“. Nalezení souvislosti mezi základní jednotlivinou a pobyttem však

²²⁹ Tamt., s. 150.

samozřejmě není otázkou změny jednoho parametru, neboť tyto pojmy vycházejí z naprosto jiných pojmových konfigurací. Jinou odpověď na otázku, co nebo kdo je osoba však Ricoeur ve svém textu výslovně nenabízí. Je tedy třeba se podívat, jakým způsobem s tímto pojmem implicitně pracuje a z toho odvodit jeho vlastní pojetí daného pojmu.

Domníváme se, že Ricoeur má při používání pojmu osoba v podstatě na mysli lidskou existenci ve smyslu pobytu. Od pojetí existence, které je rozvinuto ve fundamentální ontologii, se Ricoeur liší pouze silným důrazem na aspekt jednání v mezilidské situaci, který určuje pobyt primárně jako aktéra. Definice pojmu osoby tedy vychází z parciální revize pojetí lidské bytosti v rámci fundamentální ontologie. Tento fakt je podle nás zřejmý již z Ricoeurovy volby emblematických příkladů krajních podob osobní identity, přestože Ricoeur tvrdí něco jiného a snaží se proklamativně obhajovat rovnoprávnost objektivního přístupu k určení pojmu ‚sebe‘ a osobní identity.

I když totiž Ricoeur mluví o charakteru jako o objektivním pólu osobnosti, jenž určuje její totožnost, nelze v tomto případě o žádné totožnosti v pravém slova smyslu mluvit. Pojem totožnosti (*mêmeté*) je zaveden v rámci racionálního myšlení, a pokud by měl charakter zakládat lidskou totožnost, musel by mít především povahu substance, kterou lze reidentifikovat nahlížejícím myšlením v opakujících se bezčasových řezech. Substance charakteru by přitom musela být odlišitelná od dočasných kvalit a od jiných zástupců téže třídy (jeden charakter a ne dva, charakter s definovaným počátkem, charakter jako samostatná entita). Takovou povahu však charakter nevykazuje. Charakter vzniká zjevně stabilizací a sedimentací zkušenosti, je to ustálený a specifický postoj lidské bytosti k situaci. Jeho časovost má formu dějinnosti, nikoli metafyzické následnosti okamžiků, je to moment struktury starosti, který se neustále proměňuje, i když je tato proměna po určité fázi stabilizace poměrně pomalá. Charakter se také uskutečňuje jen ve vazbě ke světu a v jednání daného aktéra v konkrétních situacích. Tento moment se spoluúčastní sebeudržování existence, a je tudíž projevem identity

typu *ipse*. Ricoeur tedy nezachycuje pomocí charakteru skutečnou totožnost, ale pouhou napodobeninu osobní „totožnosti“, něco, co zdánlivě totožnost připomíná z *hlediska lidské zkušenosti*.

Fenomén slibu má být podle Ricoeura na rozdíl od charakteru manifestací takřka „čisté“ ipseity, v níž je objektivní složka totožnosti přítomna pouze v minimální míře. Ricoeur přitom reinterpretuje samotné pojetí ipseity, které původně přebírá z Heideggerovy koncepce. Tvrdí, že aktér může udržovat svou ipseitu bez nutného odkazu k vlastní smrtelnosti (konečnosti). Tímto tvrzením se však vymezuje vůči *zásadnímu* momentu Heideggerova pojetí sebestálosti (ipseity, *Selbständigkeit*), neboť sebestálost je podle Heideggera nezbytně vázána ke krajní zkušenosti úzkosti, volání svědomí a uvědomění si vlastní konečnosti. Stálost se v Heideggerově pojetí stává sebestálostí, jakmile pobyt odkryje svou ontologickou strukturu, k níž nezbytně patří fakticita a konečnost. Teprve v krajní zkušenosti, kdy pobyt zakouší, že může také nic nezakoušet (rozumí tomu, že může také absolutně nerozumět, tj. má možnost nemít žádné možnosti), se mu dostává možnosti nejvlastnějšího možného sebevztahu ve smyslu převzetí onticko-ontologické diference. Zásadním momentem je tedy pro Heideggera převzetí autentického postoje vůči vlastním podmínkám možnosti, přičemž je pak už lhostejné, jak konkrétně pobyt v životě jedná a jak na ontické rovině existuje. Ricoeur se naopak odvolává na čistou ontickou zkušenost, když přenáší důraz na fenomén slibu, ze kterého pak zakládá koncepci ipseity. Domnívá se, že krajní zkušenost možnosti nemít žádné možnosti není pro konstituci ipseity nutná a že pro bytí sebou samým stačí pouze zůstat věrný svému slovu. Odhodlanost a nejvlastnější ‚moci být sebou samým‘ proto odvozuje z konkrétního lidského jednání. Na rozdíl od Heideggera, který by připustil, že vlastnímu slibu nemusíme zůstat věrni, není-li slib v aktuální situaci projevem osobní odhodlanosti, je u Ricoeura dodržené slovo jedinou zárukou držby sebe sama, a tudíž i osobní identity. U Heideggera vyplývá ipseita z postoje připraveného rozhodovat se, i když je situace zcela neurčitá, a i když není jasné, co konkrétně má existen-

ce udělat; u Ricoeura je předpis jasný. Apel starosti, která volá pobyt k tomu, aby odhalil ontologickou diferenci, je tu nahrazen etickým apelem zodpovídat se druhému. Z tohoto apelu vyplývá pak zcela konkrétní morální požadavek.

„Pro ipseitu je dostačující čistě etické ospravedlnění slibu, které vyplývá z povinnosti hájit instituci jazyka a reagovat na důvěru, se kterou se druhý člověk spoléhá na mou věrnost.“²³⁰

Pokud Ricoeur tvrdí, že pro ipseitu je dostatečným základem etický vztah k druhému a sobě samému, vyslovuje tím přinejmenším stejně silný požadavek, jako je Heideggerův nárok na odhodlanost. Poznamenejme, že svým přesunem od ontologie k etice se Ricoeur snaží reinterpretovat Heideggera z pozice, která je silně ovlivněna myšlením Emmanuela Lévinase. Na rozdíl od Lévinasovy postfenomenologické koncepce rozvíjí nicméně Ricoeur svůj fenomenologicko-hermeneutický projekt z pojetí etického vztahu, který je založen primárně na ideji vzájemnosti a srovnatelnosti dvou aktérů, kteří se pohybují na téže ontické rovině. Tito aktéři spolu interagují v žitých situacích, záleží jim na dosažení souladu a společného smyslu skrze komunikaci a zároveň jsou srovnatelní jakožto „třetí osoby“ v rámci objektivizujícího popisu jejich jednání. Lévinas naproti tomu rozvrhuje etiku ze zážitku epifanie tváře absolutně Jiného, který je nepřivlastnitelný a neredukovatelný na rovinu egoismu aktéra (Stejného). Tento asymetrický vztah nevede k dosažení sdíleného smyslu a vzájemné jednoty, ale k vytržení aktéra z jeho „vlastního“ světa (včetně všeho, co je „vlastní“ jiné). Zásadní charakteristikou vztahu mezi Stejným a Jiným je u Lévinase jejich vzájemná nesouměřitelnost (*incommensurabilité*). Ačkoliv se tedy Ricoeur Lévinasem do značné míry inspiruje, umisťuje přesto hlavní těžiště své koncepce do fundamentální ontologie, o jejíž reinterpretaci usiluje.

²³⁰ Ricoeur, P., *Soi même comme un autre*, c. d., s. 149.

Vraťme se však k Ricoeurově myšlence slibu jakožto manifestaci ipseity zbavené opory totožnosti a zmiňme vůči této ideji ještě jednu námitku. Domníváme se totiž, že slib se během lidského života může stát jedním z klasických rysů lidského charakteru. Dodržení slova patří velmi často ke kulturní normě, na kterou je třeba si zvyknout a rozumět jí jako společenskému předpisu. V rámci přebírání společenské morálky a učení se jejím pravidlům lidé pravidelně uvykají myšlence, že sliby „se“ mají plnit. V takovém případě však již není zcela jasné, zda dodržení slova představuje svébytný základ ipseity, která se neopírá o totožnost. Drží aktér ve společenském slibu skutečně v ruce *sám sebe*? Není stejně dobře možné, že dodržováním slibu udržuje aktér jakousi „svou“ roli, případně karikaturu či obraz, který mu byl podsunut veřejným ‚ono se‘? Slib je možno dodržovat do stejné míry z vlastní odhodlanosti, jako ze strachu před věčnou odplatou nebo jednoduše ze zvyku, který má funkci rigidní opory neměnného životního řádu. Ze stejného důvodu však není v rámci Ricoeurovy koncepce možné ani to, aby člověk, který v určité konkrétní situaci zradí, disponoval jakoukoli ipseitou. Způsob, jakým Ricoeur interpretuje slib, je proto prvním konkrétním dokladem faktu, že tento autor nahrazuje Heideggerovu ontologickou otázku otázkami etické filosofie. Z tohoto náčrtu se navíc opět potvrzuje, že Ricoeur nakonec nehledá způsob, jakým prostředkovat mezi různými způsoby vypovídání ‚sebe‘, ale že směřuje přímo k završující oblasti lidské existence – a tou je oblast osobní etiky. To je doloženo například následujícími tvrzeními:

„Cožpak není moment vyvlastnění sebe zásadní pro autentickou ipseitu?“²³¹

Ricoeur zde totiž explicitně mluví o autentické ipseitě, kterou nachází v momentu *krajního etického vydání se* druhému člověku. Z toho plyne, že jeho úmyslem je transformovat struk-

²³¹ Tamt., s. 166.

turu fundamentální ontologie do struktury fundamentální etiky, přičemž ipseitu opět představí jako projev *autentického bytí sebou*, které završuje neautentický způsob bytí sebou. Tuto neautenticitu musíme opět hledat v pólu, který se při autentickém dovršení bytí sebou samým vytratí. Tímto pólem je Ricoeurom původně obhajovaná lidská totožnost. I když tedy Ricoeur trvá na neoddělitelnosti totožnosti a ipseity, hovoří v této větě o pouze autentické ipseitě, a nikoli celkově o autentické identitě, ani o autentické totožnosti a ipseitě zároveň. Je zde opět ve sporu s vlastním původním záměrem dokázat fragmentárnost jednotlivých ohledů „sebe“, které se slučují až na úrovni jednoty analogie.

Z těchto námitek vyplývá, že interval, který chce Ricoeur vyplnit pomocí narativní identity, je intervalem mezi reinterpretovanými mody neautenticity a autenticity z *Bytí a času*, které mají v tomto případě podobu sedimentovaného zvykového jednání a etického situačního jednání. Nejde tedy o póly, v nichž převládá vždy jeden ze dvou zásadně odlišných druhů identity odvíjející se v jednom ze dvou zásadně odlišných druhů časovosti, nýbrž o dva způsoby bytí téhož jsoucna, kterým je jednající pobyt. Ricoeur tedy usiluje, aniž by tento záměr sám vyslovil, o reinterpretaci ipseity v tom smyslu, že stálost (*Ständigkeit*), která se završuje v sebestálosti (*Selbständigkeit*), nahrazuje pseudototožností (charakteru), která se završuje v pseudoindividuální etické identitě (slib). To, co Ricoeur na rozdíl od Heideggera svým rozvrhem odkrývá, je interval nacházející se mezi neautenticitou a autenticitou.

Tento interval vytváří podle Ricoeura *mezeru, kterou je třeba vyplnit*. Oblast eventuálního třetího modu existence je tak Ricoeurom interpretována jako mezera mezi autenticitou a neautenticitou, v níž se dva krajní póly souvisle propojují. Ricoeur si tedy podle všeho uvědomuje, že přechod mezi dvěma modálními způsoby bytí není bezprostřední, a že je tudíž třeba hovořit o jakési vnitřní hranici, která je odděluje. Tuto vnitřní hraniční oblast přitom vnímá jako místo potenciálně hrozícího rozpadu celkové jednoty modálních způsobů bytí a snaží se tomuto nebezpečí filosoficky zabránit. Proto hledá způsob, jak

by tuto mez vyložil ve smyslu oblasti souvislého přechodu jednoho pólu v druhý. Nástroj, který zajistí tento sjednocující charakter, nakonec nachází ve vyprávění. Vyprávění je totiž podle Ricoeura *vždy* schopno nesouvislost transformovat v souvislost a ukázat každou neshodu (*discordance*) jako neshodu zdánlivou, která je překlenuta vyšším stupněm shody (*concordance*). Protože jde *již od počátku* o snahu překlenout dvě modalitty jednoho bytí, a nikoli o nalezení souvislosti dvou heterogenních oblastí, je a priori jisté, že narativita bude schopna v této úloze zacelujícího média *bytočně* obstát.

Interval smyslu, který má být vyplněn narativní identitou, tak zřejmě vyjadřuje i podobu celkového a bytočného ‚kvůli čemu‘ osoby. Tímto ‚kvůli čemu‘ již není zájem pobytu o bytí, ale schopnost narativního dialektického propojování totožnosti a ipseity, které se bytočně odehrává ve vztahu k druhému. Osobu je proto třeba chápat jako bytost, která neustále spojuje narativními prostředky dvě modalitty bytí (k druhému). Bytočná skladba osoby je však taková, že její mody bytí jsou „vždy již“ sjednotitelné. Tato idea je koneckonců v souladu s Heideggerovou představou. Jediným rozdílem je interpretace momentu, který jsme v druhé kapitole nazvali bodem obratu zkušenosti, z něhož se pobyt vrací zpět do hermeneutického kruhu (sebe)porozumění. Tento moment je pokaždé *zkušeností zakládající a bezprostřední evidence*, v němž se zjevuje povaha zakoušení jako takového. Heideggerova koncepce nahlédnutí onticko-ontologické difference v momentu úzkosti je u Ricoeura nahrazena etickým vztahem k druhému, který představuje potenciální narušení jednoty soukromé totožnosti a ipseity. Protože je oblast etiky ontickou záležitostí na rozdíl od ontologického fenoménu, který je *apriorní* zárukou jednoty a celosti bytočné struktury pobytu, musí Ricoeur otázku celosti a jednoty promýšlet jinak. Nebezpečí sebeztráty je zde zjevnější, než jak je tomu u Heideggera, neboť je nutno osobní celost a jednotu bez ustání sjednávat v interakci s druhými a dialekticky konstruovat pomocí *vyprávěných příběhů*. Podkladová jistota o principiální možnosti udržet sebe sama v rukách je však zřejmá v obou případech.

Bytí je jednání, hierarchická strukturace lidské ontologie

Tímto předběžným vymezením pracovního pole Ricoeur ukončuje svou úvodní analýzu problému osobní identity. V tomto momentu je však již třeba, jak říká, opustit defenzivní strategii výkladu a přistoupit ke konstrukci pozitivního smyslu narativní identity. Hlavním cílem se nyní stává

*„dovedení dialektiky totožnosti a ipseity, která je implicitně přítomna v pojmu narativní identity, do nejvyššího možného stupně“.*²³²

Připomeňme, že Ricoeur svou koncepci buduje principiálně z východisek fundamentální ontologie a že se zaměřuje především na její vnitřní reinterpretaci. Výsledkem jeho snah tedy nemůže být mediace mezi analytickou filosofií a fundamentální ontologií, nýbrž konkrétní revize některých myšlenkových struktur Heideggerovy filosofie ve světle jiných filosofických impulsů. Hlavní reinterpretací prochází u Ricoeura pojetí lidské bytosti, jejíž bytostnou charakteristiku chce tento autor vykládat z jednání (aktivního působení) a snášení (strpění, pasivního jednání). Být osobou tedy znamená jednat (aktivně i pasivně). V tomto bodě se Ricoeur odvolává na Hannah Arendtovou, která přistupuje novým způsobem k otázce položené v díle *Bytí a čas*, totiž k otázce „Kdo je pobyt?“. V souladu s Arendtovou odpovídá Ricoeur na tuto otázku výrazem „jednající kdo“ neboli „kdo jednání“.²³³

Interpretace lidského bytí jakožto jednání vede Ricoeura k dynamické koncepci osoby ve smyslu působení-a-snášení-ve-světě. Individuum existuje ve světě jedině v události jednání, tedy v souhře toho, oč se jedná, kdo jedná, s kým jedná a jednání samotného. Abychom však Ricoeurově koncepci bytí jakož-

²³² Ricoeur, P., *Soi même comme un autre*, c. d., s. 167.

²³³ Ricoeur, P., *Individu et identité personnelle*, c. d., s. 65.

to jednání porozuměli, musíme se podrobněji zabývat tím, jak vlastně Ricoeur samotný pojem jednání vykládá. Způsob výkladu tohoto pojmu se pokusíme opět rekonstruovat z Ricoeurových implicitních zmínek či explicitních tezí, a to nejen z díla *Soi même comme un autre*, ale i z článku *Individu et identité personnelle*,²³⁴ ve kterém Ricoeur svou koncepci narativní identity stručně shrnuje.

Prvním charakteristickým rysem pojmu jednání je jeho vnitřní diferenciací. Ricoeur se v tomto bodě opět odvolává na Arendtovou, která rozlišuje tři ohledy, v jakých se pojem jednání používá. Je to zaprvé jednání v jeho běžném významu, totiž jako práce, jejíž úlohou je „předělávat a ovládat přírodu“. Za druhé jde o jednání ve smyslu díla, které „za sebou zanechává kulturní pamětihodnosti“. A konečně lze hovořit o jednání v pravém slova smyslu, jež „samo sebe udržuje a uchovává“.²³⁵

V prvních dvou případech produkuje jednání takové výsledky, které je možno od něj samého odlišit. Je tedy možno říci, co člověk daným jednáním vytváří. Naproti tomu třetí význam tohoto pojmu se týká takového jednání, které neprodukuje nic mimo svůj vlastní rámec. Podle Arendtové a Ricoeura je toto jednání čirou aktualitou, která stravuje sebe sama tím, že se uskutečňuje. Protože jde v tomto případě zároveň o jednání „v pravém slova smyslu“, zabývají se oba autoři otázkou, jakým způsobem je možno tento druh jednání „zachránit“ před nemilosrdným upadáním do nezpřítomnitelné minulosti. Jedinou možností, jak zajistit, aby „jednání v pravém slova smyslu“ nebylo vzápětí po svém uskutečnění pro člověka ztraceno, je pamatovat si ho a uchovávat ho ve formě „vyprávění, které je o něm vytvořeno“. Jen takto lze

*„to, co je zapamatováníhodné, vymanit, jak jen je to možné, z neúprosného zapomnění“.*²³⁶

²³⁴ Tamt., s. 54–72.

²³⁵ Tamt., s. 69.

²³⁶ Tamt., s. 69.

Jak tento rozvrh souvisí s ontologií lidské bytosti a se způsobem, jakým lze bytí člověka odkrývat?

Upozorněme nejprve na to, že Ricoeur ve svém pojetí bytí jako jednání reinterpretuje klíčovou Heideggerovu tezi o tom, že pobyt vždy již rozumí (svému) bytí. Ricoeur tvrdí v implicitní parafrázi, že člověk je vždy již schopen vyprávět příběh o (svém) jednání. Na místo porozumění bytí klade tedy Ricoeur schopnost vyprávět příběh o jednání. Vzhledem k tomu, že vyprávění je také jednou z forem jednání a že touto jedinečnou formou jednání lze postihnout jakoukoli jinou formu jednání, stává se vyprávění *prioritním druhem jednání*. Vyprávění může vyprávět o jakémkoli jednání, včetně sebe samého. Díky tomu představuje vyprávění hermeneutický nástroj, který se uplatňuje sám na sebe a zároveň na vše, co bytostně určuje lidskou bytost. Vyprávěním se osoba vrací sama k sobě a takto zakládá svou bytostnou povahu. Z tohoto důvodu lze vyprávění chápat jako takové myšlení, které uchopuje bytí lidské existence, jež má povahu jednání. Vyprávěním *si* aktér rozumí a takto také *je* aktérem. Platí ovšem, že aktér nejenže svým vyprávěním *je*, ale zároveň ve vyprávění odhaluje a uskutečňuje vpravdě *sám sebe*, tedy svou identitu. Tím, že aktér vypráví, vytváří z jednání *své vlastní* jednání a takto identifikuje sám sebe.

„Vyprávění tedy přísluší, aby vypovídalo identitu onoho kdo.“²³⁷

Druhým charakteristickým rysem jednání je konkrétní způsob jeho strukturování v rámci praktického života jednotlivce. Vzhledem k tomu, že vyprávění jakožto význačné jednání uchopuje jakoukoli formu jednání, je také strukturace jednání obdobná strukturaci vyprávění o tomto jednání. Tuto korespondenci struktury jednání a struktury vyprávění zmiňuje podle Ricoeura již Aristotelés, když v *Poetice* definuje jednání jako celek takových náhodných událostí a faktů, které se podřizují narativní konfiguraci. Aristotelés říká, že

²³⁷ Ricoeur, P., *Individu et identité personnelle*, c. d., s. 69.

*„nejdůležitější z nich [složek tragédie] jest skladba událostí; neboť tragédie jest napodobení nikoli lidí, nýbrž jednání a života a štěstí a neštěstí; štěstí a neštěstí bývá v jednání“.*²³⁸

Ricoeur, který se na tuto myšlenku odvolává, chce v prvním kroku předvést, jakým způsobem jsou elementární i složené jednotky jednání konfigurovány do celkové koherentní struktury. Rozvrhuje takovou strukturu, která se skládá ze tří základních horizontálních vrstev, jež jsou vertikálně propojeny na základě jednoho odkazového principu. Touto cestou vzniká stromová struktura, na jejíchž spodních vrstvách se nacházejí elementární jednotky jednání a na jejíchž vyšších rovinách se jednotky stávají složenými a obecnějšími. Při konstruování této struktury je tudíž potřeba začít definicí elementárních jednotek jednání, tj. atomů, které se nacházejí na nejspodnější části stromové struktury. Pro tento účel se Ricoeur odkazuje na Arthura Danta, jenž takové jednotky definuje a nazývá je základní úkony (*basic actions*):²³⁹

*„[Jde o] úkony, které dokážeme dělat a které vlastně děláme, aniž bychom museli dělat něco jiného, chceme-li dělat to, co děláme; taková jsou obecně gesta, postoje, elementární tělesné pohyby, jež se zajisté učíme koordinovat a řídit, ale jejichž základ se ve skutečnosti nijak neučíme.“*²⁴⁰

Nejspodnější a základní vrstva jednání se tedy podle Ricoeura skládá z těchto základních úkonů. Důležitou vlastností těchto úkonů je jejich diskrétní kladení. Každý základní úkon je definován *bez poukazu* na jiné základní úkony, je zcela nein-tencionální, neboť se nevyznačuje žádnou referencí typu „kvů-

²³⁸ Aristotelés, Poet. VI, 1450a 7, 15–19 (zohledněn franc. překl. *La poétique*, Ed. du Seuil, Paris 1980).

²³⁹ Danto, A., „Basic Actions“, *American Philosophical Quarterly*, No. 2, 1965, s. 141–143. Překlad A. K.

²⁴⁰ Ricoeur, P., *Soi même comme un autre*, c. d., s. 181.

li čemu'. Aktér vykonává základní úkony, aniž by je dělal za nějakým účelem.

Na rozdíl od základních úkonů jsou všechny ostatní prvky jednání naopak nezbytně intencionální, tj. patří k nim struktura ‚*kvůli čemu'*. Druhá vrstva, která se nachází nad základními úkony, sestává z takzvaných praktických činností (*les pratiques*). Praktické činnosti jsou řetězce základních úkonů sestavených tak, že vytvářejí jednotku vyššího řádu. Jsou to například různé dovednosti (kopání, krájení, mluvení), hry (hra v šachy, tenis, tanec), řemesla (kovářství, vyšívání, vyřezávání). Kromě toho, že každá praktická činnost má strukturu řetězce elementárních úkonů, jsou ještě jednotlivé praktiky organizovány společně do jednotek druhého řádu.

„Takto v sobě řemeslo zemědělce zahrnuje podřízené činnosti jako například orání, setí, sklizení, přičemž orání pod sebou zase zahrnuje činnosti typu řízení traktoru, a tak dále.“²⁴¹

Každý segment jednání má vždy smysl v kontextu vztahů k ostatním činnostem téže vrstvy. Na základě odkazu ‚*kvůli čemu'* se navíc praktické činnosti vztahují zároveň k činnosti nadřízené, zobecňující. Význam jednotlivých činností je dán na základě takzvaného konstitutivního pravidla, které určuje, co má být považováno za co. Jinak řečeno, toto pravidlo vykládá něco (jednotlivý úkon) jako něco (význam).

„Jednota konstitutivní konfigurace praktické činnosti spočívá v ... pojmu konstitutivního pravidla, ... tj. předpisů, jejichž jedinou funkcí je stanovit, že například toto gesto přemístění pěšáka na šachovnici ‚má význam' tahu v partii šachu.“²⁴²

²⁴¹ Ricoeur, P., *Soi même comme un autre*, c. d., s. 182.

²⁴² Tamt., s. 183.

Konstitutivní pravidlo tak definuje význam takové činnosti, která by mohla být interpretována různě. Toto pravidlo je důležité vzhledem ke společenskému kontextu, v němž se dané jednání uskutečňuje (podle okolností může mít zvednutí ruky význam hlasování, hlášení se, pozdravu, pokynu k zastavení atd.).

Další vrstvou, která se nachází nad úrovní praktických činností, je vrstva takzvaných životních plánů či rozvrhů.

„Tyto obsáhlé praktické celky, které označujeme jako profesní život, rodinný život, užívání volného času, budeme nazývat životními plány.“²⁴³

Popisem životních plánů konkrétní výčet vrstev lidského jednání končí. Jednotlivé prvky struktury jsou sestaveny na základě logiky lineárních zřetězení úkonů nutných k dosažení zamýšleného cíle. Tyto prvky nesou význam podle konstitutivních pravidel a jsou spolu propojeny na základě odkazu „kvůli čemu“. Významy nižších činností a významy činností nadřazených se vzájemně osvětlují podle hermeneutického pravidla části a celku (kupříkladu psát dopis znamená vzít papír, uchopit tužku, zanešt myšlenky na papír a zároveň vzít papír, uchopit tužku a zanešt myšlenky na papír znamená psát dopis). Vzniká tak koherentní stromová struktura lidských činností.

Tato struktura lidského jednání organizovaná na základě konstitutivního pravidla „něco jako něco“ a odkazu „kvůli čemu“ vykazuje zřejmou podobnost se strukturou dostatečnosti příručních jsoucen, jak ji rozvrhuje Heidegger v *Bytí a čase*. Heidegger například rovněž říká, že příručním jsoucnům je rozuměno na základě struktury „něco jako něco“ a že jejich struktura do celku dostatečnosti probíhá na základě odkazu „kvůli čemu“. Celá struktura přitom vposledku odkazuje k primárnímu „kvůli čemu“, kterým je fakt, že pobytu „jde o jeho bytí“. Ricoeur Heideggerovu strukturu příručních jsoucen reinterpre-

²⁴³ Tamt., s. 186.

tuje a za jednotky této struktury dosazuje prvky typu lidských činností. Tento posun se nám jeví jako velmi přínosný.

Tím, že chápe ‚bytí ve světě‘ jako bytí činností a událostí jednání, vytváří Ricoeur prostor k pojetí světa, který nesestává pouze z příručních, eventuálně výskytových jsoucen. Svět se v Ricoeurově výkladu přestává jevit jako rozdvojená oblast, která sestává z možností pobytu, jež jsou zároveň jsoucný zcela jiného druhu, než je pobyt sám. Mluví-li Ricoeur o světě z perspektivy jednání ve světě, patří k němu neoddělitelně záležitosti, které vznikají během jednání aktéra v interakci s ostatními. Tyto „věci“ jsou charakteristické tím, že na aktéra naléhají; jsou reálné intenzitou svého působení, aniž by měly nějaký substantiální základ. Pro uskutečnění záležitosti stačí, aby byly ve světě vytvořeny určité podmínky ve formě potenci, které ve vzájemné souhře vytvoří dostatečně intenzivní pole pro rozvoj dané „věci“. Vzhledem k tomu, že například řeč je také jednou z forem jednání, má samotná promluva bytostnou schopnost působit; disponuje silou, potenci, která s ostatními potencemi může zrodit záležitost. Abychom převzali Ricoeurův příklad, učinit slib znamená vytvořit záležitost, která nemá jakoukoli materiální, ani příruční povahu. Slib také nelze přeměnit pomocí změny perspektivy na žádné výskytové jsoucno. Přesto je slib „něčím“, o co jde, na čem záleží a co musí být pochopeno jako skutečné.

Tím, že Ricoeur nehovoří o příručních jsoucnech, ale o činnostech, rozšiřuje výrazně sféru „věci“ světa. Osoba se v Ricoeurově podání nenachází pouze u věci typu příručních jsoucen, které náleží do oblasti děl a práce, tedy k prvním dvěma aspektům jednání podle výkladu Hannah Arendtové. Člověk může také setrvávat u záležitostech, které jsou věcmi jednání v pravém slova smyslu, totiž takového jednání, jež udržuje a stravuje samo sebe. Záležitosti proto nejsou pouze předměty, artefakty, nástroje, ale také vše, co „je ve hře“, ať už je to ve sféře mezilidské komunikace, v imaginaci, nebo v emocionálním prožívání. Záležitostí je vše, co má pro osobu nějakou hodnotu či intenzitu a co je reálné v tom smyslu, že to dovede osobu „pohnout“ k jednání.

Přestože Ricoeur tuto ideu sám nerozvíjí, domníváme se, že ve své koncepci nabízí možnost rozumět světu jako světu

záležitostí, jež mají strukturu „něco jako něco“ bez objektivního pólu. V jeho koncepci je zároveň umožněno rozumět lidské bytosti jako aktérovi, jehož struktura „někdo jako někdo“ také nemá objektivní pól. Záležitosti a aktéři spolu koexistují v rámci jistého ‚moci být‘, ve kterém nelze určit jedinečného autora, ani interpreta smyslu, kde však každý pohyb (změna významu) promění celou strukturu příslušného ‚moci být‘. Aktér ani záležitost nemohou existovat samostatně, jejich podmínky možnosti spočívají v jiných záležitostech a rolích (figurách) jednání, a proto musí být tyto podmínky a jejich realizované možnosti ve vzájemném intenzivním vztahu. Vrátime-li se k příkladu slibu, můžeme říci, že aktér, jenž pronesl slib, a člověk, jemuž je slib určen, představují podmínky možnosti vzniku záležitosti – slibu. Příslušný slib přitom určuje spolu s tím, kdo slib přijal, podmínky pro existenci aktéra *jakožto* slibujícího, od kterého se čeká, že slib splní. Spolu s tímto člověkem, který dal slib, vytváří slib podmínky možnosti existence dalšího člověka *jakožto* toho, kdo na slib spoléhá.

Nevýhodou Ricoeurova projektu světa záležitostí (činností) a lidských figur (rolí) je pouze to, že ho autor nevyužívá k hlubší studii věcnosti lidských činností. Ricoeur totiž sleduje jiný cíl – chce navrhnout takovou strukturu jednání, která by korespondovala s koherentní a jednotnou strukturou narativní výpovědi o životě. Pomocí narativní teorie a dialektiky vyššího řádu směřuje Ricoeur k syntetickému sloučení veškeré mnohoznačnosti lidského ‚sebe‘. Z tohoto důvodu se také místo zkoumání struktur ‚moci být‘ zaměřuje na odhalení onoho primárního a nejvyššího ‚kvůli čemu‘ hierarchické stromové struktury jednání, které zakládá primární ‚proč‘ bytí lidské existence. Toto primární ‚proč‘ má hrát úlohu direktivní ideje veškerého jednání, základních úkonů, praktických činů a životních plánů, tj. veškeré manifestace lidského bytí. Ricoeur tuto vůdčí ideu definuje jako

*„úmysl žít dobrý život s druhým a pro druhého ve spravedlivých institucích“.*²⁴⁴

²⁴⁴ Ricoeur, P., *Soi même comme un autre*, c. d., s. 202.

Doklad toho, že se tento první a určující záměr objevuje ve veškerém lidském jednání a řídí tudíž individuální činy za všech okolností, lze podle Ricoeura spatřovat v tom, že žádné jednání není eticky neutrální. Každé jednání lze hodnotit jako více či méně blahodárné, což znamená, že každé jednání má nějakou etickou hodnotu. Abychom jednali eticky, není proto nutné se rozhodovat pro odhodlanost a volit volbu, protože *člověk vždy již volbu zvolil* (vždy již hodnotí jednání). Každé individuum, jak říká Ricoeur, chce totiž žít dobrý život s druhým a pro druhého a každý člověk má zkušenost s morálními institucemi sdílenými s ostatními lidmi. Jinými slovy, hierarchická stromová struktura lidského jednání je zároveň hierarchií hodnot, které se artikulují v motivech typu ‚kvůli čemu‘. To, ‚kvůli čemu‘ osoba něco dělá, je vždy nějaká forma dobra. Svě životní plány tvoří osoba za účelem žít dobrý život.

Tímto důrazem na permanentní přítomnost etického aspektu v lidském jednání, který zároveň definuje „autenticitu“ lidské existence, se Ricoeurova koncepce výrazně liší od Heideggerova pojetí. Na vrcholu odkazové struktury ‚kvůli čemu‘ se u Heideggera nachází ontologické určení pobytu, kterému „jde o (jeho) bytí“. Vztah k tomuto prvnímu ‚proč‘ lze podle Heideggera usku-tečňovat ve dvou modech. Pokud toto první určení člověk výslovně nepřevezme, existuje v odkazové struktuře neautenticky. Takový pobyt žije podle toho, co se říká a co se dělá. Jakmile je ovšem pobyt v krajní zkušenosti zjeveno, že mu jest být, a jakmile pobyt tento fakt vlastní otevřenosti výslovně přijme, jeho existence se změní v autentickou. Během modální transformace se samotná struktura významových a důvodových odkazů nezmění, změní se pouze *postoj* k této struktuře. Autentický pobyt rozumí struktuře dostatečnosti *jakožto* otevřené a nedourčené. Staví se k ní primárně z hlediska svých budoucích možností.

V Ricoeurově koncepci se obdobná možnost dvojího postoje k téže skutečnosti nevyskytuje. Rozdíl mezi zapomněním na bytí a převzetím bytostné struktury Ricoeur nezavádí, a to ze dvou důvodů.

Za prvé, dualita mezi autenticitou a neautenticitou není

v Ricoeurově případě převedena na dualitu postojů (zapomnění, převzetí) vůči prvnímu ‚kvůli čemu‘, nýbrž je pochopena jako dualita pólů, ve kterých jsou vždy přítomny oba aspekty najednou. Rozdíl mezi těmito póly je dán pouze *převládnutím* jednoho aspektu nad druhým. Autenticita ve smyslu autentické ipseity je pochopena jako krajní etické vydání sebe sama druhému, které je zároveň sebestpotvrzením (skrže vzájemnost, jak uvidíme později). Tento způsob bytí vychází ze schopnosti držet slovo; neopírá se tudíž o totožnost, i když je v ní totožnost lidské bytosti v minimální míře nutně přítomná. Neautenticita ve smyslu neautentické identity je moment, kdy se totožnost takřka překrývá s etickou ipseitou a kdy se člověk chová dle navykých rolí a vzorců. Ani v tomto případě však není přítomna pouze čistá totožnost. První ‚kvůli čemu‘, které je v zásadě etické, tedy provází veškeré lidské jednání, a tedy i způsob bytí. Na rozdíl od Heideggera, který tvrdí, že člověk musí zvolit volbu, aby se stal autenticky odhodlaným a sám sebou v nejvlastnějším slova smyslu, tvrdí Ricoeur, že aktér vždy již tuto volbu zvolil a to tím, že vždy již „*slíbil slib*“. Jinými slovy, aktér je ve svém jednání vždy již etický, a tudíž do určité míry autentický. Z tohoto důvodu mu je vždy již jasná jeho vlastní bytostná struktura, kterou naplňuje v jednání. Přechod od neautenticity totožnosti (charakter) k autenticitě etické ipseity (slib) je otázkou pouhé míry. Z tohoto důvodu také není možno hovořit o dualitě dvou postojů, ale o intervalu s definovanými krajními body, jehož kontinuitu, tj. souvislý přechod od převládání totožnosti k převládání ipseity, zajišťuje narace.

Druhým důvodem rozdílného chápání odkazové struktury dostatečnosti mezi Heideggerem a Ricoeurem je jejich rozdílná interpretace lidského sebevztahu. Heideggerova koncepce sebevztahu je založena na vnitřní ontologické diferenci pobytu. Pobyt se vztahuje sám k sobě přes rozumění bytí, kterým jakožto jsoucno nikdy není, které však zároveň rozpoznává jako „své“, vztahující se k jeho ontické situaci. Udržování sebe sama jako nepřekročitelné onticko-ontologické rozdílnosti je umožněno na základě bytostné svojskosti (*Jemeinigkeit*) poby-

tu. Ricoeur naproti tomu umisťuje sebevztah na rovinu ontickou a praktickou. Individuum se podle něj navrácí samo k sobě přes setkání s druhým člověkem. Vztah ontologické difference je zde tedy nahrazen vztahem difference ontické mezi „mnou“ a „druhým“ (vliv E. Lévinase). Existenciál porozumění, který udržuje onticko-ontologickou diferencii v její jednotě, je u Ricoeura nahrazen komunikací a možnostmi o komunikaci a o jednání vyprávět. Analogie zvolení volby, totiž slib slibu, je prvek, který je přítomen v jakémkoli mezilidském vztahu, neboť tento vztah je vždy již etický. Být vždy již etický znamená, že se vztah k druhému člověku pohybuje ve škále mezi etickou vazbou překrytou takřka dokonale funkcionálními vazbami zvykového jednání a mezi zcela singulárním etickým setkáním s druhým. Jinakost bytí je zde tedy nahrazena jinakostí druhého. Jinakost druhého se nicméně vždy zjevuje ve sféře etiky, která je založena na předpokladu *bytočné a nezrušitelné blízkosti* těch, kteří spolu jednají a komunikují. Zopakujme, že přes tematickou podobnost se Ricoeurova pozice v tomto momentu výrazně odlišuje od pozice Lévinasovy.

Narativní identita

V další části svého zkoumání si Ricoeur klade otázku po vzájemném vztahu mezi strukturou jednání a strukturou vyprávění. Víme již, že struktura jednání je provázána tak, že význam globálních činností objasňuje smysl parciálních úkonů a naopak. Význam lidských činů je proto určován v rámci hermeneutického kruhu mezi celkem a částmi. Víme také, že posledním odůvodněním celé struktury je úmysl žít dobrý život s druhým a pro druhého ve spravedlivých institucích. Tato vůdčí idea danou strukturu sjednocuje a dává jí koherenci uzavřeného celku jednoho lidského života.

Zmíněné vlastnosti významným způsobem korelují, jak ukazuje Ricoeur, s univerzální strukturou každého vyprávění.

Jednání se tedy podle autora přirozeným způsobem skládá do takové struktury, která vytváří vhodný základ pro konstrukci *narativní jednoty* života:

*„Ukazuje se, že pole praktického jednání je podřízeno dvojímu určujícímu principu, který ho sblíží s přístupem hermeneutického porozumění textu pomocí vztahu mezi celkem a částí. Nic není pro narativní konfiguraci příznivější než tato hra dvojího určení.“*²⁴⁵

Další podobnosti mezi lidským životem a textem lze shrnout následovně: Život aktéra je stejně jako text určitou jednotou, celkem. Tento život dále, obdobně jako text, sestává z jasně vymezených částí, které tvoří jednoty nižšího řádu. Lze rovněž odůvodněně předpokládat, že život stejně jako text má jeden globální smysl, který se rodí z parciálních významů jeho jednotlivých komponent a který je třeba interpretovat, nikoli uchopit poznáním. Ricoeur samozřejmě zmiňuje i možné námitky vůči vytvoření analogie mezi literárním textem a životem: jsou jimi především skutečnost, že dokud je život žitý, není ukončený a vzniká tedy otázka povahy jeho narativní jednoty; dále jde o problém autorství života, které je na rozdíl od autorství textu vždy nutně spoluautorstvím. Tyto námitky Ricoeur přijímá a ve stručnosti se s nimi vypořádává.²⁴⁶

Narativní jednota života není podle Ricoeura samozřejmě jednoznačná a pevná, je však nepochybně vždy relativně stabilní. Člověk svůj život potřebuje neustále nějak fixovat a organizovat pomocí vyprávění, i když ví, že každé takové vyprávění je provizorní. V tomto dynamismu se však neustále nacházejí parciální začátky a ukončují se životní etapy. Literatura aktérovi v uchopování v těchto provizorních začátků a konců pomáhá. Pokud jde o druhou námitku, autorství života je zajisté vždy nutně spoluautorstvím, avšak stejně tak i text vzniká v kontex-

²⁴⁵ Ricoeur, P., *Soi même comme un autre*, c. d., s. 187.

²⁴⁶ Tamt., s. 187nn. Debata s MacIntyrem.

tu vlivu mnoha osob a vyprávění samo je výřezem z rozvětveného schématu příběhů mnohých hrdinů.

Z těchto důvodů může být jednání, které je zakomponováno do celku lidského života, předmětem hermeneutické interpretace a lze k němu přistupovat podobně jako k textu. Vyskytuje-li se v jednání nějaký nesrozumitelný moment, je potřeba ho překlenout pomocí porozumění vyššího řádu, které je možno získat z kontextu, ve kterém je jednání provedeno. Jen takto lze postupně dospívat k odhalení globálního smyslu celku lidského života. Proto se také Ricoeur domnívá, že všechny druhy nesmyslnosti, nesouladu (*discordance*) či diskontinuity smyslu v rámci jednání lze považovat za pouhou *zápletku* příběhu. Zápletky má ve vyprávění o lidském životě tu funkci, že spojuje jeden úsek příběhu života dané osoby s druhým, i když jejich logická provázanost není původně zcela zřejmá. Z tohoto důvodu hraje zápletky v příběhu naprosto zásadní roli; je nástrojem, jenž umožňuje vytvářet kontinuitu vyprávění, a tudíž i lidského života, za nečekaně složitých okolností.

Rozhodujícím rysem, který spojuje lidský život a text, je fakt, že oba jsou v jistém smyslu *hmotně fixovány, disponují pevnou bází*. Skutečnost, že význam je zakotven v určité formě hmotného podkladu, je pro interpretaci textu a života zásadní. Ukotvení totiž umožňuje, aby jednání a text měly jakési pevné hranice, a tím byly vymezeny v nejhrušším slova smyslu jako jednoty, celky. Vedle této funkce navíc pevná složka života a textu zabraňuje tomu, aby s významem bylo libovolně manipulováno a touto cestou opět zamezuje nejhruššímu způsobu jejich dezinterpretace.

Touto pevnou složkou je v případě textu samozřejmě jeho materiální uložení, zápis, ke kterému se ještě přidává gramatická struktura jazyka. Nutnou podmínkou toho, aby nějaký text byl textem, je fakt, že je někde zapsán a že splňuje gramatická pravidla některého konkrétního světového jazyka. Gramatický význam textu je potom základním negativním vymezením interpretačního pole, které nemůže být překročeno, má-li se interpret vyhnout dezinterpretaci. Zároveň na druhé stra-

ně platí, že uvnitř tohoto vymezeného interpretačního pole je možno rozehrávat takzvanou psychologickou interpretaci, která uchopuje smysl singulární a nezachytitelný prostým jazykovým rozbořem.

V případě lidského jednání hledá Ricoeur podobnou fixní komponentu, která by byla nutnou podmínkou proto, aby o jednání šlo vyprávět. Nakonec dospívá k tomu, že oním ukotvením lidského bytí jakožto jednání je fenomén vlastního těla. Víme, že tento fenomén Ricoeur již ve svém díle zmiňoval, a to v poměrně odlišném kontextu jazykové analýzy způsobů, kterými osoba označuje sebe samu. V jakém smyslu se k tomuto fenoménu nyní vrací?

Vlastní tělo představuje podle Ricoeura místo, kde se propojuje dynamickým způsobem totožnost a ipseita. Z tohoto důvodu ho lze považovat za základ veškeré osobní identity. Vlastní tělo je podle Ricoeura

*„invariantem, prožívaným tělesným stavem, [který je třeba chápat] jako existenciálního prostředníka mezi mnou (soi) a světem“.*²⁴⁷

Vzhledem k tomu, že vlastní tělo je *invariantním* prostředníkem mezi lidskou bytostí a světem, není pouze základem lidského bytí a jednání, ale určuje také možnost, jak se člověku může zjevovat a dávat svět. Otázkou ovšem zůstává, co je to přesně vlastní tělo (*chair*), čím odhalujeme jeho povahu. Ricoeur o vlastním těle říká, že je podkladem ipseity, jež v sobě zahrnuje „vlastní“ alteritu.²⁴⁸ Vztah mezi lidskou bytostí a světem je tedy v ideji invariantního vlastního těla rozvržen jako vztah mezi stejností a vlastní jinakostí, jinými slovy jako stejnost stejnosti a jinakosti. Svět je bytostně dán jako vlastním způsobem tělesně obývaný svět a lidská bytost se ve své zkušenosti setkává výhradně s vlastní cizostí. Odkud však plyne, že

²⁴⁷ Ricoeur, P., *Soi même comme un autre*, c. d., s. 178.

²⁴⁸ Tamt., s. 375.

tělo má tuto povahu nosiče vlastní jinakosti, Ricoeur nevysvětluje. Idea vlastního těla je nezproblematizovaným východiskem par excellence, které je navíc doplněno o druhou podmínku fixace lidského jednání.

„Tento rys určuje podmínku pozemskosti jako takovou a přiděluje Zemi existenciální význam.“²⁴⁹

Za podmínky, že aktér má vlastní tělo a vztahuje se skrze toto tělo k Zemi a všemu, co s ní souvisí, lze o něm říci, že je *jsoucí*, tj. že působí a přijímá působení ve světě obývaném individui téhož druhu. Jakožto jsoucí je aktér tím, čím je, uskutečňuje své bytí a smysl svého bytí. Jakmile je podmínka pozemskosti a vlastního těla zrušena, nelze v žádném slova smyslu tematizovat osobní lidský život, natož osobní identitu aktéra, říká Ricoeur. Všechny myšlenkové experimenty, kterých se dopouštějí analytičtí filosofové a které se týkají otázek záměny lidských těl (mozků), zdvojení osob a jejich existence na cizích planetách či ve vesmírném prostoru, se již netýkají lidského života a osobní identity, nýbrž pouhého přežití živého organismu.

Ricoeur ve své koncepci trvá na tom, že jenom pozemské bytosti s vlastním tělem se lze dotazovat na osobní identitu. Nerozdělitelnou jednotu dvou aspektů osobní identity, totiž totožnosti a ipseity, tedy Ricoeur ukotvuje již podruhé. Vedle toho, že se na vrcholu stromové struktury nachází etický úmysl každého jednání, který zaručuje, že každé lidské jednání je vždy již etické a že tudíž totožnost nikdy není bez ipseity, platí také druhá podmínka, a sice že každé lidské jednání je tělesné a pozemské a že ipseita se nikdy neobejde bez stejnosti vlastního tělesného podkladu. V rámci těchto mezí lze hovořit o škále různých typů činností a o různé míře ipseity a totožnosti v lidském jednání. Formulace těchto ukotvujících podmínek lidské existence však opět dokládá, že Ricoeur fragmentaritu lidské

²⁴⁹ Ricoeur, P., *Soi même comme un autre*, c. d., s. 178.

existence a jejího ‚sebe‘ pouze proklamuje, ale ve skutečnosti se jí nezabývá.

Mezi vlastní tělesností a etikou, jinými slovy mezi univerzální stabilitou a univerzální singularitou, se tedy odvíjí takévé jednání, jehož struktura je narativizovatelná. Ve vyprávění je aktér uchopen tak, že se stává *postavou* příběhu. Tím, že vypráví příběh o svém vlastním jednání, přetváří aktér i sám sebe a přiděluje si v příběhu roli postavy. Je-li totiž jednání konfigurovatelné do příběhu, musí být aktér konfigurovatelný do postavy, o které příběh hovoří. Postava příběhu přitom disponuje specifickou identitou, kterou je identita narativní. Z toho plyne, že osobní identita, která osciluje mezi krajními body převládající totožnosti (charakter) a převládající ipseity (slib), je konfigurovatelná do narativní identity, která tuto osobní identitu vyjadřuje.

Ricoeur tuto oscilaci mezi převládající totožností a převládající ipseitou dokládá na různých typech postav literárních příběhů. Svou analogii mezi literárním příběhem a příběhem lidského života tedy přesouvá k jinému tématu a začíná hovořit o analogii mezi literárními postavami, o kterých pojednávají literární příběhy, a živými aktéry, kteří žijí své ucelené životy. Literární postavy totiž také vykazují různou míru „stability a předvídatelnosti“ podobně jako živí aktéři. Například v některých dílech se podle Ricoeura setkáváme takřka výhradně s postavami, v jejichž určení převládá prvek totožnosti. Jedná se stručně řečeno o „charaktery“: pohádkové archetypální bytosti, románoví hrdinové, modeloví aktéři, vzorové charaktery. Popis těchto postav je zřetelný a opakuje se i napříč různými příběhy. Zakládá se na výčtu význačných a neměnných rysů, jejichž povaha se v průběhu příběhu neproměňuje. Jednání „charakterů“ je v příbězích predikovatelné.

Na rozdíl od těchto děl vystupují dle Ricoeura v jiných (předešlých v moderních) literárních dílech postavy, jejichž identita se velmi blíží prosté ipseitě. Moderní literatura je pro Ricoeura zdrojem příkladů takových textů, v nichž se nacházejí postavy bez pevných opor, bez trvalého charakteru a neměnných cha-

rakteristik (příkladem je dílo *Muž bez vlastností*). Tyto postavy manifestují lidské ‚sebe‘ v „nahotě otázky ‚kdo jsem já?‘“²⁵⁰ nebo dokonce prožívají „dramatický rozpad identity“.²⁵¹

Ricoeur je přesvědčen, že přestože je postava tohoto typu pravým *ne-subjektem*, je právě jako taková „figurou subjektu“.²⁵²

Ricoeur to vysvětluje následovně:

„Lidské já sám‘ přetvořené vyprávěním je konfrontováno s hypotetickou možností své vlastní nicoty. ... Věta ‚nejsem nic‘ si musí uchovat svou paradoxní formu: ‚nic‘ by neznamenalo vůbec nic, kdyby toto ‚nic‘ nepříslušelo ve skutečnosti k nějakému ‚já‘.“²⁵³

Ricoeur tedy nachází i v narativitě o lidském jednání další doklad o kontinuitě a permanenci lidského ‚sebe‘. I když ve vyprávění člověk označuje sebe jako nic, je důležité, že tímto nic označuje právě neustále sebe. Vyprávění sice provádí „refiguraci“ (přetvoření) ‚sebe‘, transformuje osobu v postavu a konstruuje tak osobní identitu jako identitu narativní, avšak touto aktivitou nijak zásadně neproměňuje základní charakter lidské existence. Ricoeur nevysloveně předpokládá, že ačkoliv vyprávění osobu přetváří, její bytostný rys ‚sebe‘ v podstatě pouze *odráží*, reflektuje a nijak neproměňuje. Vyprávění není tedy nástrojem konstrukce sebe či osobní identity, ale způsobu jejich artikulace. Podobným způsobem se ve vyprávění odráží i všechny zmíněné nutné podmínky existence lidské bytosti, kterými jsou pozemskost, tělesnost a etický rozměr lidského jednání. Ricoeur je přesvědčen, že literární texty pojednávají o *lidských* bytostech právě a jen tehdy, když tyto podmínky splňují. Takové texty pojednávají o „*postavách z masa a kostí*“²⁵⁴ které mají

²⁵⁰ Ricoeur, P., *Soi même comme un autre*, c. d., s. 196.

²⁵¹ Tamt.

²⁵² Tamt., s. 196.

²⁵³ Tamt.

²⁵⁴ Tamt., s. 64.

„svou zkušenost světa, svůj pohled na svět, ve kterém je nikdo nemůže zastoupit“.²⁵⁵ Právě jako takové jsou „postavy románů lidmi, jako jsme my“.²⁵⁶

Literatura science-fiction je naopak příkladem takového druhu textů, v němž jsou základní podmínky narativizace lidského života často porušeny, a tím jsou také postavy těchto příběhů zbaveny fatálním způsobem svého lidství.

Tímto poměrně striktním výkladem možností a hranic literárního uchopování podstaty a identity lidské bytosti končí Ricoeur své pojednání o narativní identitě. Zdá se, že tato teorie vychází z předpokladů (tělo jako invariant, etický charakter jednání), které nemají bližší odůvodnění. Ricoeur trvá na tom, že rozmanitost a fragmentaritu lidského ‚sebe‘ lze tematizovat pouze v rámci předem vymezené oblasti, v níž je zachována jednota, koherence, ukotvení a jasná řídicí idea lidského života. Otázka identity se tedy klade teprve poté, co je již předem zodpovězena.

S tímto konstatováním se přesuňme k závěrečné části Ricoeurova výkladu, kde se ukáže, že udržování sebe sama, osobní identity jsou „v pravém slova smyslu etické“.²⁵⁷

Etické jednání a morální instituce

Poslední rovinou, na níž se odehrává dialektika mezi ipseitou a totožností a mezi identitou a alteritou, je rovina etického jednání (jednání vedeného hodnotami a hodnotovými preference-mi) a rovina morální normativity.

Pro účely tohoto výkladu chce Ricoeur nejprve podrobněji prokázat, že lidské jednání je třeba obecně chápat jako etické. Toto tvrzení dokládá oklikou přes jazykový systém, v němž hle-

²⁵⁵ Tamt.

²⁵⁶ Tamt., s. 178.

²⁵⁷ Tamt., s. 195.

dá přítomnost etických univerzálií. Vzhledem k tomu, že „říkat“ znamená také jednat a že člověk může mluvit o všem, co dělá, lze také podle Ricoeura tvrdit, že etické univerzálie přítomné v jazyce odrážejí etický charakter lidského jednání a bytí obecně. Etická dimenze jazyka se přitom projevuje ve faktu, že každá mluva je nutně určitým hodnocením skutečnosti. Jednotky řeči, kterých člověk užívá v promluvě pro popis svého jednání a skutečnosti obecně, mají vždy charakter „objektů-hodnot“. Člověk ve svých promluvách vyjadřuje preference: něco upřednostňuje před něčím jiným a něco zcela zanedbává. O svých praktických činnostech a životních plánech mluví člověk jako o hodnotách, které mají vztah k nejvyšší řídicí ideji dobrého života.

V této souvislosti je však třeba upozornit na fakt, že základní úkony – atomy nejspodnější vrstvy stromové struktury lidského jednání – se žádným etickým charakterem nevyznačují. Tyto úkony, které člověk ovládá, aniž by se je učil, nelze nijak hodnotit, nelze je preferovat jeden před druhým. Je také patrné, že o těchto aktech lze jen velmi těžko něco vypovídat. Nejspodnější narativizovatelnou rovinou lidského jednání je proto spíše vrstva praktických činností, a nikoli základních úkonů. Jazyková univerzálie, která má odrážet etický rozměr každého lidského jednání, je tak zásadním způsobem způsobilá pro problematizování.

Tento problém je umocněn další skutečností, kterou je evidentní úzká propojenost základních úkonů s tělesností. Gesta, postoje a jednoduché tělesné pohyby jsou přeci výrazem lidského těla. V tomto případě se však jedná o takové tělo, o kterém nelze tak jednoduše říci, že „mi patří“, že je „mé vlastní“, neboť si na této úrovni projevu dělá metaforicky řečeno, „co chce“. Základní úkony jsou mimoděčné, člověk s nimi nemá mnohdy žádnou přímou zkušenost (jak to ukazuje sám Ricoeur na příkladu mozku v diskusi s J.-P. Changeuxem), a nelze je proto bezproblémově prohlásit za projevy *vlastního* těla. Metaforicky řečeno, „tělo základních úkonů“ se jeví jako jiné tělo než „mé vlastní tělo“ (*chair*). Patrně i z tohoto důvodu se autor otázky souvislosti mezi základními úkony a vlastním tělem nevěnuje; chce se vyhnout potenciální problematizaci své myšlenky, pod-

le které jsou všechny ohledy lidského ‚sebe‘ vposledku spojeny „podkladem vlastního těla“ a představují projev etické ipseity, která je vždy narativizovatelná. Ricoeur se neptá po tom, zda je naše vlastní tělo ve svém základním projevu vždy již etické a zda je o projevech vlastního těla vždy již možno vyprávět. Trvá prostě na tom, že lidské jednání a vyprávění o jednání mají principiálně etický rozměr ve smyslu řízení jednání podle hodnot a preferencí. Z této teze posléze vyvozuje další tvrzení, které se týká lidského sebevztahu. Ricoeur tvrdí, že v rámci svého permanentního hodnocení skutečnosti osoba nemůže nehodnotit sebe sama.

„Hodnocení sebe sama, které doprovází veškeré ohodnocování, vychází ze základního pocitu, sebeúcty, který mě vede k tomu, abych navzdory všemu řekl: je lepší, abych spíše byl, než abych nebyl.“²⁵⁸

Hodnocení jednotlivých činů zahrnuje tedy sebehodnocení, přičemž primárním sebehodnocením je sebezpotvrzení a pocit vlastní ceny. Opět zde zaznívá odkaz na jakousi zakládající zkušenost, na bezprostřední evidenci, ze které je třeba fenomenologicky vyjít, neboť se z ní rozvíjí veškerá další lidská zkušenost. Touto bezprostřední evidencí je prožitek nezpochybnitelné hodnoty vlastního života. Všechny prožitky, které tudíž mohou být eventuálně v kontradikci s tímto primárním prožitkem, je nutno považovat za jeho potvrzení (podobně jako je tomu u ne-subjektu, který potvrzuje existenci subjektu ve vyprávění), neboť se nemůže jednat o nic jiného, než o jakousi privaci původní danosti. Tuto bezprostřední evidenci sebeúcty Ricoeur považuje za základní prvek interpretace na etické rovině a navazuje tak na svůj dosavadní hermeneutický výklad osoby:

„Je tomu podobně jako u textu, v němž se celek a část vzájemně zahrnují ... interpretovat text jednání znamená pro

²⁵⁸ Ricoeur, P., *Individu et identité personnelle*, c. d., s. 71.

*aktéra interpretovat sebe ... na etické rovině se interpretace sebe stává sebeúctou.*²⁵⁹

Sebeúcta je tak završující formou lidského sebevztahu. Protože každý sebevztah je u Ricoeura vztahem „sebe“ k „sobě jako jinému“, který se odvíjí analogicky jako vztah k jinému, není tomu jinak ani v tomto případě. Sebeúcta souvisí principiálně s úctou k druhému člověku. Bezprostřední a evidentní zkušenost sebeúcty se tedy projevuje zároveň na rovině mezilidských vztahů, které jsou opět v *bytošném smyslu* vztahy vzájemné úcty. Ricoeur tento fenomén, jenž vyjevuje původní charakter mezilidského vztahu, nazývá přátelstvím. Každá starost jako bytošná charakteristika lidské existence má tedy vždy již mezilidský a dialogický charakter, přičemž tato dialogičnost je podložena primární kontinuitou přátelství, tj. recipročním vztahem, kde jeden druhého miluje takového, jaký je. *Předpokladem* všech mezilidských vztahů je vůle k přátelství, vůle ke konsensu, sdílenému smyslu a vzájemnosti. Bezprostřední evidencí je tedy podle Ricoeura nejen fakt, že člověk si přeje raději být nežli nebýt, ale také skutečnost, že člověk touží mít přítele, tj. bližního, který potvrdí osobní „sebe“ daného člověka jakožto „sebe samého“. I když někdy člověk zaznamená ve vztahu k sobě samému či ve vztahu k bližnímu jistou trhlinu, kterou pociťuje na rovině emocí, komunikace či jednání, jedná se podle Ricoeura pořád o „*trhlinu, která tvoří podmínky kontinuity druhého řádu*“.²⁶⁰

Předpoklad původní shody ve všech vztazích, v nichž lidská bytost existuje, tudíž vede k tomu, že každý prožitek narušení takové spojitosti je pouze pobídkou k vytvoření kontinuity vyšší. Takto lze říci, že v Ricoeurově teorii neexistuje žádný „já sám“ bez druhého a žádný druhý bez nějakého „sebe“. Druhý člověk je však natolik blízký, že ho lze pochopit jako „jiné sebe“, jiný strukturně stejný sebevztah, neboť neexistuje „druhý“, který by nebyl zároveň sám sebou. A analogicky sebe sama člověk pozná-

²⁵⁹ Ricoeur, P., *Soi même comme un autre*, c. d., s. 210.

²⁶⁰ Tamt., s. 212.

vá jako druhého, a tudíž také jako „jiné sebe“ (může se na sebe dívat jako na takové sebe, které je jiným ‚sebe‘ oproti jinému sebe bližního člověka), neboť neexistuje žádné ‚já sám‘ bez „druhého“. V takto popsaném základním porozumění sobě samému a druhému člověku je zdůrazněna primárnost blízkosti, intimní příbuznosti dvou individuí a individua vůči sobě samému. Tento předpoklad jasně koresponduje s optimistickým předpokladem textové hermeneutiky, podle něhož je setkání s předmětem interpretace principiálně smysluplné. Interpretační práci je možno překonat potenciálně všechny konflikty a dospět k relativně stabilnímu smyslu. Obdobně i ve vzájemné komunikaci dvou lidí, kteří mají primárně vůli se domluvit, existuje principiální možnost ke konsensu dospět. Tím, že Ricoeur nebere v úvahu specifické momenty, které s sebou přinášejí fenomény takového typu jako například lhostejnost, nepřátelství, radikální jinakost Tváře, autismus či vydedění, může tento autor prohlásit, že lidská bytost je sama sebou jedině tehdy, je-li sama sebou s druhým.

Výklad tohoto bytostného lidského rysu, který spočívá v primárnosti přátelství a sebeúcty, je dovršen interpretací fenoménu slibu. Lidská bytost je charakteristická podle Ricoeura tím, že je schopná dávat sliby, a projevovat se tudíž jako někdo, kdo je vždy již zapojen do vzájemných vztahů s druhými lidmi. Člověk nemůže nikdy slíbit něco sám sobě, své slovo dává vždy a jedině druhému člověku, říká Ricoeur. Dodržení vlastního slova je přitom dokladem ipseity, kterou Ricoeur nazývá „silnou“ nebo „autentickou“:

„Autentickou ipseitu ... vytváří udržování sebe samého navzdory střídání nálad a dokonce i navzdory proměnám záměřů. Ať mě to stojí, co chce, udělám to!“²⁶¹

Autentické ipseity může tedy člověk dosáhnout jedině jako bytost, která existuje pro druhého. Druhý je pro „mě“ zárukou,

²⁶¹ Ricoeur, P., *Individu et identité personnelle*, c. d., s. 71.

že „sebe“ nikdy neztratím, a to tak, že v krajním případě, kdy by „mi“ hrozila disociace, zachrání „mě“ druhý člověk skrze etický požadavek na „mě“ jednání. Tento moment krajního nebezpečí ztráty sebe sama je strukturně opět analogický Heideggerově výkladu momentu úzkosti nebo volání svědomí. V Ricoeurově podání však na lidskou bytost nedoléhá její vlastní starost, neodkrývají se jí podmínky možnosti toho, „že“ je svým „moci být“, ale doléhá na ni apel druhého člověka. I v tomto případě je však krajní zkušenost interpretována jako moment vlastního sebepotvrzení. Každá hrozící diskontinuita vlastní zkušenosti, jednání a vyprávění o jednání se zde ukazuje jako moment překlenutelný kontinuitou druhého řádu, která se odehrává v rámci etického jednání a narativity. V tomto krajním bodu obratu zkušenosti je člověk vystaven otázce „Kdo jsi?“. Přitom se mu podle Ricoeura dostává „apofantického porozumění“, tedy opět porozumění díky určitému *zjevení* nezpochybnitelné evidence, která v tomto případě zní:

„Mohu vyzkoušet vše, ale ne vše je blahodárné (rozuměj: pro druhého a pro mě samého).“²⁶²

Toto apofantické porozumění vede k tomu, že člověk náhle „ví“, jak na otázku „Kdo jsi?“ odpovědět. Tato klíčová odpověď, jejíž znění Ricoeur přejímá z etické koncepce Emmanuela Lévinase, má tvar „*zde jsem*“²⁶³ (ve francouzském originále „*Ici, je me tiens*“, které je parafrází Lévinasova „*Me voici*“ tak, aby v odpovědi zazněl poukaz na *maintien* – sebedržení, ipseitu).

Tato odpověď je posledním garantem ipseity etického individua. Udržení sebe sama v jednání (ipseita), které je pro druhého a pro „mě samého“ blahodárné, uchrání podle Ricoeura lidskou bytost před bezcílným tápáním a vysvobozuje ji z nebezpečí vlastní sebeztráty. Tím se ovšem definitivně ukazuje, že narativita není pouhým prostředníkem mezi dvěma nestrannými

²⁶² Ricoeur, P., *Soi même comme un autre*, c. d., s. 198.

²⁶³ Tamt.

doménami převládající totožnosti a převládající ipseity, ale že etika je všudypřítomná a zároveň završující a bytostná dimenze lidské existence a identity. Díky etice je umožněna individualizace i identifikace, každý lidský život je veden stejným etickým záměrem, a v tomto smyslu je etika lidskou ontologií.

Nakonec je třeba dodat, že otázka prožití dobrého života se nevztahuje pouze na způsob, jakým se individuum vztahuje k sobě samému a k druhému člověku, ale týká se ještě navíc oblasti „*ideologizace individua*“.²⁶⁴

Oblast individualizace, identifikace a etické ipseity se tudíž rozšiřuje ještě o kosmopolitní oblast života institucí, jak říká Ricoeur.

*„Povinnosti a závazky se vyskytují vlastně vždy v jistém společenském prostředí; ... mezi individui nevznikne vzájemný závazek jinak než na bázi jisté kvazi-smlouvy.“*²⁶⁵

Požadavek na dodržení vlastního slova nevznáší na individuum pouze druhý člověk, kterému je slib určen. Tento požadavek vyplývá i z instituce, která je součástí společenské ideologie a kterou Ricoeur nazývá již známým termínem „*slib slibu*“. Slib slibu se netýká ani individuální existence, ani duálního vztahu, nýbrž má triadickou povahu, která je vyjádřena následujícími prvky:

*„... musím dodržet svůj slib; ty to po mně můžeš požadovat; je třeba dodržovat své sliby, a tím zvyšovat důvěru všech zúčastněných v proces spolupráce v rámci sdíleného společenství.“*²⁶⁶

Instituce udržují strukturu života dějinného společenství a všichni její členové se přitom shodují na tom, že každý za

²⁶⁴ Ricoeur, P., *Individu et identité personnelle*, c. d., s. 71.

²⁶⁵ Tamt., s. 72.

²⁶⁶ Tamt.

sebe „spravedlivě přispěje k tomu, aby [instituce] dobře fungovaly“.²⁶⁷

Etické individuální a duální záměry jsou tedy obohaceny o další zájem lidské bytosti, kterým je dle Ricoeura dobré fungování společenských institucí. Lidské činy jsou tudíž hodnoceny nejen z hlediska blahodárnosti pro bližního a pro individuum samotné, ale také z hlediska jejich souladu s normami obecně sdílených institucí spravedlnosti. Morální normy tak vycházejí z individuální zkušenosti člověka, ale zároveň představují jakýsi sedimentovaný rámec individuální zkušenosti „v její obecnosti“. Ipseita, tedy sebedržba individua ve vlastních rukou, je tak podmíněna nejen druhým člověkem, který na osobu spoléhá, ale také třetí osobou zastoupenou veřejnými institucemi spravedlnosti. Ve vyprávění o vlastním jednání, které má vyjadřovat narativní identitu jednotlivce, tak musí být v jednu koherentní jednotu spojeny motivy, nápady, varianty a možnosti jednotlivce, poté požadavky a očekávání jeho bližních a nakonec i normy, lidské vzory a kritéria chování společenství, v němž daná osoba žije. Neustálým obnovováním tohoto koherentního příběhu života člověk vyjadřuje podle Ricoeura přesvědčení svou vlastní identitu a kontinuitu své existence.

Shrnutí a kritika Ricoeurovy koncepce

V závěru předešlé kapitoly jsme konstatovali, že koncepce ipseity pobytu rozvržená v díle *Bytí a čas* se zakládá na problematickém způsobu rozlišení autentického a neautentického modu bytí pobytu. Heidegger považuje uvedené mody za vzájemně se vylučující a komplementární a nebere podle nás v potaz existenci způsobu bytí v modální indiferenci, přestože tuto možnost sám zmiňuje. Všimli jsme si nicméně, že tato modalita není

²⁶⁷ Ricoeur, P., *Individu et identité personnelle*, c. d.

prázdnou možností, nýbrž že se dostává ke slovu v kritických a zároveň význačných momentech pobytu, totiž v úzkosti, volání svědomí a v momentu uvědomování si své smrtelnosti. Způsob bytí u těchto momentů se však uplatňuje určitým způsobem i v široké škále dalších „věcí“, které mají charakter nedourčených, otevřených a naléhavých záležitostí. Formulovali jsme hypotézu, podle které by pečlivá analýza třetího modu bytí měla otevřít novou možnost porozumění pobytu a skutečnosti obecně. V této kapitole jsme proto obrátili svou pozornost ke koncepci Paula Ricoeura, jenž formuluje svůj hlavní úkol v úzké korespondenci s naším vlastním záměrem zkoumání. Ricoeur vykládá problém césury mezi neautenticitou a autenticitou jako problém vztahu mezi totožností a ipseitou lidského individua, přičemž od počátku svých úvah tvrdí, že tyto dva póly od sebe nelze oddělit a že je třeba naopak detailně popsat způsob jejich dialektického vztahu. Na rozdíl od Heideggera, který totožnost striktně přiřazuje nepobytovým jsovcům a ipseitu výhradně pobytu samému, ukazuje Ricoeur, že tyto charakteristiky se ve struktuře lidské existence prolínají.

Viděli jsme, že Ricoeur ve svém rozvrhu vychází primárně z chápání pobytu jakožto jednající bytosti. V druhém kroku pak předvádí, že jednání má takový charakter, že v něm nelze striktně odlišovat modus upadání ke každodenním věcem a autentickou odhodlanost. Na místo upadání a odhodlanosti zavádí Ricoeur jinou modální polaritu symbolizovanou fenomény charakteru a slibu, přičemž tvrdí, že mezi těmito dvěma momenty se nachází kontinuální přechod, v němž postupně jeden způsob bytí převažuje nad druhým. Aktér je tedy spíše neautentický, *převažuje-li* u něj způsob bytí, který je odvozen z jeho stabilních charakteristik, sedimentovaných návyků a sdílených norem. Naopak spíše autentickým je takový aktér, který se ve světě orientuje převážně na základě etických nároků, v rámci kterých vyvlastňuje sama sebe, avšak jen do té míry, aby byl schopen sebe sama držet v rukách jako toho, jenž splňuje etické nároky druhého člověka.

Problém této koncepce spočívá podle našeho názoru v tom,

jakým způsobem Ricoeur interpretuje pojem jednání, které má vyjadřovat bytostnou charakteristiku osoby. Domníváme se, že vůči této interpretaci je možno vznést čtyři rozdílné námitky, které se týkají následujících Ricoeurových tvrzení. Za prvé je zřejmé, že Ricoeur popisuje lidské jednání tak, že není ani autentické ani neautentické, ale jenom proto, aby ukázal, že jednání je autentické a neautentické zároveň. Za druhé, jednání je představeno jako nutně intencionální etická událost, která se vždy řídí hodnotícím odkazem ‚kvůli čemu‘. Za třetí, Ricoeur tvrdí, že vyprávění představuje význačnou formu jednání, která je schopna zachycovat věrně veškeré formy jednání, a tudíž je i konstitutivní pro bytí člověka jako takového. A konečně za čtvrté, původní různorodost lidského jednání a vypovídání člověka o „sobě“ je vposledku synteticky sjednocena jedinou řídicí ideou na rovině etické. Věnujme se nyní jednotlivým bodům podrobněji.

První bod se týká Ricoeurova výchozího tvrzení, že v jednání se svazují dva různé způsoby bytí do neoddělitelné jednoty, přičemž tyto mody je možno vyjádřit pomocí dvou rozdílných typů lidské identity. Aktér proto není podle Ricoeura čistě pobytem a nemůže být dokonce ani čistě sám sebou ve smyslu Heideggerova „*Selbst*“. Aktér je totiž pobytem *a zároveň* entitou mezi jinými entitami, přičemž jeho identita spočívá v propojení toho, co aktér udržuje jako své vlastní (*ipse*), s tím, co je na něm totožné (*même*). Ontologie ‚sebe‘ pak musí být vypovídána pomocí struktury „i ...i ...“, která vyjadřuje soulad dvou odlišitelných, ale neoddělitelných bytostných charakteristik. Heideggerovo napětí mezi pobytem a nepobytoými jsoucnými je u Ricoeura nahrazeno jakýmsi prostředkováním či střední cestou „mezi“ (*entre-deux*) pobytem a nepobytoým jsoucnem. Aktér je na jedné straně substanciální entitou a na druhé straně ‚bytím ve světě‘. Je numericky odlišitelný od jiných jsoucenců, lze ho popsat v rámci kosmologického času a určení místa a přiřadit mu zřetelnou totožnost, ale je zároveň singulární bytostí, která udržuje svou ipseitu v žitém čase a prostoru díky výkonu vlastní existence, která je bytostně etická. Tyto dva druhy

popisu lidské existence jsou přitom natolik propojeny, že aktér je vždy pouze více či méně totožný (*même*) a více či méně sám sobě vlastní (*ipse*); vždy u něj jeden typ času, prostoru, sebevztahu, a tudíž sebeporozumění *převažuje*. Jakožto prostředkující bytost, jakožto ono „*entre-deux*“ by měla být lidská bytost „místem“ spojení a prostředkování dvou typů myšlení a bytí, které by měly být v tomto prostředkování uchovány a zároveň spojeny třetím způsobem myšlení a bytí.

Tento projekt sloučení nepobytového jsoučna a pobytu, kosmologického a žitého času, kosmologického a žitého místa a dvou druhů identity však Ricoeur reálně neuskutečňuje, neboť takový záměr je ve skutečnosti neuskutečnitelný. Zdržuje se plně na straně fenomenologické koncepce a sloučení objektivního a fenomenologického popisu provádí pouze zdánlivě. Když Ricoeur mluví o totožnosti individua, jedná se vždy o kvazi-totožnost, která je založena na *zkušenosti*, v níž se něco *ukazuje jako* totožné. Když autor hovoří o objektivním čase a prostoru, jde vždy o kvazi-objektivní prostor a čas, které lidská bytost *jakožto* objektivní *prožívá*. Za všemi Ricoeurovými výroky o objektivitě stojí autorita žité zkušenosti. Navzdory svým tezím tedy Ricoeur rozvíjí pouze korigovanou koncepci pobytu a jeho ipseity, aniž by opustil v zásadě oblast fundamentální ontologie.

Reinterpretaci pojetí lidské existence provádí Ricoeur na základě kritiky Heideggerova odvozování ipseity z odhodlanosti, která je podmíněna věděním pobytu o vlastních bytostných charakteristikách (starost, smrtelnost, ontologická diference; volba volby, přijetí vlastní bytostné odemčenosti). Podle Ricoeura není osobní identita nutně vázána k ipseitě v Heideggerově slova smyslu. K odhalení nejvlastnějšího ‚moci být‘ není podle něj nutno zakusit limitní zkušenost úzkosti, vlastní smrtelnosti a apel svědomí. Autenticita, v níž pobyt podle Heideggera výslovně přebírá sebe sama a završuje tak konstituci ipseity, je totiž podle Ricoeura trvalou součástí každodennosti. Autenticita nikdy není oddělena od neautenticity; člověk je *vždy již* neautenticky autentický či autenticky neautentický. Toto vzájemné prolnutí obou modů se odehrává v lidském jednání.

Oblast mezi autenticitou a neautenticitou je tedy podle Ricoeura spojitá. Možnost myslet třetí modus existence, který by se mohl objevit jako vnitřní hranice mezi dvěma zmíněnými mody, tedy Ricoeur nerozvíjí. V jeho koncepci není možno tematizovat působení neurčité moci ‚to‘, o které jsme mluvili v průběhu druhé kapitoly. Stejně tak i prostor, v němž se objevuje nový druh věčnosti typu otevřených záležitostí, otázek a problémů, se Ricoeur snaží zahladit a zorganizovat ho do spojitě a hierarchické struktury. Jakákoli nesouvislost v lidském jednání musí být na základě této struktury překlenutelná souvislostí vyššího řádu.

Za druhé Ricoeur ve svých úvahách o povaze lidského jednání, a tudíž i bytí předpokládá, že každé jednání je nutně záměrné. Díky tomuto odkazu ‚kvůli čemu‘ je totiž možno veškeré lidské činy sloučit do koherentní a jednotné stromové struktury (hierarchie tří horizontálních vrstev vertikálně propojených úmysly vrcholícími v záměru žít dobrý život), kterou Ricoeur považuje za bytostnou strukturu člověka. Tato struktura jednání má ovšem specifickou základnu, která sestává z takzvaných „základních úkonů“, jež představují samovolné projevy vlastního těla a *nemají* žádný intencionální charakter. Teprve na této bázi lze potom postupně jednotlivé činnosti slučovat podle odkazů ‚kvůli čemu‘. Z toho plyne, že Ricoeur celé své schéma odvozuje z elementů, kterým by neměl být podle jeho rozvrhu vůbec přisouzen status jednání.

Rovina základních úkonů však není jediným souborem činů, které lze považovat za nezáměrné. Ricoeur nad rovinou těchto činů již strukturuje pouze aktivity typu různých praktických dovedností, her, řemesel či životních projektů, u kterých je intencionální povaha poměrně zřejmá. Pokud ovšem uvažujeme o takových událostech lidského jednání, jakými jsou například snění, prožívání úzkosti v Heideggerově slova smyslu, nemoc, šílenství, vyvstávání mimoděčných představ, trans, meditace, nelze již s jistotou tvrdit, že dané jednání je intencionální, a nelze ani zároveň popírat, že celá tato sféra je sférou nejednání, a nepodílí se tudíž na lidském bytí. Ricoeur tedy svým projek-

tem vytváří sice možnost myslet jednání v jeho neintencionalitě, svět v jeho nesubstanciální povaze a lidskou identitu v její nejednotě, ale této možnosti sám nevyužívá. Tuto možnost naopak výslovně označuje jako zdroj nebezpečí, který je nutno překlenout kontinuálním vyprávěním. Vůle k vyprávění tedy vposledku vede k tomu, že jednání je chápáno vždy jako volní a záměrné.

Druhým bodem, který k tématu intencionality patří, je fakt, že záměrnost jednání koresponduje s jeho etickou povahou. Etický charakter intencionálních aktů spočívá v tom, že jednat znamená pokaždé hodnotit a vybírat, a to podle poukazu, který se týká blahodárnosti daného činu. Celou oblast jednání tedy Ricoeur nekoncepčuje jenom jako strukturu intencionální, ale také jako strukturu etickou. Stromová struktura je ve svém nejvyšším bodě zafixována pevnou sjednocující vizí žít dobrý život s druhým a pro druhého ve spravedlivých institucích. Vedle vlastního těla je tedy další univerzální charakteristikou lidského jednání „slib slibu“, tj. předpoklad etické dimenze vlastního jednání a jeho spjatosti se společenským kontextem druhých lidí.

Třetí kritický bod Ricoeurovy koncepce nacházíme v autorově přesvědčení, že struktura jednání je principiálně uchopitelná diskursivně, neboť je svou výstavbou zcela analogická struktuře literárního textu. Každé jednání je tedy popsitelné pomocí vyprávění. Vyprávění svazuje označení osoby, její základní úkoly, praktické činy, životní plány a vizi dobrého života s druhým a pro druhého ve spravedlivých institucích v jeden koherentní příběh. Díky tomu, že vyprávění je jednou z forem jednání, funguje narativita jako způsob aplikace jednání na sebe samo. Vyprávění je tudíž schopno artikulovat veškeré jednání, tj. bytí člověka, a je tedy výrazem osobní identity *par excellence*. Tato takzvaná narativní identita artikuluje bezprostředním způsobem i vnitřní dualitu, která je přítomná v jednání, totiž dualitu „i neautentický, i autentický“. Narativní identita je tedy nástrojem dialektického vztahu mezi ipseitou etickou, v níž převažuje moment singulárního sebeudržování individuální existence,

a mezi objektivní totožností, v níž převažuje moment sedimentovaných forem jednání.

Ricoeurova koncepce tímto krokem potvrzuje již výše zmíněné vyřazení neintencionálních aktů z pojmu jednání, zároveň však činí ještě další krok směrem k naplnění vytouženého cíle, který byl v podstatě přítomen v této koncepci již jako východisko, a tím je dosažení myšlení kontinuity lidské existence. Ricoeur se totiž od počátku svých analýz neptá, je-li člověk sám sebou, je-li identický se sebou samým, ale jeho otázkou je, *jak* konkrétně je člověk sám sebou. Konstrucí narativní identity nachází na tuto otázku autor odpověď. V rámci narativní identity lze překlenout a integrovat všechny zážitky nesouladu, nesouvislosti, nesouhlasu či nesmyslu. Vytvoření této kontinuity přes všechny zlomové momenty existence je umožněno schopností komponovat za každých okolností jednoduší příběh vlastního života, přičemž tato schopnost je vždy „mocná“ všech ostatních momentů struktury lidské existence. Jako příklad můžeme uvést zkušenost tísnivé nehostinnosti (*es ist mir unheimlich*), která se může stát zkušeností lidské bytosti jedině tím způsobem, že o ní dotyčný bude schopen vyprávět příběh typu „budu vám vyprávět, jak *mi* onehdy bylo tísnivě nehostinně, jak *to* pak přešlo a znovu jsem nabyl svých sil“. V této koncepci je každé cizosti a nesouvislosti lidského života přidělena skutečnost jedině ve formě skutečnosti zápletky. To, že Ricoeur interpretuje cizost jako zápletku, je dáno bezesporu jeho záměrem konstruovat jednotný a jednoznačný pojem osobní identity, který vychází ze sjednocené struktury lidského života. Jakožto zápletky totiž každá neshoda či zlom hrají důležitou funkční úlohu pro odvíjení příběhu a jsou konstitutivní pro celost a jednotu jeho struktury. Podle našeho názoru je však důležité se ptát, zdali to, co se zjevuje ve zkušenosti zlomu či cizosti, je *opravdu výhradně* zápletkou. Jakou skutečnost má absurdita, zlom, nesouvislost? V čem tkví realita těchto momentů? Na tuto otázku zatím nemáme odpověď. Jisté je pouze to, že v Ricoeurově koncepci nemohou být tyto momenty reálné nijak jinak než jako zápletky. Jakmile by totiž tyto momenty nebyly

uchopeny *jakožto* komponenty koherentního aktérova příběhu – a jinou komponentou než zápletkou být nemohou – neměly by ani jakoukoli jinou možnost existovat a zároveň participovat na určení toho, kým aktér je.

Osobní identita je tudíž vytvořena na základě jediného typu zkušenostního odkazu „jakožto“, totiž odkazu „jakožto komponenta příběhu“. Ostatní aspekty zkušenosti se nemohou na konstrukci osobní identity jakkoli podílet. Proto lze říci, že Ricoeurova koncepce buduje osobní identitu jakožto příběh a svět jakožto *kontext* tohoto vyprávění.

Toto rozhodnutí implicitně vychází z předpokladu, že odkazová struktura „něco jakožto něco“ může být vposledku vždy ukončitelná, a to odkazem typu „něco jako komponenta příběhu“, „někdo jako příběh“. Jinými slovy, mezi diskursivním uchopením a jednáním neexistuje principiální diference. *Vyprávění je bezprostřední zkušeností jednání. Z toho také plyne, že rovina vyprávění je zrcadlícím polem roviny veškeré zkušenosti.* Nelze například tvrdit, že vyprávění funguje jako něco, čím se člověk od jednání vzdaluje a odštěpuje tak novou realitu od reality výchozí. Vyprávěním nelze vytvořit novou skutečnost, neboť neustálé generování skutečnosti v příbězích by evidentně rušilo nebo alespoň problematizovalo možnost sedimentovat zkušenost na rovině příběhu. Vyprávění je schopno uchopovat veškeré jednání, a tím jednání ukotvit. Příběh je nástrojem vlastnění a zachraňování jednání z „nemilosrdného zapomnění“. Takový způsob sebevztahu už nelze lidské bytosti nikdy definitivně vytrhnout z rukou. Každé vytržení a narušení příběhu je možno totiž opět zacelit nově konstruovaným příběhem.

Podle našeho názoru je však toto tvrzení účelové a nepotvrzené. Vypravování se totiž jeví jako význačná forma jednání, pomocí které jednání uchopuje sebe samo jenom za cenu velmi násilné strukturace lidského života podle vzoru literárního textu, a to navíc literárního textu velmi specifického typu. Při této strukturaci je nezbytné používat pojmy typu invariant či univerzálie, a opírat se o ideu pevné materiální báze, která vymezuje pole následné singulární interpretace. Při použití této výkla-

dové strategie však opět hrozí, že lidská bytost bude rozdvoje-
na na tělesnou neautentickou komponentu-bázi a autentickou
etikou komponentu-završení.

Vedle této problematické koncepce lidského života Ricoeur zároveň nadhodnocuje výrazně možnosti vyprávění samotného. Analogicky k úmyslu „žít dobrý život s druhým a pro druhého ve spravedlivých institucích“ existuje podle něj i finální cíl vyprávění, který má podobu „dospět k dobrému smyslu“, „sjednotit jednání a dát mu srozumitelnost“. Tato vize však jistě není jediným důvodem, proč člověk o svém jednání vypráví. Motivem vyprávění může být snaha ovlivnit jednání někoho druhého, zamaskovat vlastní činy, fabulovat, improvizovat a hrát si, bavit se, tvořit, zahnat nepříjemné emoce, zapudit naléhavé myšlenky, nebo naopak nějaké nové myšlenky konstruovat, zbavit se nudy či se snažit dostát nějakým nárokům. Vyprávění může být do stejné míry nástrojem sebezbavení, pokusem o rekonstrukci sebe sama, jakož i tvorbou nové reality. Někdy funguje jako utišující prostředek, který ujišťuje člověka o tom, že skutečně existuje a že je sám sebou (avšak jakým sám sebou?), někdy je prostředkem znásilňujícím nezrušitelně absurdní zkušenost. Vyprávění je do stejné míry nástrojem zapomínání jako médiem paměti. Jenom tím, že je „něco“ vytrženo z „nemilosrdného zapomnění“, je něco jiného uvrženo do mnohem hlubší roviny neaktuality. Jenom potlačením něčeho vyvstává tvar, který lze řečově uchopit. Pamatovat si něco a artikulovat to v podobě vyprávění znamená zapomínat a uvrhovat do zapomenutí to, co se do aktuální konstrukce nehodí. Všechny tyto účely a vlastnosti vyprávění jistě není možno podřadit pod ideu „dobrého smyslu a srozumitelnosti jednání“.

Kdybychom upustili od myšlenky, že vyprávění představuje význačný způsob jednání, který zrcadlí veškerou oblast jednání adekvátním způsobem a umožňuje funkční dialektiku mezi totožností a ipseitou, ukázala by se tato lidská schopnost pouze jako jedna možná figura mezi mnohými. Tak jako lze vyprávět o žitém těle, myslet objektivní tělo, lze například také ztělesnit vyprávění, být tělesně pohnut příběhem, ztvárňovat myš-

lení, myslet příběh, zmotnit vlastní tělo atd. Každý způsob této aplikace jedné schopnosti na druhou přitom neznamena uchopovat, či dokonce v úplnosti zobrazovat, ale *vytvořit něco jiného*. *Jednání není bytostně vypravovatelným jednáním*; přesto je možno vytvářet vyprávěné jednání. Avšak vyprávěné jednání je jinou formou lidské existence než je jednání a dokonce i než je vyprávění; vyprávěné jednání není vyprávění o takovém jednání, které před vyprávěním bylo potenciálně uchopitelné vyprávěním. V následujících kapitolách bychom chtěli využít právě zmíněných závěrů analýzy Ricoeurova díla a naznačit na jejich základě, v jakém smyslu je možné tvrdit, že lze vyprávět o tom, co není vypravovatelné, že lze ztělesnit neztělesnitelé či myslet nemyslitelné. Chtěli bychom zároveň předvést, že se těmito aktivitami lidská bytost nevrací skrze sebeuchopení k sobě samé a neudržuje tak jednu z forem permanentní identity. Těmito ději vznikají nové způsoby bytí, nové figury, které znovu a znovu rozvětvují to, co označujeme optimisticky jediným pojmem „člověk“, případně „já sám“. Pomocí vyprávění v Ricoeurově slova smyslu tedy vzniká pouze jedna z figur odkazové struktury „jakožto“; touto figurou je *někdo jakožto příběh*.

Čtvrtý a poslední bod naší kritiky se týká Ricoeurovy tendence předvést etiku jako oblast dovršení a potvrzení „lidství“. Autor chce prokázat, že etika přiděluje jednání autenticky lidský charakter a že etické identitě je třeba rozumět jako autentické ipseitě, ipseitě v pravém slova smyslu. K tomuto tvrzení dospívá Ricoeur z původního východiska, podle kterého může být jednání tematizováno ze třech různých perspektiv. Jednání může člověk popisovat (*décrire*), dále o něm může vyprávět (*raconter*) a nakonec ho může předepsat (*prescrire*). Na počátku Ricoeur tvrdí, že každý z těchto ohledů sebou nese jiný způsob tematizování lidského ‚sebe‘, osobní identity a také jiné pojetí druhého člověka. V rámci popisu se analýza týká lidského jsoucna jakožto reprezentanta lidského druhu, který se numericky liší od jiných lidských jsoucenců a jehož identita má povahu totožnosti. Předpis vypovídá o lidské bytosti jakožto akté-

rovi sledujícím to, co je blahodárné pro jeho osobní život, který je primárně životem s druhým a pro druhého uskutečňovaným v rámci institucí spravedlnosti a společenských morálních norem. Osobní identita má v tomto případě podobu čistě etické ipseity držení slibu. A konečně vyprávění vypovídá o lidské bytosti jakožto o účastníkovi mezilidské komunikace a o vyprávěči příběhu vlastního života.

Ačkoliv tyto tři ohledy mají být původně třemi nezávislými aspekty lidského jednání a identity, spojenými dohromady na základě jednoty analogie, stává se narativita nejen prostředníkem dvou zbývajících ohledů, ale spíše výrazem jednoty, v rámci které se ohled popisu ukazuje jako podmnožina etického vypovídání o jednání. Vyprávění dosvědčuje, že lidská bytost, kterou lze uchopit pomocí popisu je *toutéž bytostí* jako ta, která řídí svůj život podle teleologického záměru žít dobrý život. Myšlení, které tyto aspekty uchopuje všechny najednou, je také jedno jediné myšlení. Nejedná se o myšlení, které poznává, ale které je prvotně etikou. Proto také sebevztah lidské bytosti prochází bytostně vztahem k druhému člověku a teprve v tomto vztahu se zakládá. Člověk je sám sebou vždy jen skrze vztah k druhému, člověka definuje jednání ve smyslu interakce. Proto se také lidská bytost navrácí k sobě samé vždy jako druhý, podstupuje proces refigurace a to v mnoha možných formách. Předpokladem této binární vazby a refigurace lidského ‚sebe‘ je však to, že každý bližní je vždy již *mým* bližním, jeho cizost je cizostí *mi vlastní*, interakce, ve které je člověk zapojen, se stává jeho vlastním jednáním. Mezi individuem a druhým člověkem existuje primární vztah, identita, která umožňuje jejich sekundární diferenci a zároveň setkání.

Ricoeur tedy v průběhu svého projektu rezignuje na původní záměr vytvořit prostředkující filosofii, která by umožnila nahlížet různorodé neslučitelné ohledy lidského bytí sebou. Místo toho rozvíjí hermeneutické myšlení, které se má stát nástrojem dovršení a zakomponování všech zmiňovaných teorií pod jednu syntetizující koncepci, kterou je etika. Paralelně s tím plní narativní identita nikoli funkci prostředníka různých

ohledů, ale sjednocující funkci poukazující k etické završující „ipseitě v silném slova smyslu“. Klíčovým momentem tohoto obratu je Ricoeurovo rozhodnutí deklarovat jistou teleologickou ideu hermeneutiky lidského ‚sebe‘ a představit v rámci tohoto myšlení

„postupně stádia, ve kterých pojem [individua] přechází od jednoho pólu (dále nedělitelný představitel lidského druhu, takový, se kterým se setkáme ve všech společnostech) k druhém (samostatná, nezávislá, a nikoli společenská bytost, se kterou se setkáme v naší moderní ideologii člověka a společnosti) ... Definice tohoto pojmu prochází od logiky k ideologii napříč stádii, v nichž se individuum postupně odkrývá a stává se ... více a více lidským.“²⁶⁸

Jakmile tedy Ricoeur explicitně hovoří o stádiích proměny, stupních vývoje a o bytosti, která se v těchto stádiích ukazuje být *více a více* lidskou, nelze již pochybovat o tom, že jeho snahou je vytvořit ucelenou a globální koncepci individua, jež se završuje v etické rovině.

Ricoeurovo myšlení se tudíž opět zakládá na předpokladu, že lidskou bytost charakterizuje výlučná schopnost sebevztahu, která ho odlišuje od nelidských jsoucen a zakládá specificky lidskou situaci. Tuto schopnost si navíc člověk uvědomuje díky jakési bezprostřední zkušenosti, která mu sděluje, že je sám sebou. Fakt, že tato zkušenost je bezprostřední, není problematizován tím, že jde zároveň v případě Ricoeurovy koncepce o zkušenost difference. Jedná se totiž o setkání s jiným, s druhým člověkem, který umožňuje individuu vztahovat se k sobě jakožto k vlastnímu jinému. Druhý člověk je však primárně s aktérem spřízněn, je takovým pólem dialektické cirkularity, který je se svým protějškem vždy již spojen svazkem potenci-

²⁶⁸ Ricoeur, P., *Individu et identité personnelle*, c. d., s. 54. V závorkách Ricoeur cituje „le petit lexique“, který Luis Dumont umístil do dodatku svých *Essais sur l'individualisme*. Dumontovy citace se nacházejí na téže straně jako Ricoeurova teze.

álního přátelství a vůlí ke sdílenému konsensu. Ricoeurovým filosofickým východiskem je tudíž víra v překlenutelnost všech prožitků divergence, diskontinuity, zlomu a bezmoci, které se odehrávají ve světě lidské existence, na základě původní jednoty; je to víra ve vůli držet se v rukou a držet se v rukou vzájemně s druhými; je to zároveň vůle k této víře. V tomto smyslu nenabízí Ricoeurova filosofie uspokojujivé řešení problému třetího modu existence, ani popis fenoménu bezmoci a bytí u otevřených záležitostí, přestože se její výchozí projekt jevil pro tento účel jako velmi slibný.

V další části našeho projektu se proto chceme soustředit na možnost rozvinutí myšlení, které je schopno pracovat s právě zmíněnými momenty, které Ricoeur ve své revizi Heideggera nerozvinul. Opustíme tedy již konkrétní analýzy filosofie identity a budeme hledat způsoby, kterými lze myslet třetí modus existence, bezmocné ‚moci být‘ a věci, které se vyznačují neobjektivizovatelností a otevřeností. Pro tento účel bude potřeba studovat podrobně strukturu zkušenosti a verifikovat především základní představu doposud studovaných fenomenologických koncepcí. Tyto koncepce mimo jiné považují zkušenostní pole za souvislou a vnitřně stejnorodou oblast, která poskytuje určitou *bezprostřední evidenci* o povaze lidského bytí jakožto specifického sebevztahu myšlení. Naším cílem bude naopak analýza takových zkušeností, které otřásají základní jistotou možného návratu lidské existence k sobě samé. Z rozboru tohoto druhu zkušenosti se pokusíme posléze vyvodit filosofické důsledky.

Část II

Mimo princip identity

Bezmoc sebevztahu a moc světa: exemplifikace

První část našeho zkoumání, kterou jsme uzavřeli studií fenomenologické hermeneutiky Paula Ricoeura, se týkala srovnání tří filosofických koncepcí vycházejících z různé interpretace principu identity. V druhé části, kterou otevíráme touto kapitolou, chceme do určité míry změnit metodu naší práce a hlavní nasměrování našeho tázání. Máme totiž dojem, že z právě provedených studií vyplývají určité zobecňující závěry, které se týkají vlivu principu identity na filosofie, které jsou z něho založeny a že je třeba se tomuto tématu podrobně věnovat.

Z tohoto důvodu chceme naše další zkoumání začít nejprve analýzou, která půjde napříč všemi dosud zmíněnými filosofie-mi. Jejím výsledkem by mělo být odhalení společných rysů těchto koncepcí, jakož i problémů a omezení, se kterými se potýkají. Zvláštní pozornost chceme přitom věnovat otázce konstrukce pojmu osobní identity, která nás v celé knize zajímá nejvíce, neboť se v ní výrazným způsobem projevuje vliv principu identity na filosofické myšlení.

Tato analýza nás posléze přivede k dalšímu úkolu, jímž bude konfrontace daných koncepcí s fenoménem takzvané „chronické krize osobní identity“, jenž je tematizován v současných studiích psychosociálních věd a v moderní literatuře dvacátého století. Tento fenomén volíme proto, že s ním souvisejí takové aspekty lidské zkušenosti, jejichž deskripce může představovat pro filosofie identity problematický, ne-li nerealizovatelný úkol. Pokud se tedy v této konfrontaci prokáže, že daný fenomén

a moment bezmoci být, který z něj vyplývá, jsou pro dění lidské existence a světa konstitutivní a že filosofie identity nemají vhodný aparát pro jejich uchopování, bude to znamenat, že je v zásadě problematizovatelný i sám princip identity, z něhož všechny zmíněné filosofie vycházejí.

Pokus o rozvinutí myšlení mimo princip identity, které dostojí fenoménu chronické krize identity a momentu bezmoci být, bude posledním úkolem této práce.

Pojmové konfigurace filosofí identity

Domníváme se, že společné rysy filosofí identity se ukazují nejzjevněji na struktuře *pojmových konfigurací*, které jsou pro tyto filosofie charakteristické. V těchto konfiguracích se k sobě specifickým způsobem vztahují pojmy myšlení, bytí, času, lidského a nelidského jsoucna. Daná pojmová uspořádání vyplývají vždy z konkrétních východisek příslušné filosofie. Vzhledem k tomu, že všechny filosofie identity jsou založeny na společném principu, dá se očekávat, že jejich pojmové konfigurace budou vykazovat rovněž společné strukturní rysy.

Z komparace tří námi studovaných koncepcí vyplývá, že způsobů, jak vytvořit pojmovou konfiguraci, která je v souladu s principem identity, je vícero. Na základě tohoto principu, podle kterého pro každé A, které myslíme, platí „A = A“ či „A je A“, jsou tedy dána určitá pevná pravidla pro budování vztahů mezi základními pojmy, i když jejich obsahový význam jednoznačně určen není. Shrňme proto, co lze o pojmových konfiguracích filosofí identity říci obecně a jakého konkrétního významu přitom nabývají jednotlivé pojmy dané struktury.

Prvním charakteristickým rysem každé pojmové konfigurace vyplývající z principu identity je podle našeho názoru fakt, že se v ní úzce pojí otázka po myšlení s otázkou po bytí. Princip totiž umožňuje zabývat se filosoficky pouze tím, co *jest* jakožto *myslitelné* (pro každé A, které myslíme...). Každ-

dé jsoucno je nutně myslitelným jsoucnem a otázka po tom, co je jsoucí, tedy konvenuje s otázkou, jak je takové jsoucí myšleno. Forma myšlení a forma bytí, které se nacházejí v tomto vzájemném vztahu, se nicméně v jednotlivých konfiguracích liší a otázka jejich přesného vymezení je zásadní otázkou všech filosofí identity. V případě karteziánské *mathesis universalis* (a z ní v zásadě odvozené Ferretovy metafyziky a Changeuxeho neurovědy) znamená „myslet bytí“ rozumem uchopit pravdu o substanci, tj. kontemplantovat ve vědomí substance věcí v jejich evidenci, plnosti a aktualitě. Jiná jsoucna než ta, která jsou racionálním vědomím uchopitelná v evidenci, plnosti a přítomnosti, nemohou v metafyzickém poli Descartovy filosofie figurovat jako plně pravdivá. V případě Heideggerovy fenomenologie znamená „myslet bytí“ uvolnit skrze autentické rozumění cestu ke zjevení podmínek možnosti jsoucího. Bytí se rozumějícímu myšlení dává tak, že rozumění primárně nenahlíží, nýbrž nechává si zjevovat své vlastní podmínky možnosti. Jiná oblast jsoucího než oblast odkrytá hermeneutickým rozuměním není v rámci fundamentální ontologie tematizovatelná. Paul Ricoeur dospívá ve své antropologické hermeneutice k závěru, že „myslet lidské bytí“ znamená vyprávět koherentní příběh o jednání eticky smýšlejícího aktéra. Lidské bytí je zde tedy předvedeno jako jednání, jehož jediným adekvátním prostředkem uchopení je myšlení ve formě vyprávění. Takové události, které nelze vyprávěním zakomponovat do příběhu lidského života, se nemohou podílet ani na tom, čím člověk je.

Druhým rysem pojmové konfigurace filosofí identity je bezesporu fakt, že myšlení se týká pouze takových jsoucenc, která jsou jakožto myšlená vždy identifikovatelná jako ona sama ($A = A$ či A je A). Každé jsoucno myšlené myšlením identity je vždy sebou samým, a to mimo jiné i v tom smyslu, že není něčím jiným. Princip identity tedy implikuje zároveň princip oddělení, z něhož vyplývá možnost odlišit *myšlením* jedno jsoucno od druhého. V Descartově filosofii jsou *res extensa* i *res cogitans* rozpoznatelné jako *ens*, jako jednotlivé entity, které jsou vždy odlišitelné od jiných entit. Entity lze přitom rozpoznat

na základě jim příslušející substance. V Heideggerově filosofii lze rozumět jsoucnu jako jednotě na základě rozumění jeho bytí, které danému jsoucnu uděluje celkovost. Přestože je pobyt představen jako odemčenost, tj. jsoucno ek-sistující mimo sebe v rozvrhu svých možností, vykazuje jeho struktura starosti celost, jednotu a singularitu. V Ricoeurově filosofii je lidská bytost předvedena jako celek svého jednání a připodobněna v tomto smyslu k celku a jednotě koherentního textu. V tomto smyslu se také jeden celek lidského života odlišuje od jiných celků životů druhých lidí.

Dalším zásadním rysem, který charakterizuje každou filosofii identity, je exkluzivní status lidské bytosti oproti ostatním myslitelným jsoucňům. Pokud totiž tvrzení principu identity aplikujeme na nás, kdo myslíme tento princip (a kdo v něj věříme), potom platí: myslíme-li nás samé, pak jsme sami sebou. Protože my, kteří myslíme, označujeme sebe samé v zásadě za lidské bytosti, lze tento závěr pochopit rovněž v obecné formě: jakmile lidská bytost myslí sebe samu, pak je sama sebou. Proto je nutné se ptát pouze na to, jaké myšlení a jaké bytí charakterizuje lidskou bytost. Zřejmé však je, že člověk je vždy nějak sám sebou a to tím způsobem, že se jako sebe samého myslí. Toto tvrzení pro žádná jiná jsoucna neplatí. Zřejmým důsledkem lidské výlučnosti v každém myšlení založeném na principu identity je tedy implicitní a zásadní distinkce mezi lidským a nelidským jsoucnem.

V našich analýzách jsme zavedení tohoto exkluzivního statusu člověka mohli sledovat ve třech různých variantách. V Descartově filosofii se lidská bytost ve své podstatě ukazuje jako myslící subjekt, *res cogitans*, který je schopen myslet své bytí jako myšlení a zároveň myslet bytostné charakteristiky ostatních jsoucen. Nelidská jsoucna jsou přitom určena jako *res extensa*, nemyslící rozlehlé věci, a tímto se bytostně liší od *res cogitans*. Fundamentální ontologie představuje lidskou bytost jako pobyt, který je na rozdíl od ostatních nepobytových jsoucen „místem“ zjevování bytí. Pobyt je význačným jsoucňem disponujícím „vždy již“ určitým rozuměním bytí včetně svého vlast-

ního bytí, a to na základě toho, že mu o toto bytí vždy již jde. Heidegger ukazuje, že pobyt, který udržuje sebe sama skrze vlastní sebeporozumění, rozumí zároveň světu své každodennosti jako sféře svých vlastních možností. Tím, že pobyt existuje, určuje skutečnost nepobytových jsovcen ve formě momentu svého vlastního ‚moci být‘, jehož jedním z aspektů je také idea substance. V Ricoeurově hermeneutické fenomenologii je člověk pochopen jako etický aktér, který tím, že vypráví příběh o sobě samém, také je sám sebou. Tuto schopnost má opět pouze lidská bytost, k jejímž dalším výhradně lidským invariantním charakteristikám patří vlastní žitá tělesnost a sebeúcta. Nelidským jsovcům je přidělena skutečnost ve smyslu kontextu aktérova života. Tato jsovcna jsou od člověka principiálně odlišena tím, že nejsou schopna eticky jednat ani vyprávět o tomto jednání.

Pro ontologické určení lidské bytosti tudíž ve všech těchto systémech platí: v myšlení (racionálním rozpoznávání, rozumění, vyprávění) sebe samého jakožto myslící bytosti spočívá *bytost* člověka (subjektu, pobytu, aktéra). Člověk je oproti jiným jsovcům takovou bytostí, která myslí a je myšlena, jedním slovem, která *se myslí*. Z těchto obecných pozorování lze vyvodit, že filosofie identity určují bytostnou povahu člověka jako *sebevztah* myšlení. Na ideji sebevztahu ve formě sebe-vědomí, sebeporozumění a vyprávění o sobě jsou všechny tyto koncepce dokonce založeny.

Mohli bychom tedy jinými slovy říci, že lidská bytost jakožto sebevztah myšlení má ve všech filosofiích identity status „místa“, v němž se myšlení zavínuje samo do sebe a potvrzuje sebe samo. V tomto „místě“ totiž myšlení myslí bytí lidské bytosti, jejíž podstata se ukazuje jako myšlení sebe sama. Lidská bytost se tak ukazuje jako nezbytný zakládající středobod myšlení a bytí, jenž má podobu dostředivého Archimédova bodu, nebo stále se zacelující diference. Představuje tak statické či dynamické centrum, v němž se myšlení uplatňuje samo na sebe a zakládá se ze sebe samého.

Dalším důležitým rysem pojmových konfigurací vycházejících z principu identity je specifická funkce času, který se uka-

zuje jako smysl difference mezi myšlením a bytím. V Descartově filosofii vyjadřuje čas překrytí myšlení a bytí, a má tudíž formu nekonečně husté, ale vždy diskrétní následnosti bezrozměrných časových okamžiků, v nichž se bytí bezprostředně dává jako myšlené. Heidegger rozvrhuje čas jako smysl bytí, které se zjevuje myšlení ve formě ontologické difference. Proto má čas ve fundamentální ontologii povahu dynamické jednoty jednotlivých časových ekstasí, která se na ontologické rovině ukazuje jako okamžik a na ontické rovině jako prožívaná průběhová časovost pobytu. Rozumět bytí lze pouze v časovosti, která se časí ze sebe. V hermeneutické teorii Paula Ricoeura je čas předveden jako čas narace, jenž má konstituovat jistou formu dialektické syntézy výše zmíněných pojetí času (které Ricoeur nazývá kosmologickým časem a žitým časem). Myslet bytí ve smyslu vyprávět o vlastním jednání lze tedy jedině v narativním čase.

Dalším, a pro náš účel velmi důležitým rysem filosofí identity, je jejich zakotvení v momentu, který bychom mohli označit jako určitou *zakládající zkušenost*. Ve svém pátrání po vztahu bytí a myšlení dospívají totiž všechny tyto koncepce k bodu, který představuje zároveň hranici myšlení, a zároveň potvrzení tohoto myšlení skrze událost zjevení jisté *bezprostřední* či *primární evidence*. V Descartově filosofii je touto evidencí nahlédnutí „že myslím“ myslícího subjektu, v Heideggerově ontologii je evidentní „že pobytu jde o bytí“, přičemž o této evidenci autentická odhodlanost „ví“, v Ricoeurově hermeneutice se aktérovi dostává „apofantického porozumění“, že jeho bytostnou možností je odpovědět na etický apel bližního větou „tady jsem“ (*ici, je me tiens*). V tomto momentu tedy myšlení (racionální nahlížení, rozumění, narativizovatelné rozumění) *bezprostředně myslí* bytí (substanci, odkrytost ontologické difference, jednání) a tento moment má tudíž klíčovou funkci *průsečtku* roviny myšlení a bytí. Právě v tomto momentu se také zřetelně ukazuje bytostný rys člověka, který spočívá v sebevztahu myšlení.

K pojetí lidské bytosti jakožto sebevztahu ve smyslu schopnosti myslet (se) a být místem myšlení bytí patří ještě další

důležitý moment. Všechny studované filosofie totiž považují sebevztah, jinými slovy schopnost myslet (nahlížet, rozumět, vyprávět) se, která formuje ontologii lidské bytosti (subjektu, existence, aktéra), nejen za schopnost exkluzivní pro lidskou bytost a odlišující ji od nelidských jsoucen, ale také za schopnost určitým způsobem *absolutní a nevyčerpateľnou* v průběhu existence lidské bytosti. Protože se myšlení, jak jsme již řekli, zavínuje skrze bytí lidské bytosti v jistém smyslu samo do sebe tím, že se na sebe sama uplatňuje a ze sebe sama zakládá, konstituje tím jistou formu soběstačnosti. Ve třech studovaných filosofích jsme tuto formu soběstačnosti myšlení a jeho vazbu k bytí mohli konkrétně sledovat: Descartes dospívá k poznání, že pochybování i nepochybování je nepochybné, a tudíž myslící subjekt *vždy již* nahlíží, tedy myslí. Subjekt tedy jest jakožto vždy již myslící. V Heideggerově filosofii jsou rozumění i nerozumění pouze různé mody výkladu možností, které jsou komplementární a exkluzivní, a proto *Dasein vždy již* nějak rozumí, a jest jakožto rozumějící. U Ricoeura jsou narativita i neschopnost vyprávět vždy ještě modalitou vyprávění, a proto etický aktér vždy již může vyprávět svůj příběh, neboť každá diskontinuita zkušenosti se posléze ukazuje jako pouhá zápleтка rozsáhlejšího koherentního celku příběhu.

Ve všech třech případech můžeme tedy celkově konstatovat: lidská bytost (subjekt, pobyt, etický aktér) myslí (nahlíží, rozumí, vypráví) *právě tehdy*, když je (zůstává myslící věcí, ek-sistuje jako ‚bytí ve světě‘ v jednotě časových ekstasí, jedná s druhým a pro druhého ve spravedlivých institucích) a v tom případě také *je sám sebou* (v různém významu tohoto slova). Lidská bytost, definovaná na základě principu identity, nemůže v průběhu své existence nemyslet; myslí pouze více nebo méně adekvátně ve vztahu k pravdě (svého) bytí. V případě, že člověk nemyslí, v žádném smyslu není a nemůže být tudíž ani sám sebou.

Tím se dostáváme k poslednímu bodu, který charakterizuje námi studované koncepce, a tím je způsob konstrukce pojmu osobní identity. Pojem osobní identity je v těchto koncepcích

konstruován na základě jejich pojmové konfigurace. Způsob jeho určení tedy vždy vychází z binární logiky myšlení a bytí (lidská bytost myslí právě tehdy, když je, a pak je i sama sebou), v níž pojem času vyjadřuje smysl difference mezi specifickou podobou myšlení a konkrétní interpretací pojmu bytí. V samotném pojmu osobní identity je pak zachycen rozdíl mezi myšlením a bytím na rovině lidského jsoucna; je tedy pevně vázán k ontologickému určení lidského jsoucna, rozvíjí se podél času a jako takový je garantován exkluzivní schopností myslet bytí, která slouží jako nevyčerpatelný zdroj lidského sebevztahu. Pojem identity, jenž vyjadřuje jinak řečeno právě *mysl sebevztahu* lidské bytosti, je tedy vždy stabilně zakotven, a to buď jako konstatovaná statická *numerická totožnost* v metafyzickém poli racionálního myšlení, či jako *existenciální dynamická ipseita* dění difference uchopovaného rozuměním v poli ‚moci být‘, nebo jako *narativní identita* definovaná syntézou výše zmíněných určení a rozevírající se mezi takzvanou etikou ipseitou v silném slova smyslu a tělesností aktéra. Zdálo by se tedy, že pojem identity nemůže být v těchto filosofích otřesen. V průběhu našeho zkoumání jsme však odhalili tři hlavní body, které zdánlivě jasně určenou povahu pojmu identity problematizují.

Problémy a meze filosofí identity

První problematický bod filosofí identity se týká ideje výlučnosti lidského sebevztahu, jež by měl garantovat, udržovat nebo syntetizovat osobní identitu. Během našeho zkoumání jsme totiž dospěli pravidelně k závěru, že konkrétní určení této lidské schopnosti vztahovat se k sobě samému skrze myšlení, ústí nakonec vždy v nějaké formě dvojznačnosti, v rozporu nebo v neřešitelném momentu.

V karteziánské koncepci, která tematizuje lidskou bytost jakožto (sebe)myslící subjekt, jsme narazili na vnitřní rozpor v definici identity tohoto jsoucna. Na jedné straně je zde nepo-

chybnitelný fakt, že myslící subjekt je jednoduchou primární substancí, která disponuje sebetotožností; na straně druhé je neméně evidentní, že člověk je složen z ducha a těla a že kladení jednoduché sebeidentity v racionálním myšlení není uchopením „skutečného člověka“. Nepřeklenutelnost tohoto paradoxu je patrná na neustálé, avšak dosud marné, snaze definovat v rámci této filosofie přijatelným způsobem takzvanou „třetí substancí“, která by v sobě slučovala *res cogitans* s *res extensa* jako dva aspekty téže lidské bytosti (jak dokládají studie Ferrerovy a Changeuxeho). Řešení odhalující funkcionální vazbu mezi duší a tělem, které rozvíjí Descartes ve spise *Vášně duše*, je založeno na zavedení ideje skutečnosti sil (*dynameis*) a jako takové nemůže být použito v rámci metafyzického schématu.

V průběhu analýzy fundamentální ontologie jsme dospěli k tomu, že idea porozumění, díky kterému pobyt udržuje svou ipseitu nejvlastnějšího ‚moci být‘, vede ke dvěma nevyjasněným otázkám. Za prvé, aby pobyt mohl být sebou samým, musí být svět rozvržen tak, že je v něm přítomno neudržitelné rozlišení na možnosti pobytu a ideu výskytových jsoucen. Vedle toho je však v rozvrhu fundamentální ontologie zároveň zmíněn ještě takový aspekt světa, který sestává ze záležitostí, které do původního rozlišení skutečnosti světa nejsou začlenitelné. Viděli jsme, že tato „věcnost“ by mohla potenciálně ohrožovat rozvrh „svojskosti“ pobytu, který si vždy již rozumí, a proto s ní Heidegger dál nepracuje. Za druhé, aby bylo možno ipseitu definovat v rámci časového dynamismu, je třeba pobyt tematizovat ve dvou komplementárních a vzájemně se vylučujících modech autenticity a neautenticity. Heidegger však vedle toho zmiňuje třetí modalitu modální indiference, v níž se pobyt ocitá podle naší interpretace bezmocný a neschopný sebevztahu. Z tohoto důvodu se ve třetím modu existence ztrácí záruka toho, že pobyt jakožto (sebe)rozumějící existence „vždy již“ udržuje svým existováním vlastní dynamickou ipseitu. Tuto modalitu však Heidegger podrobně nerozvíjí. Koncepce fundamentální ontologie tedy znemožňuje myslet bezmocné ‚moci být‘, modální indiferenci, jakož i svět ve smyslu naléhavých nedourčených záležitostí.

V Ricoeurově hermeneutické fenomenologii jsme viděli, že autorův úmysl vytvořit prostředkující koncepci různorodých ohledů lidské bytosti dospěl ve skutečnosti k reinterpretaci Heideggerovy fundamentální ontologie. Ricoeur původně zamýšlel vytvořit syntetickou koncepci založenou na ideji „i analytický ohled, i fenomenologický ohled“. Tato idea se však v průběhu výkladu přetavuje na ideu syntetizující etické koncepce, která vychází z předpokladu invariantu vlastního těla a pozemskosti, lidské vůle ke konsensu a univerzální řídicí ideje blahodárnosti. Narativní identita přitom zachycuje povahu ‚sebe‘ etického aktéra jenom za cenu redukce momentů nepřeklenutelného nesouladu jeho existence, nediskursivní zkušenosti či neintencionálního jednání.

Vedle těchto vnitřních paradoxů, které se bezprostředně týkají způsobu, jakým je v daných koncepcích myšlena lidská bytost a její identita, je v rámci zmíněných koncepcí přítomen další problematický bod, kterým je způsob uchopování jiných než lidských jsoucn. Důvodem je jasná a definovatelná distinkce mezi lidským jsoucnem a „ostatními“, tj. nelidskými jsoucn. Povaha ostatních než lidských myslitelných jsoucn je taková, že to v silném slova smyslu *nejsou* lidská jsoucná. Skutečnost nelidských jsoucn je vždy (epistemologicky) *odvozena* od skutečnosti lidské bytosti: nelidská jsoucná jsou jsoucná myslitelná a myšlená lidskou bytostí, nejsou však na rozdíl od člověka myslící, natož myslící sebe samé. Jinými slovy, nelidská jsoucná definuje bytostně skutečnost, že nedisponují onou exkluzivní a soběstačnou vlastností sebevztahu myšlení. Bytí těchto jsoucn je bytím nahlíženým racionálním myšlením myslícího subjektu, rozuměné rozuměním pobytu či zakomponované do příběhu vypravěče o jeho jednání a životě. Tato tvrzení jsme však opakovaně problematizovali a snažili se předvést, že skutečnost nelze takto razantním způsobem rozdělit na dvě ontologicky odlišné oblasti (lidská a nelidská jsoucná). Skutečnost se totiž v mezních zkušenostech jeví jako ne nutně odvoditelná z bytí (myšlení) lidské bytosti, ne nutně myslitelná, a přesto jako mocná a reálná.

Dalším problematickým bodem zmiňovaných koncepcí je idea *nevyčerpatelnosti* sebevztahu lidské bytosti. Všechny koncepce totiž dospívají ve svých argumentech k určitému kritickému momentu, kdy se exkluzivní schopnost sebevztahu ocitá zcela izolovaná od jiných schopností: subjekt je čistou aktualitou kontemplace sebe sama (ostatní názory či způsoby myšlení jsou zpochybněny), bytí-tu se ocitá v úzkostné naladěnosti, v níž ztrácí bezprostřední zainteresovanost na světě a možnostech, které svět poskytuje, etický aktér je zbaven orientace ve svém jednání, neví „kým je“, ani „co dělat tady a teď, v této situaci“. Tento moment hraje v příslušných filosofích roli oné klíčové *zakládající* zkušenosti, v níž se zjevuje bezprostřední evidence o bytí a myšlení. Ukázali jsme však, že všechny koncepce alespoň implicitně připouštějí, že je v tomto momentu zároveň zásadně problematizováno ono „vždy již“, jež má charakterizovat nevyčerpatelnost lidské schopnosti sebevztahu. Každá z uvedených koncepcí je totiž v tomto momentu nucena sáhnout *k další podmínce*, k jakémusi *vnějšmu zdroji*, který jediný je schopen *udržet* lidskou bytost v aktualitě jejího sebevztahování a zaručit tak *bezprostřední evidenci* o spojitosti myšlení a bytí. V Descartově filosofii má tato vnější podmínka podobu božské síly, která udržuje holý subjekt v aktualitě, a to opakovaně v následnosti bezrozměrných okamžiků. Ve fundamentální ontologii se v momentu úzkosti, volání svědomí a ‚bytí k smrti‘ setkáváme se zjevením jakéhosi bezprostředního vědění o ontologické situaci ze strany ‚světliny‘ bytí. A konečně Ricoeur se v tomto kritickém okamžiku odvolává na moment „apofantického porozumění“, které vyplývá ze zjevení etického imperativu vzneseného na aktéra skrze setkání s druhým. Zdá se tedy, že lidská výjimečnost, která spočívá ve schopnosti kontemplotat, rozumět či vyprávět je udržitelná jediné za předpokladu *existence určitého vnějšího zdroje*, jenž zjevuje podmínky možnosti myšlení (tedy i bytí) a zajišťuje možnost sebevztahu lidské bytosti. Z toho vyplývá, že exkluzivní schopnost člověka, ať již je její interpretace jakákoli, je v tomto momentu odkázána mimo sebe; není tudíž čistě svébytnou schopností, nýbrž schopností potenciálně

vyčerpateľnou (schopnou sebe samu vyčerpať, dospieť k bezmoci). Takový záver však odporuje implicitnému predpokladu uvedených filozofií. Toto zjistenie zároveň problematizuje vo svojom dôsledku i univerzalitu samotného princípu identity.

Z toho, čo sme práve povedali, sa tadiaž ukazuje, že pojem osobnej identity není v rámci pojmových konfigurácií založených na princípu identity nijak pevne a neproblematicky zakotvený. Práve naopak, každé určenie tohoto pojmu sa nakoniec ukáže v niejakom ohľadu neuspokojivé, pretože pravidelne dospívá k vnútorným rozporom a nejasnostem. Tento poznatek o problematičnosti centrálného pojmu filozofií identity ničomné neznamená niejaký nezdar daných filozofických projektov. Predstavuje skôr symptóm potenciálnej „bezmoci“ či „vyčerpania“ princípu identity, a poukazuje tak na jeho (dynamické) meze a na vymedzenie platnosti filozofických koncepcií, ktoré z neho vychádzajú. Filozofie identity, ktoré majú tendenciu zacelovať sa skrze jistý dostredivý pohyb myslenia okolo svojho centrálného pojmu, vykazujú vždy obdobný rys: práve jejich centrálny pojem funguje ako neredukovateľný bod odstredivosti, ako vnútorný dekompenzujúci prvok, v ktorom sa dostredivý a ucelujúci pohyb daných myslení vždy rozpadá.

Tento parciálny výsledok nás vedie k formulovaniu druhého úkolu tejto časti nášho skúmania, ktorý spočíva v potrebe ověřit meze platnosti koncepcií identity. Pro tento účel bude treba sa zaměřit na analýzu takových momentov, ktoré dosud probírané koncepcie znižovali, ale opomíjaly jejich význam. Půjde tedy především o studii struktury ‚moci být‘, ve které *nebudeme* primárně vycházet z předpokladu, že člověk se od všech ostatních jsooucn liší exkluzivní vlastností sebevztahu. Opustíme tedy bezprostřední jistotu všech filozofií identity, podle které je člověk přeci evidentně „nějak“ sám sebou, ačkoliv není zcela zřejmé jak. V momentech, které budeme studovat, se tato jistota má ukázat jako problematičná a místo ní se objeví fenomény jiného typu, které jsou většinou lidskou jistotou o sebereferenci překryty. V této souvislosti vystoupí explicitním způsobem na scénu i věci typu záležitostí, které nejsou objektivizovatelné a které lze chápat jako neurčité intenzivní síly.

Abychom tuto studii podepřeli fenomenálním dosvědčením, začneme naši analýzu rozborem konkrétního fenoménu „chronické krize osobní identity“ či „vyčerpání z bytí sám sebou“. Nejprve se zaměříme na analýzu dvou literárních příkladů z díla Milana Kundery, a sice na povídku *Falešný autostop* a na román *L'identité*. Těmito ukázkami chceme doložit, že pro dění existence ve světě je fenomén bezmoci význačný a konstitutivní stejně jako fenomén světa pochopený ve smyslu specifické moci záležitostí, jejichž možnostmi se lidská bytost pravidelně stává. Půjde nám tedy o ilustrativní doložení reálných fenoménů, resp. reálných možností utváření vztahu ke světu, a nikoli pouze o fiktivní literární hříčky a příběhy o patologických a nepodstatných jevech. Případná marginalita daných jevů ještě neznamená jejich podružný status ve struktuře lidské existence. Jakožto nepodstatné jsou tyto okrajové fenomény totiž hodnoceny pouze z pozice myšlení identity.

Po studii literárních ukázek zaměříme naši pozornost na další oblast, která daný fenomén tematizuje, a to navíc v obecnější souvislosti. Jedná se o výzkumy současných sociálních věd, v rámci kterých se například sociální psycholog Alain Ehrenberg zabývá fenoménem chronické krize identity doprovázeným specifickou formou utrpení z bezmoci. Studie daného fenoménu jsou prováděny v kontextu zkoumání normativního řádu současné západní společnosti a ukazují, že zmiňovaný fenomén je ve své konkrétní podobě *signifikantním momentem* dění existence a světa, který je nadto v současnosti výrazně akcentován (jeho dosavadní marginalita se proměňuje v centrálnost). Skrze konfrontaci tohoto fenoménu s filosofiemi identity chceme vybudovat posléze východisko pro náš další filosofický záměr.

Literární příklady

V následující části chceme pomocí ukázek z povídky *Falešný autostop*²⁶⁹ a románu *L'identité*²⁷⁰ Milana Kundery fenomenálně doložit, že sebevztah není soběstačnou lidskou schopností, která je v průběhu celé lidské existence nevyčerpatelná. Rádi bychom předvedli, v jakém smyslu je sebevztah narušován trhlinami, které nelze považovat za pouhé dočasné otřesy zacelitelné následnou syntézou či hlubší formou integrace. Vedle toho chceme na následujících ukázkách zároveň předvést, že nelidská jsoucná je třeba chápat jako výraz jistého ‚moci být‘, které je dostatečně intenzivní, naléhavé a svébytné, aby otřásl sebevztahem lidské bytosti, ať už má tento sebevztah jakoukoli formu.

Já jsem já

V povídce *Falešný autostop* se odehrává příběh mladého páru, který po roční známosti odjíždí na svou první společnou dovolenou. Mladý muž je typem člověka, který je vždy disciplinovaně na svém místě, v zaměstnání je spolehlivý a dochvilný, plní své povinnosti podle předem daného plánu, své přítelkyni zachovává věrnost a věnuje jí neustále něžnou péči. I když je obecně spokojen se způsobem svého života, přepadá ho v některých momentech pocit, že mu něco důležitého schází. Touží prožívat svůj život s větší lehkomyšlností a s pocitem volnosti. Snívá tajně o tom, že se zbaví své svázanosti společenskými požadavky, řádem, předpisy.

Jeho dívka je na první pohled velmi tichým, vážným a ostýchavým typem osobnosti. Svůj každodenní život vyplňuje monotónním zaměstnáním a péčí o matku, která je vážně nemocná.

²⁶⁹ Kundera, M., *Falešný autostop*, in: *Směšné lásky*, Atlantis, Brno 1991.

²⁷⁰ Kundera, M., *L'identité*, Gallimard, Paris 1997.

Po ročním mileneckém vztahu je dívka stále ještě plná studu a zároveň vůči svému příteli pociťuje trvalou úzkostnou žárlivost. Touží ho mít celého pro sebe a sama chce existovat jenom pro něj. Zároveň ji však její povaha trápí a pravidelně si vyčítá, že se nedokáže v životě více uvolnit a prožívat chvíle bezstarostnosti a nezávislosti.

Během jejich společné cesty autem se jim nečekaně nabídne možnost zbavit se alespoň na chvíli pout, která oba pociťují. Začnou hrát z náhlého popudu hru na autostop. Ve hře si každý z nich zvolí roli, kterou považuje za svůj protipól. To oběma aktérům umožní, aby si alespoň dočasně zkusili jednat tak, jak si to doposud pouze představovali; jejich hra má sloužit k oddychu od tíhy skutečnosti, k odkladu nároků, které na ně vznáší „tvrdá realita“. Mladík, který chtěl nejprve pouze zažertovat a zahrát si na galantního řidiče, jenž bere u benzínové pumpy do auta cizí stopařku, převezme po dívčině odmítavé reakci roli sarkasticky odměřeného, bezohledného a drsného muže, který je zcela nespoutaný společenskými předpisy. Ztělesňuje člověka, který si je naprosto jist sám sebou, dělá to, co dělat chce a pokud se například náhle rozhodne změnit směr cesty, beze všeho to udělá. Dívka přijímá roli příležitostné a bezstarostné stopařky, která jako rafinovaná svůdkyně umí skvěle nakládat se svými půvaby. Užívá si svých slovních hrátek s řidičem a nestará se o to, co si o ní řidič pomyslí. Oba aktéři tak ztělesňují sobě zcela nepodobné postavy. Hrají si na cizince a mohou se přitom chovat, jakkoli se jim zachce, neboť jejich chování nemá žádný vztah k reálné minulosti a nebude mít žádný dopad na jejich skutečnou budoucnost. Oba si jsou jisti, že nyní hrají hru, která je vysazuje mimo skutečnost a nemá s realitou nic společného.

Tato hra je, především pro dívku, nejprve velmi uvolňující a zábavná. Dívka v ní ztrácí pocit permanentní úzkosti, dokáže se osvobodit od tíhy, kterou běžně zažívá a cítí se konečně lehce a příjemně.

„Ona sama, to byla především žárlivost. ... (Avšak ve hře) mohla zapomenout na sebe samu a oddat se své roli. ...

*Vklouzla do té pitomé románové postavičky s lehkostí, která ji samu vzápětí překvapila a okouzčila.*²⁷¹

*„Hra ji strhovala, dávala jí pocítit, co dosud nepocítila: třeba ten pocit bezstarostné neodpovědnosti.... Jsouc sto-
pařkou, směla vše: vše jí bylo dovoleno; cokoli říkat, cokoli
dělat, cokoli cítit.*²⁷²

Mladý muž se také se svou rolí ztotožňuje, i když v ní prožívá vnitřní vztek a agresi. Přijímá nicméně se zadostiučiněním svou proměnu, během které se konečně zbavuje své hrozné tendence k poslušnosti a disciplíně, která mu dosud zabraňovala prožívat svůj život alespoň částečně s pocitem svobody a dobrodružství.

*„Hraný život atakoval náhle život nehraný. Mladík se vzdaloval sám sobě a své přísné silnici, z níž dosud nikdy nevybočil stranou.*²⁷³

Metaforu vybočení z předem nalinkovaného rozvrhu života bere mladík doslova a rozhoduje se znenadání změnit zcela směr jízdy.

*„Jedu slečno, kam se mi zachce. Jsem svobodný člověk a dělám to, co chci a co se mi líbí.*²⁷⁴

Auto vyjede z plánované trasy a směřuje do neznáma. Hra se odvíjí dál, ale její vyznění se začíná postupně měnit. Jako by se její pravidla stala silnějšími než vůle obou aktérů. Dobře rozehraná hra na autostop má náhle takovou moc, že je schopna se rozvíjet sama od sebe a vnučovat svou verzi reality dokonce i oběma zúčastněným. Realizuje se skrze ně samé a nutí je

²⁷¹ Kundera, M., *Falešný autostop*, c. d., s. 68.

²⁷² Tamt., s. 73.

²⁷³ Tamt., s. 69.

²⁷⁴ Tamt.

uskutečňovat se tak, jak jim to vůbec není vlastní. Oba vnímají tuto proměnu jako jistou formu vlastního zdvojení, v němž přestává být jasné, co je originál (pravá skutečnost) a co pouhá přetvářka (hra postavená mimo skutečnost). Do nějaké míry jsou si najednou skutečně vzájemně cizí, jejich role se jich zmocňují a stávají se skutečnějšími nežli to, čím „ve skutečnosti“ oba mladí lidé jsou. To vede k tomu, že postupně přestávají mít jistotu o tom, co lze považovat za skutečnost a ocitají se proti své vlastní vůli ve zdvojené realitě. Tomuto vývoji přitom není jak uniknout.

„Rozhovor zacházel do čím dál větších nehorázností; dívku to šokovalo, ale nemohla protestovat. I ve hře se skrývá pro člověka nesvoboda; i hra je pro hráče past; kdyby to nebyla hra a seděli tu skutečně dva cizí lidé, stopařka by se už dávno mohla urazit a odejít; ale ze hry není úniku.“²⁷⁵

Celá hra končí sexuálním aktem dvou navzájem si cizích těl – zuřivého muže a prostitutky. Oba aktéři jsou zcela rozvráceni silou reality, která se zrodila z hry, vyvedla je za hranici jich samých a daleko za meze jejich vztahu. Jsou to oni sami, ale nejsou již tím, čím byli, jednoduše proto, že jsou dvojí.

„Zdálo se mu vždycky, že její bytost je skutečná jen uvnitř hranic věrnosti a čistoty a že za těmito hranicemi prostě neexistuje; že by za těmi hranicemi přestala být sama sebou.“²⁷⁶

„Věděla, že přestoupila zakázanou hranici, ale pohybovala se za ní už bez odmluv a v plné účastnosti.“²⁷⁷

„Když jí seděl tvář v tvář, pochopil, že to nejsou jen slova, co z ní dělá kohosi cizího, ale že je celá proměněná.“²⁷⁸

²⁷⁵ Tamt., s. 74.

²⁷⁶ Tamt.

²⁷⁷ Tamt., s. 78.

²⁷⁸ Tamt., s. 71.

„Hra“ skončila a oba aktéři pociťují, jak silný dopad na jejich vztah měla. Mladík vážně pochybuje o tom, že by v ženě, se kterou má dále pokračovat v cestě na společnou dovolenou, mohl znovu nalézt „svou dívku“. Uvědomuje si, že jejich vztah měl smysl jen v rámci pevných hranic, které nebylo možno překročit, neboť za nimi neexistovalo již nic, co by k tomuto vztahu ještě patřilo. Hra na autostop, která se začala odvíjet z chvilko-
vého popudu, je však dovedla až za tyto kritické meze a způsobila zrod skutečnosti nové. Ona, vyděšená tím, co se stalo, touží vše staré obnovit, ujistit se o „pravé“ identitě sebe i svého přítele. Přitom se dovolává posledního argumentu, který jí zbývá:

„Já jsem já, já jsem já, já jsem já...“²⁷⁹

Tato „smutná bezobsažnost dívčina turzení, v němž se neznámé definuje týmž neznámým“,²⁸⁰ utvrzuje však mladíka pouze o tom, že jejich vztah je patrně navždy ztracen. Způsob, jakým překročili hranice svého vztahu, a tudíž i meze svého sebeurčení, znemožňuje, aby se vrátili do starých kolejí společného života. Jejich opuštění sebe samých je nenávratné.

V tomto příběhu procházejí aktéři procesem, ve kterém se vedle jejich „vlastního“ světa vytváří nová skutečnost, jejich dosud skutečné vlastní možnosti jsou zdvojeny jinými možnostmi, a tudíž i oni sami jsou najednou dvakrát. Vlivem působení jimi samými zvolené hry se náhle ocitají mimo sféru svého dosavadního určení a jednoznačnosti. Ztrácejí přitom zcela jistotu o tom, kým „vlastně“ „ve skutečnosti“ jsou a vposledku jim zbývá jen obecné přesvědčení „já jsem já“, které však po prožitě změně kontextu přestává mít jakýkoli obsah. Matoucí je na celé události to, že se aktéři nejenže kompletně proměňují, ale že si zároveň v nějakém smyslu podržují své předchozí postoje a představy o světě. Zažívají tedy nejen změnu skutečnosti, ale její zdvojení. V této zkušenosti je pro nás výrazně signifikantní problematičnost jakékoli sebejistoty aktérů o vlastní identitě.

²⁷⁹ Kundera, M., *Falešný autostop*, c. d., s. 79.

²⁸⁰ Tamt.

Mladý pár je na začátku své hry na autostop evidentně přesvědčen, že každý člověk má nějakou jednoznačnou vlastní podobu a relativně neměnný či kontinuální způsob sebevztahování. Právě díky tomu si člověk může beztrestně dovolit přijímat různé role a hrát různé hry, na příklad „na autostop“, neboť žádné takové jednání nezničí jeho pravé sebeurčení, bytostnou povahu, osobní identitu. Jakožto stálé „já“ je člověk schopen mít pod kontrolou své činy, může si „na někoho“ hrát, když se mu chce si takto hrát, může snít, když se rozhodne snít, může jednat „jakoby“ a neztratit přitom svůj „pravý“ reálný základ. Toto pojetí sebevztahu lze zachytit ve struktuře „já jakožto někdo“, kde „já“ představuje pevnou danost a stálou substanci a „někdo“ znamená zvolený atribut, konkrétní možnost něco dělat. Subjekt (já jsem já) se nemění, je bezprostředním principem, pevnou substancí, které jsou přiděleny různé schopnosti, avšak nikdy jako schopnosti bytostné a primární.

Během hry na autostop se však struktura „já jakožto někdo“ evidentně samovolně rozpadala, přičemž aktéři proti své vůli ztráceli onen fixní pól „já“, které „je“ „já“. Poté, co možnosti být a jednat prošly zásadním zdvojením, nedisponují již aktéři stálou identitou, ke které by se bylo možno uchýlit, nýbrž se naopak rozštěpují. Toto zdvojení je přitom natolik intenzivní, že je nevratné. Aktéři totiž překračují hranici „vlastního“ světa, který měli kdysi pod kontrolou a tímto překročením se pro ně nemění „nic“, kromě možnosti vrátit se stejným způsobem zpět. Právě ale tato nemožnost vrátit se zpět činí z této hry víc než jen „hru na něco“. Tato hra se postupně proměnila v „tvrdou“ skutečnost; přestala být pouhým instrumentem odkladu každodennosti, který je dočasný a z něhož se lze podle libovůle vrátit do původní „pravé“ reality. Právě tato okrajová možnost hry ukazuje na to, jakým způsobem se každá „vlastní záležitost“ může stát mocnou skutečností a vykazovat neobjektivizovatelnou strukturu „něco jako něco“. Struktura existence se tu najednou ukazuje v nové formě: „někdo jako někdo“ u „něčeho jako něčeho“, přičemž ani jeden z pólů odkazové struktury „jakožto“ není ukotvený v substanciálním základu. Tato struktura ruší jakoukoli podobu fixní identity lidského jsoucna stejně jako

světa a „nelidských“ jsoucnen. V tomto konkrétním případě lze pozorovat takové štěpení skutečnosti, v níž se figura „zamilovaný“ ukáže *jakožto* „herec cizince“, „herec cizince“ *jakožto* „cizinec“ a nakonec „cizinec“ *jakožto* „nevím kdo“.

Z toho vyplývá, že každá skutečnost, ať už je skutečností lidského nebo nelidského jsoucna, je závislá na skutečnostech jiných, které jí poskytují podmínky její možnosti. Realizace každé skutečnosti pak také znamená nikoli dosáhnout plné podoby sebe sama, završit se, ale naopak se vyčerpat a zrodit ze sebe svůj vlastní opak, lépe řečeno svůj kontrapunkt. Ze zamilovaného páru se tak rodí dva k sobě lhostejní cizinci, a to v události vlastního zdvojení, které se uskutečňuje *podél* či *na základě* prozatím jednotné a intenzivní záležitosti hry. Ze hry se však po čase rodí nová skutečnost, a to v události, která se uskutečňuje *podél* či *na základě* v té době již jednoznačných a dostatečně zřetelných aktérů, kteří se vztahují jeden k druhému. Právě proto, že pár ztratil na základě hry do jisté míry svou jednoznačnou skutečnost, mohla se od „běžné hry“ „odštěpit“ skutečnost nová, v níž se rodí dva cizinci. Právě proto, že hra se po určité době vyčerpala, mohla se z ní zrodit nová realita.

Záležitost hry byla tedy nejprve pouhou možností zamilovaného páru. Ve hře na autostop uskutečňuje pár svou možnost, dává skutečnost své záležitosti. Tím, že tuto možnost, kterou má k dispozici, realizuje, ji však také vyčerpává. Hra se stává více a více reálnou a pár nad ní má menší a menší moc až do momentu, kdy se hra stane natolik „silnou“, aby mohla existovat jako relativně nezávislá skutečnost (mocnost nebo síla). Díky dostatečně vysoké intenzitě, kterou získala od obou velmi soustředěných aktérů se „běžná“ hra promění ve svěbytnou skutečnost. Vzhledem k tomu, že hra představuje skutečnou záležitost, tedy něco, co nedisponuje substanciálním polem, spočívá její skutečnost v „moci být“, v možnostech, které hra rozehrává. Fakt, že hra-záležitost je jistým „moci být“, znamená, že existuje jako mocnost, že její možnosti jsou možnosti něco uskutečňovat. A možnostmi hry na autostop jsou právě aktéři této hry. Jakmile je hra dostatečně intenzivní, má schopnost realizovat své

aktéry; uděluje jim skutečnost podle svých vlastních možností, tedy skutečnost, kterou aktéři nemají ve svých rukách, která je *překračuje* a která je jim cizí. V tomto smyslu má tato intenzivní hra emblematickou funkci jakékoli záležitosti a vypovídá tak obecně o povaze lidského způsobu bytí ve světě.

Povídka *Hra na autostop* tak nabízí ilustraci sice možná marginálního momentu lidského způsobu bytí ve světě (většinou se hru daří udržet v rámci předem daných pravidel), který však odkrývá nový a zcela zásadní prvek struktury existenciální dynamiky: člověk existuje tak, že má možnosti, které tvoří dynamický svět záležitostí, o které mu jde. Tím, že uskutečňuje své záležitosti, vyčerpává však člověk své konkrétní možnosti a kondenzuje jejich skutečnost „mimo sebe“. Tato skutečnost jakožto bytí možností, zdvojuje člověka tím, že se k němu vztahuje jako ke své možnosti. „Moci být“ lidské bytosti je uskutečňováno jako jiné. Jakožto jiné se toto „moci být“ ujímá svých nových záležitostí, které představují jeho možnosti a uskutečňuje je podle svých vlastních (jiných) sil. Takto se záležitosti zdvojují a stávají se jinými. Stručně řečeno: existence se štěpí v jinou *na základě* záležitosti; záležitost se štěpí v jinou *na základě* existence. Základ tedy představuje moment rozštěpu a zdvojení, který se po čase sám vyčerpá. Není to tedy základ ve smyslu pevné ontologické struktury.

Je však možno jít ještě dále a ukázat, že tato dynamická struktura neodlišuje „já aktéra“ od „záležitosti“, ale spíše možnou realitu od skutečné možnosti. Jinak řečeno, osa, podél které se dynamismus odvíjí, nerozlišuje mezi „já, lidské jsoucno“ a „ne-já, nelidské jsoucno“ ale rozlišuje možnosti kondenzované ve skutečnosti, tedy aktuální sílu od skutečnosti možné, od potenciální síly. Dynamismus přechází od skutečnosti přes možnost k jiné skutečnosti a od možnosti přes skutečnost k jiné možnosti.

Problém nastíněný v Kunderově povídce spočívá v tom, že aktéři příběhu odmítají akceptovat hru jako moment, který mění jejich možnou skutečnost. Odmítají přijmout, co se stalo a chtějí rekonstruovat svůj ztracený svět. Jejich patologie te-

dy spočívá v lpění na představě nezrušitelnosti vlastní identity a vlastního světa, z nichž se odvíjí veškeré přijatelné lidské způsoby bytí. Proces štěpení skutečnosti se však v skrze optiku tohoto marginálního leč zásadního momentu jeví jako principiálně nevratný. Svět se zde ukazuje ve své nezvladatelnosti, jakožto svět intenzivních a silných záležitostí, které se rozvíjejí, aniž by měly předem jasný a určený smysl. Svět záležitostí je mocnou realitou, která disponuje vlastní intenzitou. Svět „nelidských jsoucen“ není tudíž „aktéry“ pouze pasivně „uskutečňován“ jakožto „jejich svět“, nýbrž je schopen pravého opaku: uskutečňovat aktéry, a to zcela jiným způsobem, než by si bývali mysleli, chtěli či vůbec *mohli*.

V momentu, kdy je svět dostatečně intenzivní a silný, odhaluje aktéry jako problémy. Rozkládá je, nutí je jednat jinak, zapomenout na staré zvyky a nechat se být ve formě neurčitého „kdo?“ cizích figur. Svět aktéry překvapuje, zmocňuje se jejich smyslu a času. Právě čas záležitosti určuje čas aktérů, neboť konstituuje intenzitu toho, co se aktérů týká. Nemohou přestat nebo začít jednat podle vlastního rozhodnutí a rozvíjet to, co si přejí. Svět jim ukazuje, že jsou si vzájemně cizinci. Být cizincem znamená existovat jako neurčitý a nepochopitelný „kdo?“. Aktéři se rozvíjejí v mocném světě jako otevřené otázky, jsou zde a tam, známí a cizí. Podmínky, které určují, čím jsou aktéři původně a v čem jsou jako odvození, přestávají být jasné. Jsou dotyční spíše těmi, kteří jsou překvapeni, kteří si vládnu, nebo jsou spíše cizinci? Záležitost vede k tomu, že aktéři existují jako neurčité zmnožené figury, mezi nimiž nelze nalézt ani původní originál, ani odvozenou podobu, pouze možné skutečnosti, jež fungují v kontrapunktu.

Problém aktérů ve hře na autostop tedy nespočívá v oné překvapivé zkušenosti jako takové, ale v jejich *postoji* založeném na myšlení identity, v němž se snoubí revolta proti útlaku ze strany jejich vlastní vůle k disciplíně spolu s úzkostí z uskutečnění takové revolty spojené se strachem z neurčita. Bolestnost jejich ztráty vyplývá z vůle vlastnit sebe sama i druhého jako někoho zřetelného a z vůle nedovolit světu, aby se rozvi-

nul do intenzivní formy. Aktéři chtějí být svobodnými bytostmi ve smyslu kontroly nad sebou a nad světem. Touží po volnosti, což v jejich porozumění svobodě znamená mít v rukách řízení vlastního jednání. Svou identitu určují na základě sebevztahu vůle jako pevný, původní a bytostný moment sebe sama, který má být jediným vítězem nad mnohostí vzájemně si protiřečících realizovatelných figur.

V této ukázce jsme chtěli manifestovat jeden příklad konfliktu, jenž se rodí ze setkání s mocným světem. Fatální následky popsané události vyplývají z nevěle aktérů stát se „jinak“ skutečnými, než jak dosud byli. Propletenost hry a skutečnosti je v rámci jejich myšlení identity nemyslitelná: hra je pro ně jednoznačně odkladem skutečnosti a skutečnost je „tvrdou“ daností. Možnost přerodu hry do skutečnosti, získání nadvlády nad jimi samými, je aktéry považována za nemožnost, a právě proto může tento moment oba aktéry takovým masivním způsobem rozvrátit. Je však toto lpění na rigidní identitě sebe sama jedinou reakcí na setkání s intenzitou cizí moci? Rigidní a pevná figura, struktura sebevztahu, který je rezistentní vůči všem proměnám okolností, představuje podle všeho pouze jeden z krajních způsobů, jak vykládat sebeurčení lidské existence. V druhém literárním příkladu proto chceme předvést alternativní přístup. Na místo rigidity a jednoznačnosti, jež se brání proti intenzivnímu neurčitému působení, budeme studovat příklad touhy zmocnit se intenzity skutečnosti skrze osobní režii a realizaci všech možností, které se naskýtají. Půjde o událost, kterou Alain Ehrenberg vyjadřuje trefně slovy:

„... na místo konfliktu, který zakládá jednotu subjektu, se osobě nabízí možnost existovat ve dvojí identitě.“²⁸¹

Abychom tento postoj analyzovali na konkrétním literárním textu, obracíme se opět k dílu Milana Kundery.

²⁸¹ Ehrenberg, A., *La fatigue d'être soi*, Odile Jacob, Paris 1998, s. 230.

Dvojitý zrádce

Ve svém románu *L'identité* publikovaném třicet let po *Falešném autostopu* líčí Kundera znovu, avšak v jiném kontextu, prožitky ztráty kontinuálního a jednoznačného sebevztahu. Chantal, hlavní postava románu, je na začátku příběhu představena jako žena, která se netouží primárně osvobodit sama od sebe, jak tomu bylo v předchozím případě, ale která se chce především osvobodit od světa, a sebe samu tak získat. Možnost zbavit se disciplinované přetvářky a poslušnosti vůči světu se hlavní hrdince otevírá náhle, po tragickém úmrtí jejího jediného dítěte, jehož přítomnost ji do té doby povinovala žít jinak, než by si bývala přála.

„Jedině proto, že jsem tě milovala, jsem se nemohla, dokud jsi byl zde, stát sama sebou. Je nemožné mít dítě a opovrhovat světem takovým, jaký je, protože zrovna do tohoto světa člověk svoje dítě přivádí. Právě kvůli dítěti se přimykáme ke světu, myslíme na jeho budoucnost, bereme vážně jeho nevyčísitelnou hloupost.“²⁸²

Po úmrtí malého syna uskutečňuje Chantal svou revoltu: rozvádí se, najde si prestižní a dobře placenou práci, která jí umožní získat autonomii, a potkává Jean-Marca. Od této chvíle přestávají v jejím životě platit normy, příkazy a zákazy; normou se stává pouze ona sama se svými plány a přáními. Zbavuje se vnucovaného názoru, že by se měla projevat jako koherentní a uměřená osobnost a rozhoduje se pro novou formu sebeurčení. Její hlavní hodnotou se stává nezávislost, realizace maximálního množství možností a svoboda v podobě odpoutání se od všeho, na čem by mohla záviset. Vůči světu si Chantal buduje pečlivý odstup a z tohoto postoje pak rozvrhuje svůj život podle vlastní vůle. Chce udělat velkou kariéru, i když není nijak osobně zaujatá předmětem své práce (rekla-

²⁸² Kundera, M., *L'identité*, c. d., s. 63. Překlad A. K.

ma); chce prožít silnou a otevřenou lásku s Jean-Marcem („vedle něj jsem absolutní“), přestože tento vztah nesmí ovlivnit její svobodu a profesionální výkon; chce se uskutečnit ve všech potenciálních možnostech. Její role se od sebe vzájemně liší a dokonce si i v některých momentech protirečí. Chantal existuje v bohatosti nesčetných figur a takto se cítí být vskutku sama sebou. Není totiž vnějšími pravidly nucena dělat něco, co nechce, může mít různé tváře v zaměstnání, na ulici, doma a uchovávat si ve svém nitru ještě jinou tvář, kterou je pohrdání vůči všemu, co ji obklopuje. Cítí se šťastná a bohatší než kdykoli předtím. Přesto však občas prožívá chvíle, kdy pocituje podivnou únavu. V těchto chvílích ji přepadá neurčitý dojem, že něco nefunguje.

„Nezapomeň ale, Jean-Marcu, že mám dvě tváře. Naučila jsem se z toho mít jistý požitek, ale mít dvě tváře přesto není jednoduché. Chce to úsilí. Musíš pochopit, že všechno, co dělám, dělám chť nechť s touhou dělat to dobře. ... A je velmi náročné podávat perfektní výkon a zároveň opovrhovat tou prací. ... Ano, mohu mít dvě tváře, ale nemohu je mít obě současně. Když jsem s tebou, nosím tvář té, která se baví. Když jsem v kanceláři, nasadím vážný obličej ... Jednám napůl jako zrádce své firmy a napůl jako zrádce sebe sama. Jsem dvojitý zrádce. A tento stav dvojí zrady považuji nikoli za neúspěch, ale za výkon. Protože jak dlouho ještě budu schopna nosit své dvě tváře? Je to únavné.“²⁸³

Je tedy evidentní, že Chantal je schopna překračovat pevné rámce vlastního sebeurčení a stávat se pravidelně jinou. Střídá své role několikrát za den a je přitom přesvědčena, že tyto proměny jsou nutností praktického života. Život je dynamický, je třeba se postarat o mnoho věcí, tudíž je nutno se měnit, alternovat v různých figurách. Chantal věří, že takové střídání jí dává vytouženou svobodu a pocit nezávislosti. Ví také nicméně,

²⁸³ Tamt., s. 33nn.

že je třeba dávat dobře pozor na způsob, jakým se proměňuje; musí se vždy umět odpoutat od každé ze svých figur, nezapojit se a fungovat jako režisér, který řídí celý dynamický proces změn, aby se její figury měnily tak, „jak mají“. Toto řízení sebe sama spočívá na rozdíl od předešlého příběhu v permanentní sebestroměně.

Chantal je dlouhou dobu přesvědčena, že je svůj odstup vůči světu schopna udržet, že může trvale řídit a hrát jednotlivé hry. Věří, že má pod kontrolou svou vnitřní odpoutanost od zaměstnání a jiných událostí. Vnímá sebe sama jako někoho, kdo je schopen alternovat mezi vlastními maskami a dosahovat tak úspěšně nejrůznějších cílů. Její identitou není nic jiného než prázdnota sloužící jako scéna pro uskutečňování projektů vnitřního režiséra. Chantal je připravená ke ztělesnění jakýchkoli rolí, přechází bez problémů ode hry ke hře. Její já však zůstává od těchto her odpoutáno, stojí daleko za nimi jako prázdno místo jejich realizace. Ve smyslu pevného pozitivního sebeurčení nemá Chantal žádnou identitu; její identitou je nemít substanciální identitu.

Tento postoj však hrdinka není schopna udržovat trvale. V jednu chvíli se věci začnou odvíjet jiným směrem a Chantal začne propadat postupnému procesu dezintegrace. Ačkoliv si nepřestává být jistá, že v práci hraje jednu Chantal a ve městě hraje jinou, jsou to najednou masky samotné, které začnou hrát hru a zcela rozvrátí Chantalino sebeurčení. Tuto proměnu zaznamenává nejprve její přítel Jean-Marc.

„Pomalou se proměnila z milované ženy v simulakrum milované ženy. A protože si nebyla jistá ani sama sebou, nezbyl už žádný pevný bod v chaosu hodnot, kterým je svět. Tváří v tvář Chantal, která změnila podstatu (nebo ztratila podstatu), se ho zmocnila podivná melancholická lhostejnost.“²⁸⁴
„Je skutečně tak obdivuhodné, jak snadno se umí přizpůsobit tomu, co nenávidí? Je opravdu takovým vítězstvím, že

²⁸⁴ Kundera, M., *L'identité*, c. d., s. 105nn.

*má dvě tváře? Rád si ji představoval mezi lidmi od reklamy jako vetřelce, špióna, maskovaného nepřítele, potenciálního teroristu. Ale ona není teroristou, je spíše, má-li se držet této politické terminologie, kolaborantem.*²⁸⁵

Vztah mezi Chantal a Jean-Marcem se rozpadne a tato událost hlavní hrdinku zásadně poznamená. Ocitne se najednou oddělena od posledního vztahu, který se jí ve světě dosud týkal, i když si to nechtěla připustit. Zbývá jí už jen čirý odstup od veškeré skutečnosti, opovržení světem a lhostejná letargie. Přes všechnu svou snahu nedokáže Chantal žít dál v té podobě svobody a nezávislosti, kterou si původně zvolila jako „svou“. Cítí naopak, že „s ní manipuluje nějaká neznámá a nekontrolovaná síla“; zažívá postupnou ztrátu světa, který se již odvíjí nezávisle na ní; ztrácí schopnost ovlivnit tento proces, ve kterém již nedokáže řídit své role; její prázdná scéna se začíná vnitřně rozpadat. Ve sledu napůl skutečných a napůl imaginárních událostí Chantal propadá dezintegraci. Ztrácí se ve zmatku svých možných tváří, v alternativních figurách, které se nacházejí izolovaně jedna netknutá druhou. Samo „řídící centrum“ mnohostí rolí se rozpadá. Ztráta světa, změna významů sebe sama, které se vzájemně popírají, jakož i odpoutání se od vztahů s druhými lidmi, vedou postupně k tušenému šílenství.

V tomto příběhu můžeme oproti předchozí ukázce sledovat, že hlavní hrdinka nemá potřebu ubránit se možným proměnám sebe sama. Chantal neodmítá ani překračovat potenciálně hranice svých možností, ba právě naopak, v možnosti stávat se jinou a existovat v mnohosti nachází své vlastní sebeurčení. Kdybychom se tedy drželi výkladového schématu předloženého v minulém příkladu, mohli bychom tvrdit, že Chantal se dobrovolně otevírá dění světa a nechává se jím určovat. Domníváme se nicméně, že tomu tak nakonec není. Problém postoje, který Chantal zaujímá, spočívá v tom, že jde o postoj touhy *zmocnit se samotného procesu transformování a zmnožování sebe sama.*

²⁸⁵ Tamt., s. 115.

Chantal chce fungovat jako režisér prázdné scény, který bude řídit sled masek a záležitostí; chce vnořit pluralitu do předem zvolené integrity. Touto cestou však pouze simuluje mnohotvárné dění v mocném světě. Svým odstupem od světa se Chantal izoluje od záležitostí, které jediné jí mohou sloužit jako možnosti její existence. Chantal naopak vnucuje světu řád, který ona sama vytváří, chce ignorovat intenzitu situací a definovat záležitosti a jejich fungování podle své vlastní vůle. V okamžiku, kdy se Chantal odpoutává od všeho, co se jí týkalo, aby mohla svůj život řídit pouze z vlastní perspektivy, prožívá sebe samu jako svobodnou. Již není do ničeho vtažena, neangážuje se a nic se jí netýká; nic s ní tudíž nemůže ani manipulovat. Toto odpoutání nicméně vede k fatálnímu rozpadu Chantalinu sebeurčení, významu světa a ke skutečné ztrátě možností jednat. Různé Chantality figury se vyčerpávají, neboť se jim nedostává intenzivního času záležitostí, v nichž by se mohly uplatnit. Otázky „kdo?“ se nerozvíjejí v žádné dynamice a upadají do nesrozumitelná. Role, které Chantal hraje, jsou nejen cizí, ale i heterogenní jedna vůči druhé; vzájemně si jsou lhostejné. Chantal nenechává záležitosti být a nenechává být ani sebe samu. Tím, že uskutečňuje záležitosti, které si definuje, vyčerpává své možnosti, ale nezískává z realizovaných věcí žádnou vlastní skutečnost, neboť je od nich odpoutaná. Samu sebe postupně vyčerpává tvořic systém věcí, které plně závisejí na ní, na její vůli a síle.

Teprve na konci románu nastane moment, kdy Chantal konstatuje, že *„takto již to dál nejde“*. V tuto chvíli na ni začne naléhat neznámá síla a Chantal zjišťuje, že již není centrem svého světa. Teprve nyní do hry vstupuje mocná intenzita cizích vlivů a působení. Svět záležitostí se brání proti vnucenému určení a vstupuje na místo toho do hry „sám“. Tím, že se Chantal navzdory své vůli nepodařilo mít definitivní kontrolu nad tím, co ji obklopuje, dostává se do stavu, který si vskutku neplánovala, totiž do stavu naprosté únavy, lhostejnosti a vyčerpání. Teprve tento moment je momentem obratu, kdy se mocný svět chápe hlavní hrdinky a uskutečňuje ji tak, jak by si to sama ne-

chtěla a ani nemohla zvolit. V tuto chvíli se musí Chantal zastavit a akceptovat svou potenciální bezmoc.

Na příkladu Chantal je možno demonstrovat, že člověk nemůže mít pod absolutní kontrolou dynamický proces transformace skutečných možností a možných skutečností. Člověk nemůže naprosto odstoupit od světa, udržovat svou pevnou identitu, i kdyby to měla být pouze identita prázdnoty připravené ztělesnit jakoukoli vhodnou figuru. Ten, kdo se do jisté míry neoddá dění světa a své proměny pouze předstírá, dospívá nakonec k rozpadu; ten, kdo se naopak oddá, musí být připraven k zdvojením a k rozštěpům, které předem neurčují, kým se dotyčný stane. Aktéra si proto vybírá mocný svět záležitostí do stejné míry, jako si aktér volí svůj svět. Na jedné straně je pravda, že aktér má svůj svět, svět svých možností. Na straně druhé má ovšem svět, který vyvstává v každodenní situaci a v každé záležitosti, své aktéry. Ten, kdo má svůj vlastní svět, ovšem není *tímtěž* jako ten, kdo náleží danému světu.

V případě Chantal můžeme sledovat důsledky snahy řídit heterogenní záležitosti, ve kterých jsou zapojena různá heterogenní „kdo“, aniž by mohla vzájemně interferovat a rozvíjet se podle vlastních pravidel. Každá záležitost, kterou Chantal realizuje, může totiž existovat výhradně odděleně od jiných záležitostí. Chantal opakovaně realizuje záležitosti, které nepředstavují vzájemné situační kontrapunkt, ale oddělené hry. V souvislosti s tím se také samotná hrdinka stává mnohými oddělenými figurami, které si nejsou vzájemnými kontrapunkt. Pokouší se řídit život ve strukturách nekoherentních hodnot, příběhů a diskursů, tj. v mnohých strukturách smyslu, které se netýkají jedna druhé, které se jedna z druhé nerodí, neozřejmují jedna druhou, neslouží jedna druhé jako rámeček. Chantal tedy svou seberealizaci a stáváním se jinou nealternuje; žije ve vícero liniích, které jsou paralelní, a setkávají se pouze díky bezobsažné, prázdné scéně, z níž jsou rozvíjeny. Podobně jako mladý pár ve *Falešném autostopu* chce Chantal řídit svou vůlí různé podoby „sebe sama“, ale v tomto případě jde o řízení jiného druhu. Ve *Falešném autostopu* chtějí aktéři vystupovat ve skutečném životě jako

jednoznačné entity a řešit své konflikty ve svém nitru. V případě románu *L'identité* chce Chantal explicitně uplatňovat svou multiplicitu a řídit svou vůlí rozdělování a alternaci her ve vnějším projevu.

Poznámka k literárním příkladům

V souvislosti s právě představenými literárními příklady bychom se formou krátké poznámky chtěli vyjádřit k myšlence vyslovené v rámci narativní teorie Paula Ricoeura. Ricoeur tvrdí, že každý literární příběh zachycuje narativní identitu jednotlivých vystupujících postav. I v případě rozpadu identity literárních hrdinů je moment ne-subjektu třeba považovat za odkaz k hlubší podobě subjektu, který v příběhu přetrvává. Důraz je přitom kladen na linearitu a kontinuitu odvíjení lidského života zachyceného v příběhu. Díky tomuto rysu představují literární postavy údajně „bytosti z masa a kostí“, „lidi, jako jsme my“.

Domníváme se, že právě zmíněné ukázky jsou dokladem toho, že ne každý příběh vyjadřuje narativní identitu svých postav. Kunderovy texty zpřítomňují spíše události, ve kterých aktéři ztrácejí svůj vlastní svět a sebe samé tím, že podléhají neurčitému působení cizí skutečnosti. Vstupují do neznámé situace, v níž se setkávají s neznámými „silami“ a nakonec se zmnožují do různých figur. Není to tedy tak, že aktéři vyměňují jednu identitu za druhou, ale že jejich bezprostřední jistota o tom, že jsou sami sebou, že přeci jsou jedněmi a týmiž lidmi, je příslušným zážitkem už nadobro otřesena. Jejich sebevztahem prochází trhlina, která je rozštěpuje a nevratně zmnožuje. „Patologií“ daných postav není nicméně jejich rozpad – ten se zdá být patologický pouze z hlediska myšlení identity. V našem výkladu jsme naopak chtěli ukázat, že patologickým rysem léčných postav je především jejich lpění na vlastní identitě a sebevztahu udržitelného v jejich moci.

V těchto textech tedy není vyjádřena osobní identita *ve formě souvislého příběhu*, v němž jsou překonány a zaintegrovány všechny prožité proměny a dělení. Přesto jde o koherentní příběhy o postavách a událostech. Tyto příběhy vyprávějí podle našeho názoru o dějích, které mohou být artikulovány jenom za podmínky neidentity postav příběhu. Pokud by aktéři zůstali v příběhu titíž, jednalo by se o jiné děje. V takových příbězích by došlo pouze k dočasným zápletkám zakomponovatelným do konzistentního celku životů daných hrdinů.

Obě vyprávění však popisují různé podoby zkušenosti, která vede zakoušejícího k jejímu vlastnímu překročení. V tomto ději dochází k rozštěpení zkušenosti během jejího vlastního odvíjení. Aby taková událost nastala, musí se zdvojit rovněž skutečnost aktéra. Způsob, jakým se daná zkušenost odvíjí, vede k tomu, že se aktér ztrácí jakožto identická osoba a vzniká nová skutečnost, která zdvojuje tu předchozí. Tento zdvojený aktér je zde naráz a paralelně jako skutečnost různorodých sebevztahů; rozvíjí se jako nelineární dvojítost. Nesmí nás přitom zmást například fakt, že tato zmnožení jsou v příbězích označována pomocí pevných a jednotných pojmů, jako například křestních jmen či výrazů „mladík“, „dívka“. Tato označení se nevztahují na „jednu bytost“, která se kontinuálně a lineárně vyvíjí. Jsou to označení složená, pojmy, které překrývají různorodost. Lineární příběhy jmen nelze považovat automaticky za výrazy lineárních příběhů v sobě sjednocených bytostí. Pojmy neznačí jednoty, ale problémy, děje mocných neurčitých figur a otevřených intenzivních záležitostí.

Tyto příběhy především předvádějí, že „člověk“ zakouší takové „věci“, které jsou silnější než on sám. Tato limitní zkušenost *ruší* aktérovu schopnost vrátit se z ní zpět jako k *sobě samému*. Někdy nejde udělat nic jiného než podlehnout událostem a zrodit se z nich v nové podobě, experimentovat a improvizovat podél událostí. Identita potom nemá sílu určení, které nepřetržitě doprovází ‚moci být‘ lidského či nelidského jsoucná. Není projevem exkluzivní lidské schopnosti myslet bytí a myslet bytí sebe samého (které může mít formu neustálého sebe-

obnovování, sebe-zacelování, integrace, návratu k sobě, nikoli pouze formu pevné sebedanosti). Z téhož důvodu *nelze člověka ani rozpoznávat jako téhož* v průběhu „jeho“ jednotné a kontinuální existence, ani mu vždy již jako témuž rozumět, ani vždy ještě vyprávět o jeho jednotném a identickém životě. „Člověk“ je označením pro událost takového druhu, která je tímto označením již proměněna a která se nachází mimo sféru označeného. „Člověk“ a jeho „identita“ jsou pojmy, které zároveň implikují již bývalé překročení označujícího. V událostech zmíněného typu nemá identita žádný trvalý smysl.

Těmito příběhy je tedy podle našeho názoru zproblematizováno pojetí člověka jako takového jsoucná, které vždy již disponuje narativní identitou. Člověk v těchto ilustrativních příkladech postrádá „obecně“ sdílenou a zřejmou bezprostřední jistotu o tom, že je sám sebou. Proto také tyto příklady protirečí zobecněné Ricoeurově tezi, podle které každý příběh uchopuje postavy, které v něm figurují, v jejich specifické osobní identitě.

Co však z předvedené analýzy dvou literárních textů vyplývá pro náš další projekt? Domníváme se, že analýza umožňuje rozvinout hypotézu, podle níž problém lidské identity, svázaný s ontologickou otázkou lidské bytosti, nespočívá v tom, že jsme ještě nenalezli správnou definici člověka a kritérium jeho stejnosti, ale že přímo způsob, jakým je problém zformulován, je problematický. Myšlení, které vyplývá z principu identity, nemůže připustit možnost, že by jasnou definici identity a jednoty lidské bytosti nešlo nalézt, a to z toho důvodu, že by taková rezignace zpochybnila základy daného myšlení samotného.

Patologie normálního člověka

Domníváme se, že zkušenost nedobrovolného setkání s mocným světem a neudržitelnost jednoznačného sebevztahu, které jsme se pokusili ilustrovat v literárních ukázkách, tematizují ze své vlastní perspektivy rovněž současné psychosociální vědy. Na

rozdíl od literárních ukázek, které dokládaly důsledky individuálního lpění na některé z forem sebevztahu, zabývají se psychosociální vědy tématem společensky určeného sebevztahu a jeho důsledky pro vznik určitých psychosociálních patologií. V této souvislosti se věnují fenoménu, který Jacques Le Rider nazývá chronickou krizí osobní identity.²⁸⁶ Daný fenomén má úzkou souvislost s problémem sociálních normativních systémů a zároveň s tématem normality a nenormality.

V následující části se budeme podrobně věnovat dílu *La fatigue d'être soi*²⁸⁷ (*Únava z bytí sebou samým*) sociálního psychologa Alaina Ehrenberga. Domníváme se, že tato studie dokládá existenci jisté korespondence (nikoli vztahu přímé závislosti nebo dokonce založení) mezi dosud studovanými pojetími lidské bytosti a mezi ustavováním odlišných systémů sociální normativity. Zdá se totiž, že jednotlivé typy moderní společenské normativity vyplývají z toho, jaká *forma sebevztahu* je v rámci dané společnosti pro člověka určující, a tudíž takzvaně normální a zdravá. Být normální a zdravý tedy znamená jinými slovy být nebo stávat se sám sebou skrze „správný“ způsob myšlení (sebe). Sociální normativita však nevymezuje normalitu pouze pozitivně (jak se má člověk k sobě vztahovat), ale vytváří i její negativní vymezení. Všechny způsoby bytí, v nichž se člověk dostává „nesprávným způsobem“ k sobě, či mimo sebe a vzdaluje se tak aktuálně postulovanému určení vlastní identity, jsou označeny ze nenormální a nemocné.

Tímto způsobem vzniká v moderních sociálních systémech dualistický rozštěp mezi pozitivní sférou normality, zdraví a normativního sebevztahu a mezi negativní sférou nenormality, nemoci a nenormativního chování. Za patologické je označeno to, co je třeba odsunout na okraj a znehodnotit. Tato struktura vytváří na jednotlivce tlak, který ho nutí udržovat se permanentně v normě, chce-li být považován za normální-

²⁸⁶ Le Rider, J., *Modernité viennoise et crises de l'identité*, PUF, Paris 1990, s. 51.

²⁸⁷ Ehrenberg, A., *La fatigue d'être soi*, c. d. Překlad A. K.

ho a zdravého a chce-li být součástí společenského systému. To vede ve společnosti k projevům masového lpění na určité formě sebevztahování. Jak se však pravidelně ukazuje, člověk není schopen nárokům takto strukturované normativity nikdy trvale dostát. Proto se v rámci příslušné společnosti objevují ve zvýšené míře fenomény takových „patologií“ (z hlediska normativního pojetí identity), které jsou symptomem této nemožnosti. Jednou z nich je právě zmíněný fenomén chronické krize identity, který lze považovat za *symptom narušení sebevztahu, jenž je aktuálně prosazován sociálním normativním systémem*.

Alain Ehrenberg tento fenomén studuje v rámci takzvané „*patologie normálního člověka*“.²⁸⁸ Tímto označením chce Ehrenberg zachytit především fakt, že chronická krize osobní identity je výrazem mezistavu objevujícím se na hranici normality, který ještě nelze identifikovat jako stav jasně nenormální. Zdá se tedy, že překročením hranic normality konkrétního normativního systému se lidská bytost nedostává ještě ihned do sféry nenormality, a není tudíž ihned definitivně „nemocná“ či „šílená“. Přesto je nějak „patologická“. Domníváme se, že tento stav souvisí se snahou dotyčného jedince normalitu a zdraví alespoň po co nejdélší dobu simulovat, aby se udržel v pozitivně hodnocené sociální sféře. Jeho urputná snaha předstírat normalnost je však pravidelně doprovázena nepopíratelným utrpením, jež pramení z vědomí o nemožnosti požadovanou formu identity (sebevztahu) na základě vlastních sil trvale udržovat. Toto utrpení, které daný fenomén doprovází, nemá podle Ehrenberga žádný předmět.

*„Individuum současné doby může říci: ‚trpím‘, a nikoli pouze ‚trpím tím a tím‘.“*²⁸⁹

Utrpení je tedy jistou formou záležitosti, nemá žádné objektivizovatelné ukotvení. Tato záležitost *„nemusí být vůbec*

²⁸⁸ Ehrenberg, A., *La fatigue d'être soi*, c. d., s. 61.

²⁸⁹ Tamt., s. 33.

*vztažena k nějaké somatické dezorganizaci, aby ji bylo možno považovat za reálnou“.*²⁹⁰

Aktér netrpí něčím, co by mělo substanciální charakter, není diagnostikovatelný jako „nemocný“, nýbrž jednoduše trpí. Toto utrpení bez objektu je výrazem přepjaté touhy po normalitě a nemožnosti se v ní na základě vlastní vůle udržet. Chronická krize identity se tak ukazuje jako kontrast k jasně vymezené dualitě normality (zdraví) a nenormality (nemoci).

Ve své knize Ehrenberg popisuje a vykládá dva konkrétní projevy chronické krize osobní identity, které se rodí v rámci dvou konkrétních normativních systémů moderní evropské společnosti. Věnujme se nyní těmto dvěma fenoménům podrobněji.

Strach z bytí sebou samým

První formou chronické krize identity je takzvaný „strach z bytí sebou samým“. Tento jev souvisí se sociální normativitou, která se zakládá na představě lidského sebevztahu ve smyslu racionálního sebekladení. Dané pojetí odpovídá takové koncepci lidské bytosti, která disponuje substanciálním základem „já“ charakterizujícím osobu v průběhu celé její existence v bytostném slova smyslu. Toto jednou provždy definované „já“ (racionální sebevztah) disponuje různými atributy, schopnostmi, které rozumově organizuje a realizuje jako své vlastní možnosti. Individuum tedy funguje jako původ veškerého svého jednání; může kontrolovat svou mysl a tělo a uchopovat svět, jehož vlastní intenzita a síla je zatlačena do pozadí, stejně jako všechny schopnosti neracionální povahy.

Ehrenberg tvrdí, že tento postoj ke světu je typický pro sociální prostředí první poloviny dvacátého století až do šedesátých let. Daný sociální rámec je charakterizován normativním

²⁹⁰ Tamt., s. 34.

systémem, jehož hlavními hodnotami jsou *zákaz, příkaz a disciplína*. Je však třeba ihned zdůraznit, že daný způsob sebevztahu není omezen na jediný typ společenského rámce a jemu příslušné normativity. Ehrenberg se pouze snaží ukázat souvislost mezi sociálními podmínkami a výrazným *rozšířením* určitého fenoménu. Podotkneme také, že v popisu tohoto druhu normativity je možno mimo jiné nalézt jisté korespondující momenty s příběhem mladého páru povídky *Falešný autostop*.

Pro tzv. normálního jedince, o kterém Ehrenberg mluví v souvislosti s normativitou typu „zákaz, příkaz, disciplína“, je charakteristická poslušnost vůči autoritě institucí, které mu přidělují jednoznačné funkcionální role. Systém se u svých členů dovolává loajality, racionality a vůle sledovat univerzální vzorce jednání. Individualita jednotlivce je jasně určena na základě předpisů, které stanovují, co je v rámci společenského chování přikázáno a co zakázáno.

„Individualita je konzistentní jedině tak, že je budována zvnějšku. Nikdo po individuu nechce, aby se průběžně adaptoval nebo osobně proměňoval, ... jeho úkolem je pouze plnit sociální roli odvíjenou od cílů instituce, ke které má příslušet.“²⁹¹

V tomto systému zakázaných a přikázaných činů a způsobů uvažování platí jednoduché pravidlo: „ne vše je povoleno“. Člověk, který se s tímto systémem více nebo méně identifikuje, dává vzniknout jistému vnitřnímu systému kontroly a sebekázně, který všechny konflikty řeší mimo sféru mezilidské interakce. Buduje v sobě univerzální systém reprezentací, který mu umožňuje zvnějšnit se pouze pomocí rozumného, disciplinovaného a předvídatelného chování. Jeho úkolem je kontrolovat všechny své možnosti a schopnosti včetně těch, které zatím nejsou explicitní. Pokud to dokáže, je normální a zdravý. Pokud by se těmto určením jednoznačně vymykal, hrozilo by, že se

²⁹¹ Ehrenberg, A., *La fatigue d'être soi*, c. d., s. 71.

ocitne na okraji společnosti a bude považován za nenormálního a duševně nemocného.

Tento způsob sebevztahu se však ve společenském měřítku dostává pravidelně do krize. Člověku je jeho sebevztah vytrháván z rukou, což vyvolává doprovodný pocit, který již lze považovat za symptom psychosociální patologie (opět zopakujeme: z perspektivy majoritní normativity). Je jím strach ze sebe samého, stav úzkosti a viny.

„Úzkost, která mě upozorňuje na to, že jsem překročil zákaz, a tím jsem se rozdvojl, je patologií viny.“²⁹²

Vina a strach z bytí sebou samým se objevují v momentu, kdy je člověk osloven možnostmi, které se nacházejí mimo rámec vymezený normativními příkazy a zákazy. Čím intenzivněji se člověku tyto možnosti otevírají a naléhají na něj, tím silněji si je odpírá ve strachu z překročení hranic společenské normy. Ocitá se tak ve stavu chronického napětí a krize vlastního sebeurčení. Veřejný systém ho nutí být poslušným a kontrolujícím se, být „sám sebou“, avšak dotýčný zároveň prožívá touhu stát se jiným, revoltovat vůči všemu, co je předepsáno. Stojí tak sám proti sobě; racionální sebevztah se střetává s cizími možnostmi; revolta je v konfliktu se strachem. Pokud se jedinec rozhodne toto rozdvojení sjednotit a konsolidovat sebe sama v souladu se sociální normativitou, je toho schopen jedině za cenu volby jedné z daných možností doprovázené trvalým potlačováním jiných možností a za cenu sebeovládání doprovázeného pocitem viny. Své vlastní možnosti za hranicemi normy proto dotýčný často prožívá a interpretuje jako hroživé „síly“, které by se mohly zmocnit „jeho samého“, tj. jeho univerzálního racionálního já, s nímž se plně identifikuje. Sigmund Freud komentuje tento stav následovně:

„Hýbou námi síly, které nás překračují, které je nutno z kro-

²⁹² Tamt., s. 61.

*tit, které jsou nám neznámé, v nichž nemůžeme rozpoznat sami sebe.*²⁹³

A Nicole Berry dodává:

*„Zneklidňující cizost těchto procesů vyvolává potřebu je ovládnout, zatvrzelou snahu je neustále zkoumat. Ztráta této schopnosti ovládat je pociťována jako nebezpečí a obranné mechanismy, které okamžitě vyvstanou, mají podobu ‚jsem pánem sebe sama‘.*²⁹⁴

Tato patologie viny charakterizuje hraniční stav normality, ve kterém je dotyčný rozdvojen, přičemž toto rozdvojení vnímá jako ohrožující a „nenormální“. Na jedné straně se proto snaží svůj sebevztah posílit a udržet ho na základě vědomé a racionálně přijaté loajality vůči normativnímu systému své společnosti, na druhé straně je však oslovován možnostmi jeho překročení. Ve sféře normality se proto udržuje na základě simulování „sebe sama“ doprovázeného chronickým pocitem strachu z narušení tohoto předstíraného racionálního a disciplinovaného sebevztahu. Jeho trvalou snahou je uhlídat, aby se neuskutečňoval z *vlastních* možností ležících mimo *vlastní* kontrolu. Odhaluje tedy možnost rozvinout jinou skutečnost, která se zrodí původně z jeho vlastních možností, avšak která jeho samého překročí. Kdyby této možnosti nicméně využil, hrozilo by mu, že se daná vlastní možnost jeho samého zmocní a uskuteční ho jakožto jiného vzhledem k jeho racionálnímu sebevztahu.

V případě, že individuum nezvládne nároky normativního systému, neudrží se ani ve stavu chronické krize identity, a přesto své sebepojetí stále na tomto systému staví, hrozí mu upadnutí do hlubší formy utrpení. V této fázi je jeho sebevztah již nezatajitelně narušen, což se projevuje dvěma mezními způsoby. Prvním možným projevem ztráty sebekontroly je „explo-

²⁹³ Freud, S., *L'inquiétante étrangeté*, Gallimard, Paris 1985.

²⁹⁴ Berry, N., *Le sentiment d'identité*, Editions universitaire, Begedis 1987, s. 81.

ze“. Jakmile už člověk není schopen udržovat svůj rigidní postoj ke světu a k sobě, dovede ho potlačovaná revolta proti příkazům okolí až k výbuchu vnitřně kumulovaného napětí: „*Pokud se člověk neschovává, udělá skandál.*“²⁹⁵

Druhou možností je „petrifikace“. V tomto případě je člověk vlastní sebekontrolou a fixací představ o sobě a světě dostižen. Postupně se petrifikuje do zcela rigidní figury, která vylučuje jakoukoli plasticitu a adaptaci a která je rezistentní vůči všem změnám okolností v jeho životě. V těchto okamžicích je však již člověk v rámci své společnosti považován za prokazatelně nenormálního a duševně nemocného.

Chronická krize osobní identity, která se objevuje v rámci normativního systému založeného na hodnotách zákazu, příkazu a disciplíny, má tedy podobu strachu z bytí sebou samým. Člověk v ní explicitně zažívá moc skutečnosti, kterou neovládá vlastními schopnostmi, a proto lze tento moment pojmenovat také jako stav poukazování k bezmoci. Tento fenomén je symptomem nemožnosti trvalého udržování sebevztahu, který má formu racionální, disciplinované sebekontroly. „Patologie“ normálního člověka diagnostikovaná z pohledu majoritní normativity se tedy spíše ukazuje jako konstitutivní rys lidské existence a odhaluje tak patologičnost myšlení lpícím na jedné formě identity.

Únava ze sebe samého

Druhou formu chronické krize osobní identity lze označit jako „únavu z bytí sebou samým“. Tento jev charakterizuje sociální normativitu, která vychází z pojetí sebevztahu jakožto dynamického sebezporozumění, singulárního a odpovědného převzetí vlastních dispozic a rozvíjení vlastních možností směrem k individuálnímu osobitému tvaru. Tento sebevztah charakterizuje lidskou bytost pochopenou jakožto existenci. Existence

²⁹⁵ Ehrenberg, A., *La fatigue d'être soi*, c. d., s. 70.

nedisponuje žádným pevným substanciálním základem, ale děje se jako dynamický proces svého vlastního zakládání a sebe-rozvoje. Takto pochopená lidská bytost se proměňuje v dění svých vlastních možností, které se vynořují z jejího žitého světa a svým výkonem se stává neustále sama sebou.

Sociální systém, jenž vychází z právě uvedené koncepce lidského sebevztahu, je podle Ehrenberga typický pro současnou evropskou společnost. Tím opět nechceme říci, že konkrétní forma sebepojetí je přítomna výhradně v rámci jednoho sociálního systému. Pouze chceme ukázat potenciální korespondenci mezi určitým myšlením lidské bytosti, jejího sebevztahu a pojetím sociální normativity. Poznamenejme zároveň, že v Ehrenbergově výkladu nalezneme momenty, které velmi blízce korelují s literárním příběhem románu *L'identité*.

Normativní schéma, které charakterizuje tento společenský systém, je založeno na hodnotách *inovace, iniciativy a adaptace*. Norma „*ne vše je povoleno*“ výše popsaného schématu je v tomto případě nahrazena normou „*vše je možné, překonej své meze*“. Členové tohoto společenského systému jsou vedeni k tomu, aby realizovali nejrůznější možnosti, které se jim nabízejí. Jejich úkolem je expandovat, rozvíjet se ze sebe ven, usku-tečňovat se v osobitých výkonech, odpovídat na takzvané „vý-zvy“ (*challenge, défi*), a to vše především proto, aby byl jejich život autentický, osobitý, originální a svobodný.

*„Subjekt sám sobě rozumí jakožto subjektu jednání. ... Právo zvolit si život, který chceme sami prožít, se začíná stávat normou. ... Místo disciplíny a poslušnosti se objevuje nezávislost na omezeních a spoléhání se na sebe; na místo konečnosti a osudu, které je třeba akceptovat, se rodí idea, že vše je možné. ... od této chvíle jde o to, být sám sebou.“*²⁹⁶

Tento způsob sebeuskutečňování má za cíl vynalézat sám sebe, stávat se sám sebou, odhalovat vlastní potenciál. Cestou

²⁹⁶ Ehrenberg, A., *La fatigue d'être soi*, c. d., s. 136.

neustálé integrace nových zkušeností do celku mnohostranné osobnosti se má jedinec stávat bohatším, rozvinutějším, realizovaným ve své vlastní identitě.

„V nové normativitě jde více o identitu než identifikaci. ... Otázka identity je otázkou po jednání: individuální iniciativa se snoubí s psychickým osvobozením.“²⁹⁷

K psychickému osvobození patří také možnost vytvářet obraz identity podle vlastního výběru a tvořit z mnohosti realizovaných možností integrovanou jednotu. K této integrované identitě lze přitom dospívat s maximální efektivností. Člověk má proto mimo jiné za úkol vynalézat způsoby, jak vytvářet „sám sebe“ a neztrácet přitom čas. Touto cestou lze minimalizovat fáze „bloudění“, pocity rozpolcenosti, prožitky absurdity. Všechny tyto dočasně „neplodné“ a narušující momenty jsou přijatelné pouze jako takové úseky vývoje, které je možno posléze využít pro budování sjednocené, bohatší a integrální osobnosti. Jen tak se osoba stává stále flexibilnější, rozvinutější, a udržuje tak svou normalitu a zdraví.

Požadavek na uskutečňování stále nových „výzev“, zdolávání stále nových překážek a apel na to, aby se člověk stával sám sebou skrze překračování svých hranic, je však korigován ještě jinými určeními. Aktér je totiž vyzván, aby proces stávání se sebou samým kontroloval a udržoval ho v rámci určitého předem definovaného souboru možností, které jsou společností ceněny. Normativní imperativ je tak doplněn a získává například podobu reklamních výzev: „staň se sám sebou a dej si Sprite“, „objev svou vůni Prêt-à-porter“, „odhal svou identitu ve výzvách naší finanční skupiny“, či dokonce velmi stroze „buď sám sebou, buď spontánní“.^{298,299}

²⁹⁷ Tamt., s. 210.

²⁹⁸ Watzlawick, P., Helmick Beavin, J., Jackson, D. D., *Logique de la communication*, překl. z angličtiny J. Morche, Ed. du Seuil, Paris 1972.

²⁹⁹ Srv. Barthes, R., *Mythologies*, Ed. du Seuil, Paris 1970.

Z těchto doplňujících imperativů je tedy zřejmé, že v rámci příslušné normativity je vznesen požadavek, aby se člověk stával sám sebou, ale aby přitom neopustil rámec oceňovaných stylů jednání. Norma „staň se sám sebou“ tedy ve skutečnosti nepočítá s tím, že by to aktér opravdu udělal. Daný systém odmítá improvizaci ve smyslu otevřenosti tomu, co přijde, neschvaluje takové jednání, které je připraveno nechat se překvapit vlastní cizostí. Systém požaduje, aby se aktér osvědčil jako iniciativní, inovativní, motivovaný, optimálně výkonný a aby se zároveň ubránil nečekaným událostem pomocí extrémně plastické adaptace na svět. Tato normativita tudíž vyvíjí na člověka opět určitý tlak, pod kterým se dotyčný k sobě samému vztahuje tak, že jeho „identita“ má podobu univerzální individuality, neosobní osobitosti.

„Osobitost‘ se stává normativní dovedností; je, stejně jako všechny normy, zcela neosobní.“³⁰⁰

Tyto paradoxní požadavky (staň se sám sebou podle předpisů, které ti nejsou vlastní, buď osobitý, i kdybys to nebyl ty), spolu s požadavkem neustálého realizování nových možností a zvyšování výkonu, tedy nutně vedou aktéra k tomu, že se nemůže osobně ztotožnit se vším, co vykonává. Aby ve své úloze uspěl, musí se stát pouhým organizátorem celého procesu uskutečňování možností. Psychické osvobození získává podobu neosobního a nezapojeného organizování vlastního života.

Z tohoto popisu již je zcela jistě zřejmé, že patologie tohoto typu normativity se bude výrazně lišit od patologie normativního systému zákazu, příkazu a disciplíny. Jakmile se sebevztah aktivní a expandující existence blíží ke konci svých sil, začne se zároveň vynořovat fenomén, který bychom mohli popsat jako enormní únavu, naprosté vyprázdnění sebe sama a světa, stav krajního vyčerpání.

³⁰⁰ Ehrenberg, A., *La fatigue d'être soi*, c. d., s. 157.

„Pocit, že člověk není tak silný, jak by si přál, je podobně jako pocit nedostatku motivace a vzpruhy často vyjadřován v termínech ‚únavy‘.“³⁰¹

Tím, že se člověk neustále snaží vlastními silami překonávat sám sebe, maximálně využívá všech volných příležitostí, uskutečňovat se v nesčetných možnostech, aniž by v nich byl osobně zapojen, dospívá postupně k hlubokému vyčerpání. V tomto momentu se cítí cizí vůči všemu, co ho obklopuje, je prázdný a oddělen. Ehrenberg ukazuje, že tento pocit vyplývá z faktu, že dotyčný člověk

„nechce připustit svou nedostačivost (neschopnost dostat všemu, co se nabízí); není schopen strpět pocit, že ho skutečnost omezuje. Pocit nedostačivosti je charakteristický pro deprimované jedince, kteří podceňují hodnotu vlastní zkušenosti.“³⁰²

Tento stav nepřiznané nedostačivosti a zároveň neschopnosti se do čehokoliv osobně zapojit, je provázen depresivním a melancholickým naladěním.

„Deprese postihuje pohyb, je absencí mentálního aspektu pohybu, ... je všeobecným zpomalením, které se projevuje inhibicí, astenií. ... V inhibici se ztrácí jednání. ... je to etapa melancholie.“³⁰³

Chronická únava, osobní inhibice, je výrazem krize aktivního, iniciativního a adaptabilního sebevztahu. Tento fenomén je opět charakteristický pro mezistav, kdy se člověk ještě brání upadnutí do sféry nenormality a nemoci, kdy se snaží předstí-

³⁰¹ Haynal, A., „Le sens du désespoir“, *Revue française de psychanalyse*, N. 1–2, 1977, s. 102.

³⁰² Ehrenberg, A., *La fatigue d'être soi*, c. d., s. 166.

³⁰³ Tamt., s. 213 a 33.

rat, že je zcela zdravý, aktivní a motivovaný, ale kdy už mu je zároveň zřejmé, že takové chování není trvale udržitelné. Nejde tedy o definitivní vyčerpání a rozpad osobnosti, nejde o diagnostikovanou nemoc, ale nejde ani o spontánní „normalitu“. Chronicky unavenému člověku, který už není vnitřně motivován k neustálé snaze stávat se „sám sebou“, však není ještě znemožněn veškerý společenský a aktivní život. Svým jednáním může ještě normalitu předstírat, avšak za cenu výrazného utrpení, které vyplývá z permanentního pocitu hrozby, že se jeho sebevztah definitivně rozpadne. Tento stav trvalého napětí a utrpení lze opět popsat jako stav chronické krize identity.

„Jakmile se konflikt ztratí z očí, život se transformuje v chronickou nemoc identity.“³⁰⁴

Důvodem chronické krize identity je opět lpění na představě udržitelnosti jednoho typu sebevztahu. Iluze, že člověk může řídit svůj život, maximalizovat své možnosti, tvořit sebe sama v souladu se společenskými hodnotami a *ovládat dokonce i svůj vlastní smutek* vede tedy vposledku ke stavu zřetelné bezmoci. Chronická krize identity není zvolený stav. Objevuje se jakožto symptom touhy po ovládnutí svého života, která je doprovázená prožitkem nemožnosti tohoto cíle dosáhnout.

„... být vlastníkem sebe sama neznamená, že vše je možné – něco se v nás vzrývá a něco jiného zase klesá, něco se napíná a něco uvolňuje. Deprese nám chce tím, že nás zastavuje, připomenout, že nemůžeme opustit lidskou situaci. ... můžeme posouvat své meze mnohými způsoby, ale toto jednání není zadarmo. Lidská omezení a svobody mění sice svou podobu, ale jistá neredukovatelná komponenta zůstává stále táž.“³⁰⁵

³⁰⁴ Ehrenberg, A., *La fatigue d'être soi*, c. d., s. 241.

³⁰⁵ Tamt., s. 292nn.

Člověk, jenž se uskutečňuje jako *sjednocijící se* mnohost různých rolí, dospívá opět dříve nebo později k prožitku bezmoci tuto jednotu udržovat. Zažívá přitom moc skutečnosti, které není mocen a v jeho chronické únavě je přítomen stále intenzivnější poukaz k potenciálnímu rozpadu jeho sebevztahu.

Závěr k exemplifikaci a nový výhled

Literární příklady a studie sociálních věd nás vedou k závěru, že fenomén chronické krize identity, zkušenost moci záležitostí a zážitek stávání se jiným nejsou pro analýzu lidského způsobu ve světě zanedbatelné. Ačkoliv by mohly být myšlením identity označeny za marginální a patologické, neznamená to, že nejsou zásadní a že naopak nenechávají vyvstat fenoménům, které jsou pro popis způsobu bytí člověk konstitutivní. Tyto příklady primárně dokládají, že schopnost lidské bytosti vztahovat se k sobě samé, intencionálně jednat a určovat povahu svého světa, není nevyčerpatelná. Člověk ve své zkušenosti pravidelně zakouší neurčitost sebe sama, neurčitost „vlastního“ způsobu bytí i skutečnosti obecně. Základní struktura intencionální zkušenosti, která má podobu „zakoušející zakouší zakoušené“, se pravidelně rozvolňuje a *poukazuje* mimo sebe, ke své vnitřní mezi. Na tuto mez odkazují zkušenosti aktérů lpících na určitém druhu sebevztahu a vlastní identity. Domníváme se přitom, že to, co se na této vnitřní hranici objevuje, je zkušenost zcela jiného druhu. Tento druh zkušenosti se projevuje jako bezmoc ‚moci být‘ a má neintencionální povahu. Neintencionální zkušenost se vyznačuje tím, že k ní žádným souvislým intencionálním způsobem nelze dospět. Přesto je však neustále ve hře a spolupůsobí ve všech druzích svémoci a intencionálního zakoušení. Domníváme se dokonce, že zkušenost se na své vnitřní mezi, ke které nemůže nijak spojitě dospět, pravidelně ocitá. Takové pojetí struktury zkušenosti však v sobě zahrnuje myšlenku nutného překračování a narušování souvislé-

ho pole intencionálního zakoušení, a dokonce i ideu zdvojení zkušenosti samé. Tímto způsobem vyloženou zkušenost však nelze zakomponovat do systémů filosofí identity bez narušení jejich pojmové konfigurace. Z tohoto důvodu interpretují filosofie identity krajní momenty zkušenosti a poukazy k bezmoci, se kterými jsme se setkali ve výše zmíněných příkladech, jako momenty sebepotvrzení, jako čistou zkušenost zkušenosti. V této zkušenosti zkušenosti se podle koncepcí identity zjevuje zakoušejícímu bezprostřední evidence o struktuře intencionálního zakoušení jako takového. Jinými slovy, hraniční zkušenost neodhaluje podle koncepcí identity jinou skutečnost, nýbrž skutečnost zkušenosti. Myšlení bytí se v tomto momentu sebepotvrzuje, zastavuje, obrací a vrací zpět k souvislému ontologickému poli myslitelných jsoucn. Pokud se tento předpoklad v praktickém jednání nepotvrdí a aktér se místo sebepotvrzení dekompenzuje, hodnotí přístupy založené na myšlení identity tuto skutečnost jako patologickou a marginální.

Uvedené literární příklady a psychosociologické studie nás nicméně vedou k úvaze, zda je toto hodnocení daného fenoménu jediné možné a zda zkušenost bezmoci nevybízí myšlení k sledování nově otevřených možností, jak myslet. Není snaha o sebepotvrzení, která souvisí s lpěním na výlučném typu lidského sebevztahu, pouze symptomem myšlení identity, která nemohou a nechtějí opustit své principy? Co to však znamená zproblematizovat tak všeobecně sdílenou jistotu, že každý člověk je přeci vždy nějak sám sebou? Co to znamená, připustíme-li, třeba jen hypoteticky, že lidskou bytost není možno definovat pomocí jednoznačného určení sebevztahu myšlení, ba dokonce ani pomocí sumy sebevztahů, které by představovaly různé aspekty téhož jsoucn? Domníváme se, že na základě takového východiska lze rozvíjet myšlení, které nepotvrzuje sebe samo, nýbrž se otevírá možné vlastní změně podél toho, co právě myslí. Literární ukázky a Ehrenbergovy studie evokovaly zkušenost, podél které se zakoušející dostává „za“ tuto zkušenost samu a zažívá skutečnost, která není myslitelná myšlením identity. Jedná se totiž o skutečnost zdvojenou a v tomto smyslu vždy vnitřně nekoherentní.

Vyslovme proto novou hypotézu: pojmem člověk není označeno bytí, které se nachází trvale v centru konkrétního myšlení identity a které má formu sebevztahu tohoto myšlení. Tento pojem označuje bytí, které se neustále podél své schopnosti myslet (respektive podél své schopnosti vztahovat se k sobě) přesouvá za hranice své původní moci. Každé myšlení identity je myslící bytostí dovedeno k bezmoci; myslící bytost toto myšlení však překonává nikoli proto, aby zabrala větší území, obohatila se, dosáhla vyšší integrity skrze syntézu, ale prostě proto, aby se zdvojila a přesunula podle pravidel, která nejsou daná předem. Člověk je vždycky „mimo sebe sama“ a více než on sám, je vlastním překročením, je vždy již někým jiným, než kým je. Nezavršuje se, nýbrž se vyčerpává a rodí se jako jiný. Příslušně tomu nabývají však jiného významu i pojmy „myšlení“, „čas“ a „skutečnost“, a to i na základě toho, že se k sobě navzájem jiným způsobem vztahují.

Tato hypotéza nás vede k pokusu o rozvinutí koncepce myšlení mimo princip identity.

Mocné a bezmocné ‚moci být‘

V minulé kapitole jsme na příkladech literárních ukázek a psychosociologických studií studovali zkušenost bezmoci spojenou s fenoménem mocného světa. Tyto příklady měly za úkol ilustrovat, jakým způsobem intenzita záležitostí problematizuje lidský sebevztah zakládající se na jedné výlučné schopnosti myslet sebe sama a jak tudíž problematizuje i možnost konstruovat a udržovat kontinuální osobní identitu. Závěry, ke kterým jsme naší studií dospěli, nás přivádějí k potřebě revize pojmové konfigurace filosofie identity. Jak se tato revize dotkne pojmů lidské existence a světa? A jaké důsledky bude mít tento projekt pro konstrukci osobní identity?

Východiskem naší další práce bude fundamentální ontologie Martina Heideggera, v rámci které nejzřetelněji vystupují poukazy k momentům, které jsme ilustrovali v minulé kapitole. Hlubší studií světa záležitostí, rozborem třetího modu existence a analýzou působení neurčité moci, kterou označujeme jako ‚to‘, chceme dospět k redefinici skutečnosti ve smyslu ‚moci být‘. Domníváme se, že na základě této redefinice lze především uchopit skutečnost jiným způsobem než pomocí striktního dělení jsoucen na lidská a nelidská, což se projeví následujícím dvojitým způsobem.

Jednak by v tomto popisu nemělo platit, že vše „nelidské“ je odvozeno ontologicky od lidské bytosti. Domníváme se, že skutečnost takzvaně nelidských jsoucen nelze definovat jako sféru možností pobytu převoditelných na ideje substanciálních jsoucen. V první fázi naší analýzy se tudíž zaměříme na analýzu skutečnosti mocných a intenzivních záležitostí, neobjektivizovatelných věcí typu „něco jako něco“, které mají představovat určitou alternativu nepobytoých jsoucen.

Za druhé je evidentně nezbytné, abychom v souvislosti s touto redefinicí „nelidských“ jsoucen revidovali rovněž strukturu lidské existence. V tomto případě bude potřeba rezignovat na ideu výlučné a soběstačné schopnosti lidské bytosti, na základě které je člověk ontologicky odlišen od nelidských jsoucen. Zároveň je potřeba zpochybnit binární charakter modálního způsobu bytí pobytu, který je založen na ideji deficience a završení. Místo toho se soustředíme na důkladnější rozbor třetího modu bytí pobytu. Víme již, že Ricoeurova interpretace třetího modu ve smyslu prostředníka mezi autenticitou a neautenticitou, který má formu „i neautentický i autentický“, „i objektivní i individuálně žitý“, nevedla k uspokojivým výsledkům. Naším záměrem je proto ukázat třetí modus jako vnitřní hranici původní modální duality, v níž není komplementarita této duality potvrzena, nýbrž zrušena.

Východisko

Naše filosofické východisko tedy klademe do kontextu fundamentální ontologie. Nebudeme však vycházet z Heideggerových analýz toho, jak pobyt existuje zprvu a většinou v každodenním upadání do ‚ono se‘. Nechceme navázat ani na studie odhodlaného způsobu bytí pobytu, který spočívá ve výslovném převzetí bytostné struktury *Dasein*. Východiskem našeho vlastního projektu budou naopak momenty, u kterých se Heidegger v rozvíjení své koncepce zastavil. Tyto momenty autor sice tematizoval, ale přitom nevyřešil, ani jiným způsobem nezpracoval, jejich implicitní spornost nebo nevyjasněnost.

Na jeden z těchto momentů, totiž na bezmoc sebevztahu, jsme se pokusili upozornit pomocí literárních ukázek z díla Milana Kundery a studiemi Alaina Ehrenberga. Důvody, které nás vedou k rozhodnutí rozvinout naši analýzu právě z tohoto momentu, se zakládají na několika charakteristikách Heideggerova rozvrhu, které nyní chceme ještě ve stručnosti shrnout.

První charakteristikou Heideggerova rozvrhu je fakt, že v něm není vytvořen prostor pro popis nejistého či dokonce absentujícího postoje ke světu. Jak autentický, tak i neautentický modus totiž vykazují poměrně vysokou míru jistoty a pevnosti, s jakou se pobyt ke světu staví. Jistota *pevného postoje* neautentického modu spočívá v tom, že se upadající pobyt odevzdává do rukou veřejného ‚ono se‘. Neautentický pobyt se vždy může opřít o veřejné mínění a jednat v souladu s jasnými pokyny a zvyky většinového okolí. Jistota autentického modu existence spočívá rovněž v *pevném postoji* pobytu k jeho světu možností. Tento pevný postoj má však v tomto případě podobu výslovného převzetí sebe sama do vlastních rukou. To samozřejmě neznamená, že pobyt má pod kontrolou všechno, co se stane; zaujímá však zajisté vždy pevný a sobě vlastní postoj k sobě samému a ke světu. Tyto mody tedy představují jisté a stále způsoby vztahování se pobytu k jeho možnostem. Určují přitom zcela zřetelně, co pro pobyt znamená být sebou (buď být sebou nevlastním způsobem v rámci anonymního ‚ono se‘, nebo naopak být nejvlastnějším sebou samým) a zároveň jakou povahu má skutečnost „nepobytových“ jsoucen (buď je to náš běžný svět, nebo svět nejvlastnějších možností pobytu).

Druhým charakteristickým rysem Heideggerova rozvrhu, který bychom chtěli zmínit, je nemožnost tematizovat neintencionální jednání pobytu. Veškeré jednání lidské existence má podle Heideggera intencionální charakter. Tato intencionální povaha jednání je zřejmá z toho, že pobyt si „vždy již“ nějak rozumí a že je vždy vztažen k nějaké formě struktury dostatečnosti, která se konstruuje na základě odkazů ‚kvůli čemu‘. Ačkoliv je zároveň nesen jistými nezáměrnými náladami (*Stimmungen*), jsou tyto nálady vždy *určitými* způsoby vynacházejí se pobytu (*Befindlichkeit*). Pobyt tedy není nikdy naladěn neurčitě, je svými náladami zřetelně vázán ke konkrétním významům světa jako konkrétní pobyt. Lze tedy říci, že pobyt má vždy nějaké konkrétní možnosti, v nichž existuje buď proto, aby byl tím, čím „se“ tak běžně bývá, anebo činí to, co se rozhoduje sám učinit, a to proto, aby se uskutečnil ve své autenticitě.

Třetím rysem Heideggerovy koncepce je nemožnost přidělit nepobytovým jsoucnům modální způsob bytí. Pobyť je totiž jediným jsoucnem, které se vztahuje k sobě samému (zajímá se o sebe) a kterému je odkryta jeho ontologická struktura. Vůči své ontologické struktuře a vůči skutečnosti obecně může přitom pobyt zaujmout různé postoje (interpretovat je). Výskyťová jsoucna naopak nedisponují vztahem k sobě samým (nezajímají se o sebe), a tudíž jim není umožněno zaujímat některý z modálních postojů vůči své vlastní a obecné skutečnosti (interpretovat to, co je). O modální povaze bytí nepobyťových jsoucen lze hovořit jenom metaforicky, ve smyslu jejího odvození od modálního způsobu bytí pobytu: nepobyťová jsoucna se pobytu jeví buď jako v substanciálním ohledu jako výskyty, nebo v příručním ohledu jako jeho možnosti.

Vedle těchto „nemožností“, které se vyskytují v Heideggerově koncepci, je však v jeho projektu přítomna aluze na existenci jisté možnosti, které chceme využít pro náš vlastní projekt. Tuto možnost jsme nazvali „třetím modem bytí“ a Heidegger sám ji označuje jako modalitu modální indiference. O tomto modu především platí, že zde distinkce mezi autenticitou a neautenticitou nemá opodstatnění. V momentu úzkosti, volání svědomí a ‚bytí k smrti‘, o nichž se domníváme, že jsou momenty blízké třetímu modu bytí, pobyt není ani upadající, ani odhodlaný. Jeho způsob bytí však nelze vyjádřit ani pomocí syntézy těchto dvou modalit, ani jejich vzájemným prolínáním. V momentě, kdy před pobyttem vyvstávají nezodpověditelné otázky „Kdo jsem?“ a „O co tu jde?“, blíží se pobyt zkušenosti, o níž lze vypovídat pouze posléze a v níž pobyt „byl“ bez moci jednat, bez postoje ke světu. O třetím modu má tedy pobyt zpětnou zkušenost, která je zkušeností bezmoci.

Z tohoto důvodu chceme naši analýzu začít studií bezmocného ‚moci být‘, v němž pobyt nedisponuje žádným pevným postojem k sobě ani ke světu. Tato analýza se nestaví razantně proti modální analýze fundamentální ontologie. Chce pouze zdůraznit, že mezi dvěma Heideggerem privilegovanými mody existuje zásadní trhlina, kterou nelze myslet ani jako prostor

syntézy, ani jako sféru prolínání těchto dvou modů. S tímto záměrem samozřejmě vyvstává další důležitá otázka. Je třeba se ptát, zda analýzou třetího modu a přijmutím hypotézy existence světa v podobě neurčitých záležitostí nezrušíme naprosto základní pojmové vztahy a rozlišení fundamentální ontologie. Jmenovitě jde o to, zda budeme schopni nějak rozlišovat pobytové jsoucnost od nepobytových jsoucností a zda bude možné nějak tematizovat lidskou bytostnou povahu a identitu. Jak drží v takovém kontextu pobyt a nepobytová jsoucnost pohromadě? Jak vysvětlit obecně sdílenou bezprostřední evidenci o tom, že člověk je vždy nějak identický se sebou (je sebou samým)? To je důležitá otázka, kterou budeme sledovat v průběhu celé následující analýzy. Doplňující otázkou k tomuto problému je však otázka jiná, a sice „Co nebo kdo má vlastně držet pohromadě a proč?“.

Zkušenost bezmoci

Začněme tedy naše zkoumání analýzou situace, kdy pobyt zažívá zkušenost bezmoci. Pro zkušenostní pole, které je v jistém smyslu zkušenosti bezmoci nejbližší a které k ní právě *jako její okolí konstitutivně* patří, je charakteristická stále se prohlubující nevyjasněnost vztahu mezi zakoušejícím pobyttem a mezi tím, co pobyt zakouší jako zakoušené. V nejbližším „fenomenálním okolí“ bezmoci se jednoznačné lineární spojení „zakoušející zakouší zakoušené“ začíná v nějakém smyslu problematizovat. Způsoby této problematizace jsou v zásadě dva. První možností je postupné zeslabování a vyprchávání jakéhokoli spojení mezi zakoušejícím a zakoušeným, druhou možností je rozvětvení (nelinearita) tohoto spojení. V prvním případě pobyt prožívá postupnou ztrátu vztahu vůči všemu, co se ho dosud týkalo; věci se pomalu stahují z jeho dosahu a odpírají se mu; snižuje se možnost, že by pobyt mohl být čímkoli zaujat. Tato prázdnota možností a nezapojenost do světa vyprazdňuje zároveň

i samotné sebeurčení pobytu – pobyt si přestává být jistý sám sebou a jeho jasné (sebe)identifikační rysy se stírají. Daný případ je ilustrován například poslední fází výše zmíněného románu *L'identité* nebo psychosociologickým popisem chronického vyčerpání z bytí sebou samým, kdy je pobyt postupně opuštěn všemi významy světa. V druhém případě pobyt zažívá zvláštní druh vlastního rozdvojení (zmnožení) či zdvojení skutečnosti, v níž již není schopen rozhodnout, kým je „vlastně“ ve skutečnosti, jaká je jeho „původní“ podoba a kým je naopak pouze „druhořadě“ (odvozeně). Rozlišení centrální figury a odvozených figur jakoby se vyrovnávalo a ve světě „je“ pobyt v nějakém smyslu jako vícery. Tento případ je zachycen v závěru povídky *Falešný autostop*.

Tyto zkušenosti jsou však stále zkušenostmi intencionálními, v nichž někdo zakouší něco navzdory prožitkům znejistění pevnosti této struktury. Zkušenost bezmoci však sestává nejen z tohoto „fenomenálního okolí“ postupné ztráty moci, nýbrž rovněž z momentu čiré bezmoci. Tento konstitutivní moment obecné zkušenosti bezmoci nepatří do souvislé sféry intencionální zkušenosti, neboť k němu nelze dospět lineárním a kontinuálním odvíjením standardního intencionálního zakoušení v čase existence. Nelze hovořit o tom, že pobyt se jednoduše souvisle *promění* z mocného v bezmocné ‚moci být‘. Bezmoc stojí mimo moc jako moc svého druhu. Jak se tedy pobyt ocitne v bezmoci? Moment bezmoci „tu“ náhle „je“. Být náhle „tu“ znamená však zároveň „tu“ už dávno být. O bezmoci nelze říci, „kdy“ do ní pobyt „vpadnul“.

Čirá bezmoc je z tohoto důvodu zkušeností jiného druhu než momenty, které jsou jí ve zkušenostním poli blízké. V čiré bezmoci je sama zkušenost zdvojena. Bezmoc je takovou zkušeností, která o zkušenosti zjevuje, že je dvojí. V tomto momentu se ukazuje, že zkušenost má dvě strany, které se nikdy nesebkají, a které dokonce ani nejsou dvěma stranami *těže* „mince“. Jde o stranu intencionální zkušenosti a o stranu zkušenosti neintencionální. Čirá bezmoc se tímto způsobem zjevuje jako *vnitřní mez* intencionálního zakoušení, objevuje se mimo či vedle běžné zkušenosti, ačkoli je její hranicí.

Ve zkušenosti čiré bezmoci poukazuje tedy jedna její strana k intencionální zkušenosti typu zakoušející zakouší zakoušené. Tato intencionální zkušenost je v bezmoci přítomna jako vyčerpaná, jako taková, která „již“ není. Tímto poukazem se v bezmoci podržuje struktura ‚moci být‘ jako intencionální a svěbytné moci-jednat v extatické časové jednotě. Jak již víme, struktura intencionální zkušenosti zakládá možnost konstituce sebevztahu, *schopnosti zakoušet svou schopnost zakoušet* v jednotě ontologického času. Pobyt *se* v intencionální zkušenosti zakouší, rozumí *si* (myslí *se*, vypráví *se*): je tedy aktérem zakoušejícím něco, subjektem myslícím objekt, pobytem rozumějícím svému světu či vypravěčem vypravujícím o svém životě.

Druhou stranou zkušenosti čiré bezmoci je neintencionální bezmocná moc, která není schopna zakoušet své zakoušené. Tato zkušenost existuje paralelně s vyčerpanou zkušeností intencionální, aniž by tuto nepřítomnou strukturu zakoušení zakoušejícího a zakoušeného rušila. Ze strany neintencionální zkušenosti je bezmoc nekonečně bezčasou zkušeností bez subjektu a objektu. Působí v ní nedělitelnost zkušenostní struktury, děje se zde zakoušení jako rozlehlost bez orientace. Bezčasí neintencionální zkušenosti je časem, který je bez „šipky“, je to intenzivní rozlehlost.

Bezmoc „je“ „tu“ (zjevuje se) zároveň ze dvou stran. Z perspektivy intencionálního zakoušení se bezmoc jeví jako nepatrný moment, bezprostřednost či bezčasí, které ve smyslu intencionální přítomné zkušenosti *nikdy nelze prožít*. O čiré bezmoci může intencionální zkušenost vypovídat vždy až *zpětně*. O to snáze k ní však lze v tomto zpětném nastavení zaujmout postoj: „Nebylo to vlastně nic.“, „Co se to stalo?“. Bezmoc lze rozuměním přijmout za „svou“, vyprávěním vždy překonat jako zápletku, nebo ji z vlastního „sebeurčování“ zcela vypustit. Tato povaha bezmoci nás však nesmí vést k závěru, který by se blížil tvrzením fundamentální ontologie. Bezmoc není zkušeností, která z „ontického“ hlediska není ničím a z „ontologického“ hlediska je zkušeností bezprostředního zjevení ontologického fenoménu a místem *potvrzení* ontického způsobu intencionálního zakoušení. Bezmoc je zkušenost se dvěma stranami.

Tuto zkušenost pobyt *zažívá* vždy jako zkušenost, kterou *zažil*. V tomto prožitku *zažívá*, že *zažil* něco, co nikdy nemůže *prostě, aktuálně* zažít. Bezmoc je pro intencionálně zakoušející pobyt výhradně bývalou zkušeností, která nikdy nebyla přítomná, na kterou si lze v přítomnosti vzpomínat jen jako na bývalou. Zkušenost bezmoci je tedy z perspektivy zakoušejícího pobytu nutně prožívána z „fenomenálního okolí“ čiré bezmoci. V tomto okolí však pobyt nejen *zažívá*, že *zažil*, ale také *prostě* *zažívá*. Jeho zkušenost se projevuje jako dvojí. Pobyt *zažívá*, že není a je, neboť *zažívá*, že byl a je. To, že byl, totiž nelze žádný způsobem spojitě vztáhnout k tomu, že je, a proto je tento moment výrazem toho, že pobyt není. Pobyt *byl* nějak, jak nikdy nemůže být v aktualitě. Tato zkušenost je zkušenost bývalého třetího modu existence, kdy pobyt nezaujímal žádný postoj ke skutečnosti, nebyl „nikým“. Ten, kým byl, byl někdo jiný než všechny potenciální způsoby, kterými pobyt „je“ a být může. Pobyt *prožívá*, že vedle sebe *prožil* „*nevím koho*“, jenž byl jako „moci být“ zcela vyčerpán. *Zažívá*, že byl „*nevím kým*“, které *je* jako *bývalé* a vyčerpáné silnější než „on sám“, kterým je. Proto na něj tento bezmocný „nevím kdo“ *působí* jako bývalý. V této zkušenosti se pobyt sám v sobě rozpadá a zároveň je „tu“. *Prožívá svou bývalou odvozenost* od zkušenosti, která nebyla a není *jeho*. O pobytu lze říci, že je tím, kdo stále *zažívá* sám sebe, avšak zároveň *zažívá* vedle sebe toho, kdo sám sobě *vypadl* z rukou a kdo „nebyl“, respektive, kdo byl vyčerpáným „nevím kdo“. Analogickým způsobem se ve zkušenosti bezmoci zjevuje struktura světa. Svět *je pro pobyt* stále něčím, co je zakoušeno, avšak co je zakoušeno jako to, co v čiré bezmoci, v bývalé zkušenosti třetího modu existence, *nemohlo* být *zakoušeno* jako jakékoli „něco“. Zdvojení zkušenosti se tedy netýká pouze pobytu nebo pouze světa, nýbrž *skutečností*. Bývalá zkušenost bez pobytu a bez nepobytoových jsoucen zakládá skutečnost jiného druhu.

Pokud jde o vlastní sebeurčení, pobyt *ve zkušenosti bezmoci* zakouší, že v *čiré bezmoci* zakusil vedle sebe, mimo sebe, někoho jiného, kterým *byl a není*. Za mezí svého jasného sebeurčení našel pobyt „nevím koho“, jehož charakter je velmi specifický.

ký. „Nevím kdo“ *neměl* nikdy možnost převzít své navyklé role, realizovat své každodenní možnosti nebo se pustit podle své vůle do nějaké nové činnosti. Pobyt zažívá, že v bezmoci *neměl* moc být, nemohl uskutečňovat podle své vůle možnosti, kterým v intencionální zkušenosti běžně rozumí. V bezmoci pobyt nebyl dostatečně silný na to, aby jakkoli intencionálně jednal, neboť se ho nic netýkalo, o nic mu nešlo, dokonce ani o něj samého. Mimo něj působil „nevím kdo“. Zkušenost bezmoci je zkušenost, v níž pobyt neví, jak se vynacházel, jak mu bylo. Pobyt „*se*“ nijak *neměl*. Neprožíval „*se*“, prošel za hranici zkušenosti, která *pro něj* byla vždy zkušeností někoho o něčem.

Spolu s tím, že *se* v čiré bezmoci ztratil zakoušející, že „nevím kdo“ nebyl „svými“ možnostmi, přestalo „být“ i zakoušené. „Vedle“ vyčerpané struktury „zakoušející zakouší zakoušené“ se v čiré bezmoci projevilo *bezmocné ‚moci být‘*. *Bezmocné ‚moci být‘* je časové jiným způsobem, než jak je strukturováno intencionální ‚moci být‘. V intencionální zkušenosti je ‚moci být‘ charakteristické rozuměním „si“, rozvrhováním „se“, naladěností a bytím u věcí; je časové v rámci jednoty tří časových ekstasí. Čas extatické jednoty patří však k čiré bezmoci jenom tak, že se „tehdy“ nečasoval. V bezmoci *nemělo* smysl hovořit o „před“, „nyní“ a „potom“. Čas extatické jednoty „byl“ vedle bezčasí, přičemž bezčasí bylo nekonečnou rozlehlostí bez šipky, intenzivní moci. Čas zkušenosti bezmoci je projevem rozdvojeného času. Ve zkušenosti času bezmoci pobyt zažívá, že zažil, že čas se už dávno rozdvojl.³⁰⁶

Co se „dělo“ v čiré bezmoci? Jakým způsobem „bylo“ *bezmocné ‚moci být‘*?

Jak již bylo řečeno, v čiré bezmoci byla struktura ‚moci být‘ dvojí. Vedle vyčerpané struktury „zakoušející zakouší zakou-

³⁰⁶ Otázka, v jakém smyslu se takto koncipovaný čas odlišuje od času diference v autoafekci (viz Derrida, J., *La voix et le phénomène*, PUF, Paris, 1967, s. 67 nn; v českém překladu M. Petříčka, „Hlas a fenomén“, in: *Texty k dekonstrukci*, Archa, Bratislava 1993, s. 97nn.), přesahuje rámec této publikace. K otázkám podobného typu se obecně vyjadřujeme v části „Základ“ a *silové pole*.

šené“, byla na druhé straně čiré bezmoci zkušenost postrádající dva póly, které definují ,moci být‘ jako intencionalitu. Druhá strana struktury bezmocného ,moci být‘ postrádala pól zakoušejícího, tj. zároveň autora jednání, explicitního aktéra, který disponuje možnostmi a zvládá svůj svět. Zároveň tato struktura neobsahovala ani pól zakoušeného, tj. intencionálního předmětu, jenž by se aktéra týkal a byl by jeho jednáním určen. V čiré bezmoci, která postrádala zakoušejícího i zakoušený předmět zakoušení, byla skutečnost charakterizována jako intenzita neintencionální zkušenosti. Pobyt tuto neintencionální zkušenost čiré bezmoci intencionálně *zažívá* ve *zkušenosti bezmoci (tedy zpětně)* jako zkušenost bývalou, která se týká intenzity neurčitého ,to‘. V bezmoci naléhalo neurčité ,to‘ na pobyt, který *byl* v čiré bezmoci „nevím kým“, jakož i na svět, jenž byl v bezmoci skutečný jako vyprázdněné „nevím co“.

Toto naléhání intenzivní moci (,to‘) se dělo mimo průběhový čas existence: z perspektivy prožívaného času je bezčasí množinou míry nula, nezachytitelným zlomkem, v časovém smyslu „ničím“. Právě „během“ tohoto nezachytitelného zlomku bezčasí sílilo, aniž by plynulo, aniž by se „v něm“ cokoli „dělo“. ,To‘ neintencionální zkušenosti narůstalo jako intenzita nekonečné rozlehlé prázdnoty, bezčasí. To, že *se* nic nedělo, znamená, že na bezmocné ,moci být‘ naléhalo neurčité reziduum nepřítomných možností, v němž prázdňý čas nabýval intenzity, zadržoval se.

Překročení z neintencionální zkušenosti k realizaci intencionální zkušenosti opět není otázkou ani kontinuálního děje, ani jednoho konkrétního momentu změny. *Počátek* intencionální zkušenosti, kdy zakoušející zakouší zakoušené, místo aby „nevím kdo“ spolu s „nevím co“ podléhaly sílicímu tlaku neurčité moci ,to‘, je nedohledatelný. O uskutečňování ,moci být‘ lze v nově rozvinuté intencionální zkušenosti opět pouze říci, že už se po nějakou dobu děje. Tato rozvinutá intencionalita však vždy souvisí s událostí zážitku bývalé bezmoci, která jakožto intenzita zkušenosti působení neurčitého ,to‘ nepozorovatelně spadla do času existence.

Čirá bezmoc je v intencionalitě bývalou zkušeností toho, co již není, co zaniklo tím, že zrodilo možnost intencionálního zakoušení. Realizace této možnosti byla opět otázkou překročení určitého prahu intenzity. Bezmocné ‚moci být‘, vyprázdňená struktura „zakoušející zakouší zakoušené“, k níž patřilo jak „nevím co“, tak „nevím kdo“, se *náhle* začala rozvíjet ze síly neurčitého ‚to‘, ze síly indicie intencionální zkušenosti.

Jakou povahu měla tato možnost, která se zrodila v situaci, kdy bylo bezmocné ‚moci být‘ zbaveno sebevztahu a čelilo pouze mohutníci intenzitě prázdného času? Šlo opět o nějakou vnější sílu, o níž je možno říci, že udržuje ‚moci být‘ v chodu, dává mu možnosti a slouží mu tudíž průběžně jako zdroj dynamismu? S takovou vnější silou, která umožňuje přetrvávání výlučné schopnosti lidského jsoucná, jež se pak na základě této schopnosti udržuje jako ono samo, jsme se již setkali třikrát ve třech různých koncepcích identity. V tomto případě se však nejedná o ontologicky původní, sebetotožnou vnější sílu, jež je schopna *témuž* lidskému jsoucnu odhalit v krajní zkušenosti bezprostřední evidenci o jeho podmínkách možnosti. Síla neurčitého ‚to‘ totiž *nebyla* zdrojem zjevení „že“ je pobyt strukturou starosti, které jde vždy již o bytí“ (ani ‚že‘ je subjekt myslící věcí, nebo ‚že‘ je existence interagujícím etickým aktérem, případně, ‚že‘ je člověk nějakým jiným druhem sebevztahu myšlení). Tato síla, která mohutněla v číré bezmoci, nedisponuje trvalou totožností a v momentu, kdy se pobyt odvíjí v intencionální zkušenosti, je tato síla *již vyčerpána*. Na základě jejího bývalého vlivu je však pobyt nyní *jiný*. Pobyt se z číré bezmoci nevrátil jako týž a nevrátil se ani k *témuž* (světu). Touto vnitřní mezí intencionální zkušenosti *nešlo* projít a vrátit se jako tentýž do vlastního světa. Síla neurčitého ‚to‘ je síla neintencionální zkušenosti, která jako prázdný čas mohutní, aby se posléze vyčerpala jako dočasná podmínka možnosti zrození jiného pobytu. Bezmocný pobyt vpadl do času existence jako takové intencionální ‚moci být‘, které se odvíjí z *jiného* počátku než z počátku, který je pobytu prostým způsobem vlastní. Pobyt se nevrací sám k sobě, nýbrž se regeneruje jako jiný. Jeho sebevztah byl zrušen

a jiný je právě mocný. Z perspektivy intencionální zkušenosti to znamená, že pobyt prožívá, že zažil svou smrt jakožto zaniknutí sebevztazného svébytného myšlení. Pobyt prožívá, že prožil vlastní ztrátu, že zaniknul jako svůj dosavadní sebevztah, a ze zkušenosti bez subjektu a objektu se zrodil *jakožto jiný* ve světě jiných možností. V tomto smyslu tedy pobyt není a je, je zaživa mrtvým, je dvojitou skutečností. Tato možnost neurčitého ‚to‘, které rodí pobyt, jenž zanikl, se zrodila v čiré bezmoci, kdy pobyt již „dávno“ nedisponoval dostatečně silnou schopností zvládat sebe sama a svůj svět. Daný počátek, jenž překračuje pobyt jako jeho podmínka možnosti, *není však ani trvalý, ani nijak obsahově neutrální*. ‚To‘ není nikdy „toutéž“ silou. Nejedná se o žádný transcendentální zdroj, ontologický počátek totožnosti či ipseity určitého druhu jsoucna. Tato síla není garantem sebevztahu žádné definované entity; nenabízí dokonce ani vytvoření nové perspektivy na totéž jsoucno – nezjevuje totéž z jiného hlediska. Tato síla umožnila zrození sebevztahu a jeho vpád do dynamismu intencionálního ‚moci být‘ a to jako *kontrapunkt k tomu, co se předtím stalo bezmocným v rámci moci, které právě byly intenzivní*. Proto je tato síla vždy jiného druhu. Je to moc residua konkrétního ‚moci být‘, které „již dávno“ ztratilo svou moc a jako taková je sama dočasná.

Bezmoc tedy nezjevuje ontologickou strukturu ‚moci být‘. Není zdrojem náhledu bytí pobytu. Na této vnitřní mezi pobyt neodkryl svůj *obecný* princip, nepotvrdil univerzální zdroj svého dynamismu, ani v ní nedospěl k vlastnímu završení, ale zažil dvojitou strukturu zkušenosti, z níž se rodí jiná skutečnost. Během postupné ztráty moci, sebevlády a pevného postoje, kdy se pobyt pohyboval v okolí bezmoci, náhle zmohutněla jeho vnitřní mez, z níž se zrodilo jiné, kontrapunktické ‚moci být‘. Paralelní struktura intencionální zkušenosti a zkušenosti bez subjektu a objektu, souběžnost existenciální časovosti a bezčasí, jsou projevy procesu, který zjevuje skutečnost jako zdvojenou. Odkrývá se tak hra dvojí reality, u které není jasné, která z větví je původní a která odvozená. V této realitě se odehrává zkušenost jako rozštěp, jako zdvojování moci, nikoli

jako návrat k sobě samému a ustavování sebetotožnosti. Právě tato skutečnost, nikdy ne plně přítomná, se dotýká třetího modu existence.

Alternace záležitosti a figury

Tento výklad zkušenosti bezmoci evidentně problematizuje fenomenologický předpoklad, podle kterého lze zkušenost chápat jako lineární spojení mezi zakoušejícím a zakoušeným, v němž se smysl permanentně konstituuje v dynamice *aktuální* intencionality. Zkušenost je pro fenomenologické koncepte, které jsme analyzovali v předchozích kapitolách, dynamickým výrazem vztahu lidské bytosti k jejímu světu, je prostorem „*entre-deux*“, jenž váže zakoušejícího a zakoušené. Zkušenost je zároveň médiem cyklického udržování vnitřně diferencovaného sebevztahu. Takto koncipovaná zkušenost představuje pro fenomenologii základ, ke kterému se má myšlení odvolávat, má-li být věrohodné, čili má-li být pravdivým poznáním. Na tom, jakou povahu přirčne fenomenologická filosofie zkušenosti a jakým způsobem určí strukturu zkušenostního pole, závisí tedy celé fenomenologické pojetí myšlení a pravdy. Proto také každá fenomenologie pátrá po jakési formě *čisté zkušenosti*, po *zdroji bezprostřední evidence*, který bude konstituovat spolehlivý a pevný *základ* pro vlastní filosofické myšlení. To, co odhalujeme analýzou zkušenosti bezmoci, však představuje takovou strukturu zkušenostního pole, která není souvislá a nemůže sloužit jako zdroj bezprostřední evidence. Čirá bezmoc, která by byla Heideggerem patrně označena za místo bezprostředního zakoušení ontologického fenoménu, je naopak vnitřní mezi zkušenostního pole, která ruší jeho spojitost a možnost sebezpotvrzení. Tato mez není dosažitelná kontinuálním prodloužením intencionálního zakoušení a nachází se mimo toto pole samo. Přesto tato vnitřní mez zkušenosti k dění ‚moci být‘, v němž je zahrnut pobyt i svět, patří, a to tak, že se k ní ‚moci být‘ váže

jako k bývalé zkušenosti, v níž působilo bezmocné ‚moci být‘ a z níž se pobyt a svět zrodily jako jiné. Takto koncipované dvojité, nesouvislé a v sobě nezaložené zkušenostní pole však odporuje fenomenologickému schématu.

Abychom se však vrátili k našemu současnému výkladu, je třeba v následující analýze sledovat moment, kdy se ‚moci být‘ ocitá náhle na rovině intencionality a odvíjí se ve struktuře „zakoušející zakouší zakoušené“. Tuto událost lze sledovat pouze ze strany žité zkušenosti konkrétního pobytu a jeho světa. Pokud nedojde v intencionální zkušenosti k opětovnému rozpadu intencionality a k čiré bezmoci, odvíjí se dynamismus zdvojování skutečnosti ve zkušenosti ve formě takzvané *alternace záležitostí a figur*. Pokusíme se nyní tento dynamismus podrobněji popsat včetně konkrétních příkladů figur a záležitostí účastníků se takového procesu.

Jakmile tedy intenzita neintencionální zkušenosti projevující se v naléhání neurčitého mohutného, to‘ přesáhla únosnou mez, je bezmocné ‚moci být‘ natolik pohnuto, že se pobyt náhle odvíjí ve zkušenosti intencionální. Samotný vpád do intencionality je neintencionální: vypadnout z bezčasí, které je ničím, resp. vzniknout z nesnesitelného prázdna, znamená náhle jednat bez jasného předmětu a cíle a jednat tak již po určitou dobu. ‚Moci být‘, které se náhle ocitá v intencionalitě, projevuje čirým způsobem naléhavost neintencionální zkušenosti, je čistou expresí neurčité síly.

Čirá bezmoc, kterou ‚moci být‘ prožívá již jako bývalou, se projevuje mnohými způsoby. Abychom tento děj ilustrovali konkrétně, budeme používat zcela faktické příklady této exprese a jejího dalšího odvíjení. Pobyt tedy může projevovat bývalou bezmoc například křikem, může si začít „jen tak“ hrát, tančit, překotně pracovat, bezcílně mluvit, jíst či ztuhnout v křeči. Tímto způsobem je projevováno bývalé naléhající, to‘. ‚Moci být‘ jakožto exprese situace je uskutečněno silou intenzivního prázdna, bývalou mocí, která ho vposledku vede ke ztělesnění konkrétního tvaru. Konkrétní intenzivní tvar, jenž v této expresi ztělesňuje bývalého „nevím koho“, budeme nazývat *figurou*. Figura se

nezrodila v konkrétním časovém okamžiku, nýbrž je-li „tu“, již „tu“ také po nějakou dobu byla. Figura vstoupila do dění, které se „tu“ již dávno odehrává. „Nevím kdo“, který je v této chvíli pohnut silou bývalého ‚to‘, se projevuje jako figura, která dělá „nevím co“. Figura proto nemůže být jednoduše původcem či principem svého projevu. Figura, která projevuje „nevím koho“ a ocitá se náhle v rovině intencionální zkušenosti, není odhodlaným či upadajícím pobytem, natož sebejistým subjektem či etickým aktérem. Děje se jako intenzivní tvar, projev.

Figura se rodí na základě moci, která není ‚její‘. ‚Moci být‘ je tak *možností* neintencionální zkušenosti, figura je generována neurčitým ‚to‘, od něhož získává sílu či reálnou možnost existovat (tj. být svými možnostmi, ‚moci být‘). Zároveň je však ‚moci být‘ realizací daného ‚to‘. ‚Moci být‘ se tak náhle stane mimo jiné ‚někým‘, ztělesňuje se ve figuře. Figura je ‚vždy již‘ intenzivní, má sílu, díky které opouští okolí čiré bezmoci a stává se konkrétním sebevztahem. Ocitá se ve srozumitelném světě, mezi konečnými a faktickými možnostmi, v nichž je možno se zorientovat. Rozumí tomu, kým je a jak ‚se‘ má.

Během této konkretizace dochází však na rovině zakoušení ještě k jedné zásadní transformaci. Podobně jako „nevím kdo“ získává náhle tvar figury, je i „nevím co“ stále jasnější. Z naléhání zkušenosti typu ‚to‘ vzniká struktura, v níž si figura rozumí jedině tak, že jí na něčem záleží. V rámci intencionálního ‚moci být‘ se tedy vedle figury rodí i konkrétní věc, o kterou jde. Tuto konkrétní ‚věc‘ budeme nazývat *záležitostí* či *aférou* (z francouzského *affaire, quelque chose à faire*). Figura se tedy stává zakoušejícím ve chvíli, kdy zakouší nějaké zakoušené, tj. když již rozumí tomu, o co tu právě jde a kým sama je. V tomto smyslu je tedy nutno doplnit naše konkrétní příklady: ustrašený člověk křičí z naléhavého nebezpečí, hravý aktér začne hrát hru, tanečnice se vyjadřuje tancem, tvůrce začne vytvářet umělecké dílo, myslitelka vytváří myšlenkové konstrukce, jedlík jí jídlo, křečovitý člověk se svým zatuhnutím brání dekompenzací. Tímto způsobem se zjevuje nové intencionální ‚moci být‘ jako výraz děje, který se ‚již dávno‘ odehrává.

Tím, že ,to‘ způsobilo pohyb ,moci být‘, že generovalo figuru a aféru jako svou možnost, samo sebe vyčerpalo. Generováním ,moci být‘ příslušné ,to‘ degenerovalo, neboť jeho síla není nevyčerpatelná, univerzální ani svěbytná. ,To‘ se nemohlo uskutečnit, a tedy ani vyčerpát, jinak, než v ,moci být‘, které je cizí. *Vyčerpání však neznamená prostý zánik*. Dokud ,to‘ není vyčerpané, jinými slovy, dokud je intenzivní, což paradoxně znamená, že ,to‘ takzvaně „nejde“ („nejde to“), je ,moci být‘ bezmocné. Ve chvíli, kdy ,to‘ realizuje ,moci být‘, zůstává v situaci standardní zkušenosti přítomné jako ,to‘, které „jde“ („jde to“). V tomto momentě je již figura schopna artikulovat zkušenost bezmoci jako ,to‘, které zažila a které již má nějak pod kontrolou, alespoň v tom smyslu, že k němu dokáže zaujmout postoj či o něm vyprávět příběh: „bylo *to* děsivé“, „nechápu, co se *to* se mnou dělo“, „vlastně *to* nic nebylo“, „konečně *to* přišlo, konečně se *to* stalo“, „bylo *to* úchvatné, úplně mě *to* sebralo“. Bezmoc nemusí představovat jenom hrozivý moment krajního utrpení, který je třeba přestat a „integrovat“ do zastřešující jednoty ,moci být‘; bezmoc může být stejně tak i momentem slasti, okamžikem zrodu závratné síly nebo zážitkem nekonečného klidu. K zážitkům, které dostatečně silná figura zpětně bere za své a artikuluje je, mohou patřit například spánek, sen, šok, extatická slast, meditativní stav, úzkost, tělesný trans, psychická dezintegrace či jakékoli momenty, kdy byl člověk takzvaně „bez sebe“.

V momentu, kdy je figura schopna artikulovat bývalou bezmoc jako *svou* bývalou bezmoc, je už také dostatečně silná na to, aby byla schopna převzít do svých rukou záležitost. Této záležitosti, o kterou jde, se figura chápe jakožto *své* možnosti a uskutečňuje ji podle své intence a konkrétní podoby moci. Projevem toho, že figura má více síly než záležitost, je to, že figura záležitost prostě bere za svou věc, ke které se intencionálně vztahuje: křičím, abych zahlala strach z toho děsivého zážitku, hraji si, neboť chci hru rozvinout jistým směrem, tančím, abych vyjádřila své pocity, tvořím, abych dal tvar dílu, myslím, abych výslovně a pojmově uchopila bývalou zkuše-

nost, jím, abych zahnal hlad, stahuji se, neboť se chci ochránit před hrožícím nebezpečím. Figura se stává záměrným aktérem, který jedná, „aby“ něco „udělal“, řídí se odkazem ‚kvůli čemu‘. Ve své záležitosti figura zároveň realizuje *sebe*. Figura realizuje záležitost, která se jí týká a touto cestou realizuje sebe samu. Realizovat věc znamená jednak si z věci rozumět a jednak rozumět své věci, interpretovat ji. Dostatečně silná figura interpretuje záležitost v tom smyslu, že bere „něco“ jakožto „něco“. *Podél své síly a záměru* tedy figura formuje svou záležitost do jiného tvaru, uskutečňuje ji *jako* něco. Protože skutečnost záležitosti *vyplývá* v této chvíli ze síly figury, a nikoli z věci samé, je zřejmé, že věc se *uskutečňuje jako jiná, než je ona sama a než čeho by byla schopna ze svých vlastních sil*. Figura záležitost *překračuje* jakožto její konkrétní podmínka možnosti; udílí záležitosti skutečnost, kterou by si záležitost sama nebyla schopna dát. Tím, že se figura ve věci realizuje, uskutečňuje věc jako jinou. Záležitost se uskutečňuje tak, že je někým druhým rozdvojena.

Struktura intencionální zkušenosti však není dána pouze touto formou vztahu mezi figurou a záležitostí. Je totiž jen otázkou překročení jistého prahu intenzity vzájemného vztahu, kdy se figura ve svém lineárním a intencionálním uskutečňování záležitosti vyčerpá. K momentu, kdy figura nemá již dostatek síly na to, aby realizovala svou věc, však každopádně musí dříve nebo později dojít. Přidržíme-li se faktických příkladů, můžeme říci, že záležitost se kupříkladu najednou stane nezajímavou, příliš nudnou, příliš snadnou, příliš náročnou, příliš palčivou, nějak podivně cizí, neovladatelnou, vyřešenou. Agresivní křik začne být v této bezvýznamné situaci poněkud trapný, hra začíná hráče nudit, tanečnice není kvůli únavě schopna pokračovat v tanci, umělec dokončil své umělecké dílo, myslitelce docházejí nápady, jedlík se přejedl, stažená osoba najednou musí povolit své svaly, neboť již jimi nevládne. Tento fakt nutného vyčerpání jednoznačné figury, která realizuje konkrétní záležitost, je dán tím, že figura generuje svou záležitost jedině za cenu vlastní degenerace. Figura *se* v každé své záležitosti vyčerpává, užívá svou sílu k realizaci konkrétní věci. Tato generovaná věc proto

v jistém momentu získává naopak moc nad figurou, která ji realizovala, a zopakujeme, že figura realizovala svou věc *jako jinou*. Nová věc přebírá tedy v této fázi figuru do svých rukou a nutí ji z moci své intenzity jednat určitým způsobem. Vyčerpaná figura je odevzdána působení aféry; aféra se zmocňuje figury jako své vlastní možnosti. Naše konkrétní příklady se tedy dále odvíjejí: dosud křičícího člověka jímá nová emoce, tanečnici zmáhá únava, umělecké dílo se stává autonomním, zmocňuje se svého tvůrce a nutí ho například k dalšímu tvůrčímu pokusu, myslitelka je přemožena spánkem, najedený člověk je také přemožen spánkem, osobu, která povolila svou křeč, zaplavuje uvolnění. Figura se pod tlakem záležitosti stává jinou, a to natolik jinou, že by k takovému tvaru ze svých vlastních sil nemohla nikdy sama dospět. Záležitost svou figuru překračuje, vytváří rámec jejích podmínek možností, dává figuře novou realitu v diskrétní formě „někdo jakožto někdo“ a sama se takto stává skutečnou aférou. Realizací intenzivní a mocné záležitosti se figura uskutečňuje tak, že se štěpí, stává se někým jiným.

V tomto dynamismu ‚moci být‘ tedy oscilují ve vzájemných intenzivních vztazích figury a aféry. Každé překlopení aféry či figury do jiné formy se odehrává formou *rozštěpu* příslušné vyčerpané verze. Tento rozštěp (či rozdvojení) je založen na diskontinuálním a diskrétním přechodu typu „jako“. Figura se realizuje tak, že se vyčerpá v jiném, kterým je realizována podle struktury někdo jako někdo. Záležitost se uskutečňuje tak, že se vyčerpá v jiném, kterým je uskutečňována ve struktuře něco jako něco. Ve zkušenosti jde tedy vždy o událost rozštěpu. Ať už je to záležitost, která realizuje a štěpí figuru ve smyslu někdo *jako* někdo, nebo je to figura, která štěpí, a *tím* uskutečňuje něco jako něco, podržuje se tu vždy struktura *diskrétní* změny skutečného. Tento diskrétní rozštěp je poukazem k možnosti čiré bezmoci ‚moci být‘. Každé překlopení figury a aféry je odkazem k vnitřní hranici zkušenostního pole intencionálního zakoušení.

Setkání mezi figurou a aférou, jinými slovy zkušenost, tedy není spojnicí, která potvrzuje identitu intencionálního vztahu

mezi nelidským a lidským jsoucnem. Zažít záležitost znamená ji realizovat, a tudíž rozštěpit, tímto se vyčerpat a být rozštěpen na základě mocné realizované záležitosti. Zkušenost má dvojitou strukturu, která nevyjadřuje dvě strany téže události. Je to dvojí dění. Ve zkušenosti se setkává přítomné s bývalým, které nikdy nebylo přítomné. Tyto dva ohledy se ve zkušenosti *vzájemně nezrušitelně překračují*. Síla věci překračuje bývalého vyčerpaného zakoušejícího do stejné míry, jako aktuální mocný zakoušející překračuje tuto věc schopností ji realizovat. Toto vzájemné překračování se však neodehrává na rovině transcendentu, nýbrž jde pouze o imanentní rámce konkrétních a vyčerpatelných podmínek možností. Někdo se stává skutečným, tedy někým jiným, jedině na základě něčeho (či v rámci něčeho) aktuálně mocnějšího a intenzivnějšího.

Realita figur a afér má tedy dvojitou strukturu, každá figura a aféra je skutečná jedině tak, že je zároveň svá (stejná) a jiná. Ke každé (stejně) figurě a aféře patří její bývalé vyčerpání, z něhož vyšla jako jiná. Její skutečnost se projevuje jako alternace ve formě „něco vyčerpaného, které se stalo něčím jako něčím jiným“, „někdo vyčerpaný, jenž je někým jako někým jiným“, přičemž právě v obratu „jako“ zaznívá přítomnost mrtvého bodu, vyčerpání moci a dvojitá struktura skutečnosti. Tento mrtvý bod, v němž se odhaluje druhá strana zkušenosti a kde sféra skutečnosti mocného ‚moci být‘ rezonuje se skutečností vyčerpaného ‚moci být‘, se z pohledu existence jeví pouze jako „okamžikový stav přeměny“, který „vlastně“ ničím nebyl. Bezčasí vyčerpané skutečnosti totiž nelze považovat za limitně nekonečně malý zlomek existenciálního času, nýbrž za jiný čas jiné skutečnosti. Krajní zkušenost, která *neměla* trvání, tudíž představuje podle právě předvedeného dynamismu z jedné strany vnitřní mez existenciální zkušenosti, a z druhé strany *vnější mez* zkušenosti bez subjektu a objektu. Dvě strany zkušenosti nejsou však dvěma stranami *téže* zkušenosti. Ve vyčerpání figury či aféry se na místo zjevení ontologického „že“ odehraje diskontinuální „jakožto“ alternace, které ukazuje zkušenost jako dvojitou.

Rozdíl mezi figurou a záležitostí jsme drželi doposud jako rozvolňující se rozdíl mezi tím, co tradiční fenomenologie rozlišuje jako lidské (pobytové) a nelidské (nepobytové) jsoucno. Tento smysl má ovšem dané rozlišení pouze z perspektivy intencionální zkušenosti, která se zakládá na jistotě sebevztahu. Pokud však pobyt sleduje odvíjení alternace figur a záležitostí i za hranici intencionální zkušenosti, tj. pokud ji pobyt zažívá jako alternaci, kterou zažil, jako zkušenost bývalou a nikdy nepřítomnou, získávají tyto pojmy pro pobyt jiný význam. Místo figury-pobytu a záležitosti-nepobytového jsoucna prožívá pobyt, že v bývalé zkušenosti čiré bezmoci prožil síly.

Ze strany neintencionální zkušenosti lze tudíž zkušenost popisovat jako silový systém. Tento popis neoznačuje jedním pojmem to, co se z hlediska intencionální zkušenosti jeví jako jedna figura nebo záležitost. Tento popis pracuje s pojmem svémoci a s pojmem přerodu. V poli alternace je svémoc silou sebevztahu a zároveň sebespazení, silou kontrahující svou moc, která má zároveň moc měnit něco v něco. Vedle toho vystupuje v alternaci *síla přerodu*, tedy vše, co se proměňuje v něco jiného vlivem intenzivní svémoci a co naléhá jako vyčerpané na ostatní síly. Figura i záležitost jsou tedy z tohoto hlediska svémocemi, které se pravidelně proměňují v přerody. Distinkce svémoci a přerodu jde napříč distinkcí figury a záležitosti. Z toho však mimo jiné plyne, že figura nemůže být jednoduchým projevem „pobytu“, který je jednotný a svémocný. Stejně tak ani záležitost není jedním uceleným „nepobytovým jsoucnem“, které slouží figuře jako její možnost přerodu. Distinkce figura (svémoc a přerod)-záležitost (svémoc a přerod) neodpovídá dělení pobytové-nepobytové jsoucno, přestože z intencionální zkušenosti se to tak může jevit. Prvním důvodem je fakt, že v intencionální zkušenosti je pobyt vždy svémocí a svou figuru pak určuje jenom z této perspektivy. Jakmile však ve své zkušenosti prožívá rovněž svou bývalou bezmoc, zažívá i přerody, kterými „byl“. Prožívá například, že prožil, jak se emoce (svémoc) zmocnila hráče (přerod), hráč (svémoc) ovládal své tělo (přerod), tělo (svémoc) se postavilo proti vůli hráče (svémoc), ale rezo-

novalo s unaveným běžcem (přerod), bolest (svémoc) zaplavila organismus (přerod), pocit (svémoc) přinutil čtenáře (přerod) zvednout hlavu, čtenář (svémoc) rozvinul myšlenku (přerod), myšlenka (svémoc) zahнала utrpení (přerod). Obdobně probíhá tato zkušenost i ve vztahu k druhým „pobytům“. Aktuálně mocná svémoc totiž vnímá právě vyčerpané sebevztahy jako přerody. Svémocný „pobyt“ se tak vztahuje k vyčerpanému „pobytu“ jako k „přerodu“, tudíž, z jeho perspektivy, jako k aféře. V tomto smyslu může být svémoc zdrojem změny přerodu a konkrétní „pobyt“ tak může vytvářet překračující podmínky možnosti jiného „pobytu“. V tomto smyslu je také třeba chápat každé „setkání“ takzvaného pobytu s takzvaným jiným pobytem jako silový vztah, kde jeden je základem silové změny druhého. Toto „setkání“ znamená vzájemné překračování k sobě vázaných sil v rámci společného ‚moci být‘ a vzájemné *vytváření podmínek možnosti* svých přerodů. Pobyt je tak principiálně podmínkou možnosti jiného pobytu a jako jeho podmínka možnosti ho překračuje a nabízí mu více (tj. nabízí mu být někým jiným), než by si ze svých vlastních sil příjemce mohl dovolit.

Dynamismus alternace pravidelně dospívá k vnitřní mezi zkušenosti a na hranice sil záležitostí a figur, aby se tyto ukázaly znenadání jako jiné a jako dvojí. Svémoci přitom berou do rukou přerody a náhle se ocitají jakožto přerody v rukách bývalých přerodů, které samy zrealizovaly a které se mezitím proměnily ve svémoci. Odhalením mezí vlastních sil záležitostí a figur se tedy vyjevuje přítomnost vnitřní meze jakékoli intencionální zkušenosti. Každá figura se z momentu vyčerpání transformuje v jinou figuru či záležitost, a to *na základě* ostatních aktuálně mocných záležitostí a figur. V jakém smyslu míníme toto „na základě“?

„Základ“ a silové pole

Proces alternace má jistá pravidla, která bychom nyní chtěli blíže prostudovat. Vrátime se přitom opět ke standardnímu popisu figury a záležitosti, ze kterého jsme vyšli, tedy k popisu vedeného z intencionální zkušenosti.

Z tohoto hlediska lze ukázat, že způsob vyčerpávání jedné figury a intenzifikace příslušné záležitosti se neděje zcela arbitrárně, že však zároveň nemá ani univerzální charakter. Víme již, že figura se realizuje ve své záležitosti a záležitost tímto uskutečňuje. Tím však záležitosti udílí velice specifickou sílu, nikoli pouze jakýsi druh neutrální „energie“ či „pohonu“. Figura v záležitosti intenzifikuje výlučně takové možnosti, které jsou *potenciálním kontrapunktem* právě vyčerpané záležitosti *na základě* či *podél* této silné figury. Figura tedy vyčerpanou aféru jistým kontrapunktickým způsobem obnovuje, ale toto obnovení neznamena ani opakování téhož, ani zrození „naprosto“ jiného. Regenerace (obnovení) záležitosti znamená zrod jiného *z toho*, co předcházelo rozštěpu a co regeneraci *podkládá*. Vzniklá aféra pak má analogicky možnost převzít právě vyčerpanou figuru a zrodit její kontrapunkt, který však bude opět ovlivněn specifickou intenzitou dané záležitosti. V záležitostech a figurách se tak *kumulují kontrapunktické potence bývalých vyčerpaných svémocí*, které jsou uskutečňovány, tj. ztělesňovány (tvarovány) na základě aktuálních podmínek, tj. na podkladě aktuálně mocných kontextů figur a záležitostí. Každá regenerace je kontrapunktem k příslušné degeneraci, ale je zároveň specifickou generací jiného tvaru *ze základu* aktuálně mocné síly. Vrátili se k našemu příkladu, můžeme sledovat, že jakmile křičící člověk postupně umlkne, neboť jeho křik ztratil na své síle a opodstatnění, může se na jeho místě objevit některá z jeho kontrapunktických forem, jež závisejí na charakteru situace: fňukání malého dítěte, racionální postoj, únava, smích, ironie, nebo případně ještě agresivnější křik. Potenciální kontrapunkt není tedy rozhodně striktní negací, binárním logickým opakem. Kontrapunktem se myslí vyvážení, jež se objeví na základě aktuálního silového rozložení v síti všech záležitostí a figur, které jsou do

dění zapojeny. Aféra tedy neregeneruje ani totožnost, ani logický opak vyčerpané figury, ani jednoznačný odhodlaný, popř. upadlý postoj ke světu. Výsledný kontrapunkt je *projevem* dvojité skutečnosti, aktuální moci afér a figur zapojených do dění a akumulované bezmoci afér a figur nacházejících se mimo průběhový čas, avšak přítomných v právě vyčerpané figurě či aféře.

Z toho však plyne okamžitě ještě jeden důsledek, a sice, že ačkoliv má kupříkladu figura právě dostatek síly na to, aby realizovala nějakou záležitost, neznamená to, že jednoduše do této záležitosti „vtiskne sebe“. Ačkoliv se mocná figura v záležitosti angažuje a uskutečňuje se v ní, ačkoliv je *základem* záležitosti, *nemá zcela v rukou to*, jaká záležitost ve finále z tohoto působení vznikne. Do hry totiž vstupují ještě *nepřítomná akumulovaná rezidua vyčerpané historie* této záležitosti, která rozhodnou o tom, jakou formu bude mít nakonec výsledný kontrapunkt. Teprve realizací záležitosti, uskutečněním přerodu reality, čili jejím zdvojením, se něco dozvídáme o povaze reality jako takové. Teprve v této chvíli se totiž zřetelně projeví *detail*, ona nepřítomná akumulovaná bezmoc, která spolurozhodovala o povaze reálného. Zpětně se však nedozvídáme jenom to, co v sobě nesl detail, ale i to, jakou povahu měl „základ“ dané záležitosti, který už dávno neexistuje.

Druhým bezprostředním důsledkem této konstelace je to, že vztah figury a aféry nemusí být nutně pouze duální. Vyčerpaná figura může být regenerována najednou dvěma figurami a vytvářet tak v aktuálním ‚moci být‘ větve svých kontrapunktů. Proces alternace jedné aféry a jedné figury je nejjednodušším příkladem tohoto dynamismu, a proto jsme ho vybrali jako výchozí bod výkladu. Struktura tohoto dynamismu však není pouze takto jednoduchá a je ji třeba představit spíše v podobě otevřených silových polí, kde se kombinují vzájemně nesčetné rodící se vztahy. Tento popis však musí být učiněn již opět z perspektivy zkušenosti, v níž pobyt zažívá, že zažil silové pole.

Množství vyčerpaných sil, tedy sil přerodu, se tak v této perspektivě může podél jediné síly svémoci regenerovat ve společný kontrapunkt, nebo naopak jedna síla přerodu, které se chopí více svémocí, se realizuje v mnoha formách zároveň. Ved-

le toho se svémoci po vyčerpání stávají silami přerodu a přerody jsou naopak regenerovány jako kumulace sebevztazných svémocí. Z toho vyplývá, že dynamismus nemá ani lineární, ani cirkulární podobu. Čas alternace je permanentně se štěpící čas, procházející zdvojenými, které manifestují „souběžnost“ skutečnosti dvojí povahy. Ačkoliv jeden „čas“ „stojí“ a kumuluje se v časové výduti jako bezčasí, jiný čas doprovází skutečnost „žité zkušenosti“. Podobně i když jedna skutečnost „stojí“ a kumuluje se jako vyčerpaná moc, jiná skutečnost intenzivní síly se realizuje jako intencionální zkušenost. Alternace figur a záležitostí se odehrává ve dvojitém plánu konfigurace ‚moci být‘ (sil).

V tomto výkladu jsme konstatovali, že záležitosti a figury se uskutečňují (nabývají skutečnosti a tvoří skutečnost) výlučně v dynamickém poli, v němž alternují, vyvažují se, degenerují, jsou regenerovány a generují nové prvky. V důsledku toho se zdá, že jejich skutečnost vyplývá z jejich realizace v tomto poli, v dynamismu ‚moci být‘. V rámci ‚moci být‘ představují figury a záležitosti tedy různé druhy mocí, *sil*, intenzivních možností. Není to tak, že by záležitosti či figury měly nějaké možnosti, síly nebo moc; figury a aféry jsou možnostmi ve smyslu sil či mocí.

Je zřejmé, že díky tomu, jak jsme rozvinuli moment bezmoci z původního Heideggerova rozvrhu, jsme se již ocitli mimo standardní fenomenologické vypovídání. Do té míry, do jaké jsme se vzdálili koncepci *Bytí a času*, jsme se však přiblížili myšlení takových autorů, jako je Friedrich Nietzsche, Jacques Derrida, Pierre Klossowski, Georges Bataille, Gilles Deleuze či Michel Foucault. Všichni tito autoři se v jistém smyslu vymezují vůči filosofii subjekt-objektového rozštěpu; kritizují jednoznačnou intencionální povahu zkušenosti (Derrida), vymezují se vůči chápání zkušenosti jako nástroje poznání (Bataille), explicitně pátrají po prostoru myšlení, které je koncipováno mimo princip identity (Klossowski, Deleuze) a rozvíjejí myšlení silových vztahů a konfigurací (Nietzsche, Foucault). Mohlo by se tudíž zdát, že prostor myšlení mimo princip identity je všemi těmito autory sdílen a že náš projekt se k němu připojuje. Domníváme se ovšem, že tomu tak není. Má-li být totiž opuštění principu iden-

tity vskutku realizováno, nemůže být tento krok učiněn univerzálním způsobem, který zakládá nové obecné myšlení. Myšlení mimo princip identity je skutečné jen jako singulární exces za konkrétní vnitřní mez některého z myšlení identity, a to podél zcela faktického detailu. Tato mez, skrze kterou se exces realizuje, je dočasná a trvá stejně „dlouho“ jako exces samotný. Různá myšlení mimo princip identity se neocitají v obecném prostoru vybaveném *zákony* typu principu ne-identity, ideje „jednoho“ chaosu, principu neodlučitelnosti, neboť v tomto případě by šlo o sofistikované potvrzení filosofie identity. Negací obecných principů myšlení identity by myšlení totiž vyslovilo pouhou deficientní verzi těchto principů a tato artikulace by byla vedena stále ve stávajícím řádu rozumu, rozumění, vyprávěného jednání, vůle k myšlení sebe. Rozumem se není možno zbavit rozumu, rozuměním rozumění a vyprávěním vyprávění. Vůli se není možno zbavit vůle. Myšlení mimo princip identity je vždy singulárním a náhlým myšlením myšlení identity z meze tohoto myšlení identity; je myšlením vyčerpaného a rozštěpeného myšlení identity. Každé myšlení mimo princip identity je tedy, jinak řečeno, expresí bezmoci myšlení identity.

Filosoficky však lze myšlení mimo princip identity tematizovat vždy jen jako bývalé. V čiré bezmoci samo myšlení identity nemyslí, ale „myslelo“ „tam“ myšlení mimo princip identity, které se ukazuje jako druhá strana vyčerpané filosofie. Různá myšlení mimo princip identity, artikulovaná a filosoficky uchopovaná, jsou proto jistými kontrapunktů myšlení identity a jako taková se vyznačují primárně *vzájemným nesdílením společného pole*, nesousedstvím. Jejich „blízkost“ nespočívá ve sdílené *stejnosti* či případně *vzájemné odlišnosti*, nýbrž nanejvýš v jisté rezonanci poukazů k bývalému zážitku. Proto budeme v následujícím textu rozvíjet nadále koncepci alternace záležitostí a figur z námi zvoleného momentu přítomného v Heideggerově *Bytí a času*, jenž umožňuje přerod myšlení za rámec fundamentální ontologie, aniž bychom se přitom explicitně snažili o vytváření konstrukcí o takzvané stejných či odlišných momentech excesivního myšlení.

Skutečnost záležitostí a figur

Domníváme se, že další otázkou, kterou je třeba si v tomto kontextu položit, je otázka po povaze skutečnosti záležitostí a figur. Zdá se, že toto tázání v jistém smyslu nahrazuje ontologickou otázkou po bytí pobytu a nepobytoých jsoucen. Ptáme se tedy po tom, jaká je realita sil, alternujících záležitostí a figur.

Z toho, co jsme již o vzájemném vztahu mezi záležitostmi a figurami zjistili, vyplývá, že skutečnost síly se nedává nikdy izolovaným způsobem. Skutečnost síly nelze uzavřít a konstatovat, ani ji zapouzdřit v nějakém smyslu do ní samé; síla není nikdy svébytná ve smyslu vlastní soběstačnosti. Síla potřebuje vždy další síly, takové, které jsou jejími podmínkami možnosti, a takové, v nichž se uskutečňuje. Skutečnost síly spočívá ve společné skutečnosti mnohých sil, které na sebe a spolu působí. Skutečnost se uskutečňuje, je-li dostatečně intenzivní, je-li zapojena do pole ‚moci být‘ aktuálních sil, ovlivňuje-li dynamismus alternace.

Je však zřejmé, že síla může být skutečná, i když se neuskutečňuje. V tomto momentu je skutečnost síly dána jako vyčerpání (bezmoc), která v sobě právě jakožto bezmocná kondenzuje všechny naakumulované kontrapunktury a působí jako přerod. Právě této síly se může nějaká reálná a realizující se síla zhostit a realizovat ji podél své vlastní moci.

Z toho vyplývá další rys každé skutečnosti síly, kterým je její zásadní nezavršitelnost. Síla, která se uskutečňuje, se neuskutečňuje tak, že završuje svou skutečnost a nabývá tak například podoby absolutní substance či dosahuje nejvlastnější autenticity či ipseity v silném slova smyslu; realizující se síla nevyplňuje žádný deficit sebe sama, nedosahuje celosti. Uskutečnit sebe sama znamená v první řadě se vyčerpát. Uskutečnění síly probíhá tak, že se síla realizuje v jiné síle, a touto cestou se vyčerpává. Stát se skutečnou a zapojit se do dění znamená svou moc ztratit v jiném. Ještě jinak řečeno, maximalizací vlastní intenzity, maximálním sebevypětím, dospívá síla k rozštěpu. Ve vyčerpání se projevuje její druhý, zcela nesouměřitelný

ný řád skutečnosti, ze kterého může znovu vpadnout do řádu uskutečňování jedině jako jiná. Skutečnost síly tedy není dána numerickou konstatací: buď je síla skutečná, nebo skutečná není. Její skutečnost nemá binární povahu ve smyslu existuje – neexistuje. Síla je a není, síla působí a zároveň s sebou nese svou (bývalou) smrt (bezmoc, vyčerpání).

Tím odhalujeme další charakteristický rys skutečnosti každé síly. Protože být reálnou znamená uskutečňovat se, přičemž daný proces nemá ani počátek, ani konečný bod na téže linii kontinuálního rozvíjení, lze o realizující se síle hovořit pouze v termínech různé intenzity. Síla existuje jako intenzivnější či méně intenzivní. Je principiálně bez počátku a završení, existuje pouze jako pohyb, který není ucelen a není veden ani žádnou ideou celkovosti.

Být intenzivnější přitom neznamená „být více“ (mít více bytí či skutečnosti), nebo případně být více sama sebou. Síla se jakožto intenzita nepohybuje na škále mezi deficiencí a jejím vyplněním. Intenzita určuje skutečnost síly pouze do té míry, že ovlivňuje možnosti síly realizovat se v různých záležitostech a figurách. Různě intenzivní síla se realizuje v jiných figurách a aférách, v těchto se vyčerpává a podél těchto se posléze stává jinou. Podmínka možnosti síly nespočívá v ní samé, ani v nějakém univerzálním ontologickém zdroji, ale v jiné síle, která se v této prvně řečené uskutečňuje.

Síla existuje tedy jedině v dynamickém poli, v němž splývá a soupeří s jinými silami, které jsou jí a sobě navzájem garanty své reality. Podmínkami možnosti každé síly jsou více či méně intenzivní síly jiné. Z toho ovšem zároveň vyplývá, že žádná síla se neregeneruje *nikdy jako naprosto tatáž*, protože silové rozložení dynamického pole se neustále proměňuje a akumuluje v sobě vyčerpané kontrapunktů. Pole v jistém smyslu podržuje tyto vyčerpané děje a jeho rozložení se tedy nikdy nemůže navrátit do totožného stavu, ve kterém už jednou bylo. Tento fakt vysvětluje blíže charakter kontrapunktu jakožto intenzivního opaku příslušné vyčerpané síly. Můžeme totiž říci, že kontrapunkt síly je jiná specifická síla, jejíž podmínky možnosti se

intenzifikují s vyčerpáním podmínek možnosti prvně řečené síly a *na základě* aktuálně mocných sil zahrnutých do konfigurace ‚moci být‘. Kontrapunkt tedy vždy vzniká jako *nový tvar* na základě aktuální síly, podél které se jedna síla vyčerpala a zanechala pouze akumulovanou nepřítomnost vyčerpaných možností.

Je toto dynamické pole alternujících intenzivních sil nějakým způsobem omezeno? Konstituuje se v něm nějaká forma jednoty a jaký by tato jednotka měla mít charakter?

Pokud jde o první otázku, hranicí pole ‚moci být‘ je jediné hranice skutečnosti do tohoto pole zapojených sil. Protože skutečnost sil je definována jenom jako uskutečňování sil v dynamismu alternace a akumulace jejich vyčerpaných tvarů, musí mít hranice daného pole *funkcionální* charakter. Silové pole ‚moci být‘ není tedy vymezeno nějakým vnějším rámcem nebo substanciálním určením, ale mezemi svého fungování. Tyto meze jsou vyjádřeny velmi prostými větami typu: „takhle už to dál nejde“, „to nepůjde“, „nesedí to“. Hranice ‚moci být‘ je dynamická; vzniká a zaniká spolu s vlastním procesem alternace, přesouvá se a mění. Její vznik lze zaznamenat ve chvíli, když už to (dávno) takhle dál nejde a její zánik je zřejmý, jakmile to už zase nějak jde. Tato mez je jistým potenciálním horizontem, mezi sil, které jsou angažované v poli. Nelze si ho představovat jako konturu, která ohraničuje a uzavírá silové pole a ke které je možno se spojitým blížáním dostat; tento horizont „nikde“ není, nýbrž pouze působí, resp. „působil“. Ve chvíli, kdy některá síla pole ztrácí svou intenzitu, dostává se do fenomenálního okolí vlastní vnitřní meze. Ve vyčerpání se však síla ocitne náhle a její regeneraci zajistí jediné taková síla, která je právě intenzivní a která se k vyčerpané síle nějak váže.

Pokud jde o *tematizaci* hranice dané síly, může ji provést jen tato síla „sama“, avšak jako ta, která se z vyčerpané síly teprve *zrodí*. Svou vlastní hranici *bude* tematizovat síla teprve tehdy, až bude jiná. Tato budoucí jiná síla *bude* chápat svůj „počátek“ jako potenciální horizont své *bývalé* vyčerpané síly, v němž se manifestovalo neurčité ‚to‘, které „už dál nešlo“. Ten-

to počátek však již v momentu své tematizace *nebude* existovat. *Nebyla* to tedy žádná univerzální ontologická podmínka síly. Co je však neméně důležité, je fakt, že tento počátek *nebyl* ani nějakým neutrálním druhem chaosu. O „tom“ nelze říci, že je vždy *tímtéž*, neboť ‚to‘ není obecnou ne-mocí, deficiencí či logickým opakem moci. ‚To‘ bývalé vnitřní meze a počátku *bylo* totiž reziduem bezmocné síly, které bylo navíc určeno ve vztahu k poli mocných sil. Byla to inverze síly podle intenzity aktuálních figur a záležitostí. ‚To‘ vyjadřovalo chaos *příslušný* síle a jejímu kontextu, nebyla to žádná neutrální chaotická neurčitost. ‚To‘ není jedno, stejně jako ani chaos není jeden. Jakmile ‚to‘ nešlo už dál, záležitost a figura se transformovaly v kontrast, který je zároveň novým tvarem. Ten je opět již přítomen v režimu intenzivních figur a afér a lze říci, že „to zase jde“. Takto je tedy pole ‚moci být‘ vymezeno funkčně.

Druhá otázka se týká eventuální jednoty pole ‚moci být‘. Konfigurace konkrétního ‚moci být‘ se uskutečňuje v provázanosti jednotlivých sil, jež jsou si vzájemně podmínkami svého uskutečňování. Tímto vzájemným podmiňováním vzniká určitý druh silové rezonance, z něhož vyvstává specifická forma celku. Tento celek je rezonujícím silovým polem, jehož charakteristickými rysy jsou principiální otevřenost (pole nemá podobu jasně určeného vnitřku, který je oddělen od vnějšku), potencialita (tedy ani prostá přítomnost, aktualita, ani prostá neskutečnost, neboť tento celek nelze studovat ve stavech; rezonujícími silami jsou síly vztažené k alternaci) a nepřítomnost pevné báze (veškerý „základ“ je dočasný a vyčerpateľný). Základem tohoto celku tedy není ani dynamická ontologická struktura, ani neměnný podklad, ale silová rezonance realizujících se sil. Otázka po ontologické realitě ‚moci být‘ je tudíž nahrazena otázkou po skutečnosti sil a otázka po bytostné jednotě je nahrazena otázkou po rezonančním celku silového pole. Toto pole nevykazuje žádnou neměnnou hierarchii nebo obecně určenou pevnou či dynamickou strukturu. Nelze si ho ale představovat ani jako mozaiku diskrétních částic, které jsou sekundárně propojeny či numericky kladeny jedna vedle druhé. Nejde ani o jednotu různou

ných perspektiv či různých momentů *téhož* (moci být). ‚Moci být‘ není nikdy tímž. Není však nikdy stejným ani ve smyslu *ipse*. Působí jako „celek“, protože jednotlivé síly se v procesu alternace vzájemně vyžadují. Jednotlivé síly, které komponují ‚moci být‘, se však nikdy neopakují. Rodí se, vyprazdňují, mění intenzity a proměňují pole, jehož „byly“ součástí. Každou proměnou síly se proměnilo celé pole tak, že ztracenou konstelaci nelze již nikdy obnovit. I z tohoto důvodu je každá (filosofická, artikulující) tematizace pouhým pokusem vynaleznout sílu toho, co je již vyčerpané.

Koncepce alternace zároveň nerozlišuje v zásadě lidská a nelidská jsoucna, která by byla nejprve ontologicky vzájemně vymezena a pak v rámci zkušenosti propojována. Tato koncepce pracuje s poli ‚moci být‘, která nejsou uzavřenými a v sobě souvislými jednotami a která nedisponují žádnou formou permanentní identity (ve formě statického či dynamického základu). Silová pole nejsou celky sjednocenými zvenčí, entitami, které by představovaly něco jako lidské či nelidské jsoucno a které by se jako takové vztahovaly posléze k jiným celkům. ‚Lidské schopnosti‘, síly, které běžně přisuzujeme „člověku“, nejsou z tohoto hlediska síly člověka, ale svémoci, které působí v rezonujících silových polích. Vezmeme-li vážně ideu konečnosti každé síly, podle které je *každá* síla vyčerpatelná, musí toto tvrzení platit i o sebevztahných, „výlučně“ lidských schopnostech myslet, rozumět, vyprávět. Protože se zároveň žádná síla nutně nerozpadá v neurčitém neutrálním chaosu, nýbrž se může regenerovat jako jiná, mohou se i „výlučně lidské“ schopnosti vyčerpat, a tím vést ke zrodu jiných sil. Protože se navíc figury zapojené do dynamismu alternace pravidelně ocitají v bezmoci, stávají se přerody a objevují se v rovině intencionální zkušenosti jakožto jiné síly, nemůže být dynamismus alternace ani individuální a dokonce ani ne prostě lidský. V tomto dynamismu se exkluzivita lidského jsoucna ztrácí a alternace prochází napříč tím, čemu jsou filosofie identity zvyklé říkat lidské a nelidské jsoucno. Jediným vodítkem tohoto dynamismu, které provází každý pohyblivý otevřený celek ‚moci být‘, je ‚to‘, které „jde“ nebo „nejde“.

Působení neurčité moci ‚to‘ a kondice

Každý svémocný pobyt zažívá, že zažil, že v čiré bezmoci, na vnitřní mezi intencionální zkušenosti, byly síly, kterými nebyl. V této zkušenosti bezmoci, která o zkušenosti zjevuje, že je dvojího druhu, pobyt zažívá, že zažil projev neintencionální zkušenosti skrze explicitní sílu neurčitého ‚to‘. Na vnitřní hranici ‚moci být‘ se ohlásilo, že ‚to‘ už dál nejde. Tato vnitřní mez byla dějem, nikoli konturou souvislého pole nebo pevnou ontologickou strukturou. Ve chvíli, kdy ji pobyt zažívá jako bývalou, tato mez již aktuálně neexistuje. Projev onoho ‚to‘, které náleží k neintencionální zkušenosti a které je znakem vnitřní hranice zakoušení, je tedy přítomný jako bývalý i ve zkušenosti intencionální. Bývalost této neurčité síly se projevuje v tom, že v prostoru intencionality ‚to‘ vždy „nějak“ jde. ‚To‘ tedy vyjadřuje neintencionální zkušenost tak, že explicitně přichází ke slovu v čiré bezmoci, v mrtvém bodu alternace, a jako neexplicitní vytváří netematickou druhou stranu alternace figur a záležitostí.

Zkušenost intencionální, která se děje v podobě alternace figur a záležitostí, má rovněž svůj explicitní projev. O zkušenosti nelze říci, že ji někdo „má“, neboť zkušenost se výhradně děje, a to ve stejném smyslu, jako nelze říci, že někdo „má“ sílu a od této síly, kterou má, je odlišitelný. V tomto bodě postupujeme poněkud protiintuitivně, neboť jsou známy výroky typu „na to mám sílu“, „s tím mám zkušenost“. Tyto výroky však jsou podle našeho názoru zavádějící v tom smyslu, že evokují vlastnictví síly nebo zkušenosti „někým“, jehož skutečnost je odlišitelná a jiného druhu než skutečnost těchto sil a možností. ‚Moci být‘ je však skutečné jen v síle, ve zkušenosti. Zkušenost nepatří primárně nějakému předem danému jsoucnu, které je konstituováno základem (*úsia*), disponuje určitou skutečností ve smyslu *energeia* a vedle toho má také určité možnosti ve smyslu *dynamis* (síly, zkušenost, schopnosti). Zkušenost není primárně něčí, do zkušenosti může být „někdo“ leda zapojen jako „někdo“.

Projev intencionální zkušenosti nazýváme kondicí. Tento výraz má dva významy: prvním významem je kondice ve smys-

lu připravenosti, pohotovosti k. Zkušenost je intencionální, je-li v kondici. Druhým významem kondice je kontextuální rámec situace (*condition*). Zkušenost je intencionální, je-li v kontextu, v situaci. Kondice je kontrapunktem čiré bezmoci. Není tedy v žádném případě nějakou charakteristikou, která by příslušela „lidské bytosti“, nýbrž charakterizuje intencionální zkušenost. V tomto smyslu není srovnatelná s racionálním myšlením, s porozuměním, ani s narativitou. O pobytu nelze říci, že kondici *vždy již má*. Lze pouze říci, že záležitosti a figury *jsou v kondici*, pokud alternují. Být v kondici znamená, že se v ‚moci být‘ realizují síly podél jiných sil. ‚Moci být‘ se dostává do kondice, když ‚to‘ jde, tj. když jsou síly zapojeny do vzájemného působení s takovou intenzitou, že mohou alternovat; a celé ‚moci být‘ ztrácí kondici, když ‚to‘ nejde. Kondice vyjadřuje možnost fungování zkušenosti a ‚moci být‘. Tato možnost je realizovaná, když zkušenost a ‚moci být‘ nedospívají k přepětí ani podpětí jednotlivých silových vztahů. Ke kondici tudíž patří pravidelné vyčerpávání sil a jejich regenerace na základě degenerace sil jiných. Kondice bere v potaz dvojí skutečnost ‚moci být‘, v níž jednotlivé síly představují podmínku (*condition*) možnosti (*de possibilité*) sil jiných. Figura je v kondici, pokud *sleduje* zkušenost, tj. pokud se vydává silám, které ji překračují a vytvářejí podmínky pro její uskutečnění. Sledovat zkušenost jinými slovy znamená participovat na „tom“, o co právě „jde“, spolehnout se na to a vložit se do dění zkušenosti, a to s jistotou, že ‚to‘, oč právě běží, se náhle, avšak nutně ukáže později jako „něco“, co už po neurčitou dobu nejde. Každá intenzivní síla je tedy v kondici jenom tak, že dříve nebo později svou intenzitu ztratí spolu s možnostmi vlastního uskutečňování a ocitne se v rukou neznámých sil, které ji překračují.

V této konstelaci je evidentně nemožné, aby jedna síla či schopnost dominovala nad celým otevřeným systémem ‚moci být‘ a zkušenost přitom zůstávala v kondici. Má-li být intencionální zkušenost, která se odvíjí v rámci alternace figur a záležitostí, v kondici, nemůže být žádná síla, která se tohoto děje účastní, nevyčerpatelná a udržovat se v jakékoli formě

neměnnosti. Mezi účastníky alternace nenalezneme sílu, která by byla schopna trvale udržovat vůči ‚moci být‘ nějaký pevný postoj, organizovat ho či se vůči němu vymezovat a zvládat tak nejen vlastní kontext, ale dokonce i vlastní podmínky možnosti. Pokud se některá svémoc, například svémoc myšlení, považuje za nevyčerpatelnou, je to především z obavy z vlastního vyčerpání. Na základě takové představy je sice možno prohlásit sebe sama za nevyčerpatelnou schopnost myslícího subjektu myslet sebe a svět, za trvalou schopnost rozumějícího pobytu vždy již rozumět bytí a svému bytí či za permanentní možnost vyprávějího aktéra vždy vyprávět příběh o své existenci a světu, avšak výsledkem tohoto lpění na sebezpotvrzení *bude* pouze jiná forma vlastního vyčerpání.

Tomuto vyčerpání předchází vyčerpávající sebeudržování se ve fenomenálním okolí „čiré bezmoci“, které představuje chronickou patologii normálního myšlení. Průvodním jevem křečovitě obrany vůči vlastní sebeztrátě je tudíž chronické utrpení, které plyne ze silící jistoty, že „takhle to už dlouho nepůjde“. Úsilí zachránit sebe sama ze zmatků nejistot, z nevlastního „upadání“ či z neúprosného zapomnění, je proto sebedestruktivní. Jediným rozdílem mezi touto sebedestruktivní obranou a mezi sebeztrátou, která je tak jako tak nevyhnutelná, neboť je součástí procesu alternace a sledování zkušenosti až k jejím mezím, je tedy silné a chronické utrpení doprovázející dané myšlení. Pokud se síla myšlení pokouší trvale držet ve svých rukách intencionální zkušenost, která na druhé straně toto myšlení sama určuje, děje se to na úkor ‚moci být‘, které se dostává dříve nebo později do čiré bezmoci. V takto organizovaném ‚moci být‘ totiž ztrácejí svou intenzitu i původní podmínky možnosti dané dominantní síly myšlení a tato síla se ocitne v izolaci. V důsledku toho sahá myšlení k ideji vnější univerzální síly, která mu bude permanentním zdrojem síly (a tudíž dynamismu a sebeudržování). Tímto myšlenkovým krokem se však celé silové pole zastavuje a stává se z něj bývalé vyčerpané ‚moci být‘, konstrukt vynalezený a držžený ve ztuhlém tvaru danou silou myšlení. V této situaci se však již myšlení nemá o co

opírat a jeho vlastní konstrukt má nejlepší podmínky k tomu, aby se vyčerpaného myšlení zmocnil.

Vyjádríme-li totéž jinými slovy, když ‚to‘ nějak „jde“, jde ‚to‘ jen tím způsobem, jakým ‚to‘ nepůjde pořád. Každý pokus o jasné zvládnutí sebe sama a ostatních sil bez přijetí nutnosti se z jiných sil dříve nebo později odvozovat, vede k fatální petrifikaci v podpětí nebo k definitivnímu rozpadu z přepětí silového pole ‚moci být‘. V takovém momentě ‚to‘ už opravdu poděl jedné síly nejde dál a je zcela otevřenou otázkou, zda ‚to‘ ještě vůbec někdy nějak „půjde“.

Účast na alternaci figur a záležitostí je tedy v jistém smyslu nevyhnutelná. Být reálný znamená stát se dříve nebo později jiným. Skutečnost se v tomto dynamismu projevuje ve formě „někdo jakožto někdo“, ale nikdy ne „někdo jakožto pevná entita“, ani „někdo jakožto pevný postoj“. Síla je skutečná jedině tak, že maximalizuje sebe sama až do vyčerpání, které je následováno rozštěpem a přerodem síly v sílu jinou.

Z toho, co jsme právě napsali, by se mohlo zdát, že silové pole ‚moci být‘ je pseudo-nekonečným, a tudíž v jistém smyslu nevyčerpatelným dynamismem alternace, jehož typickým rysem je neustálá proměna. Tento dynamismus se navíc jeví jako bezúčelný, neboť se nezdá, že by jeho věčné přelévání sil vedlo k nějakému cíli. Pokusme se nyní k těmto bodům vyjádřit.

Pokud jde o otázku, zda je silové ‚moci být‘ věčným dynamismem proměn, pak musíme odpovědět, že tak se to jeví jedině z perspektivy myšlení identity. Budí-li tedy náš popis tento dojem, je to proto, že se pokoušíme myšlení mimo princip identity vyložit již z momentu určité aktuální svémoci; náš výklad proto musí v jisté míře kolabovat do stabilizovaných pojmových konstrukcí. Vykládáme zde zkušenost bývalé zkušenosti, která je již vyčerpaná, z níž se však „již dávno odvíjí“ jiné myšlení. To, co by měl však tento popis udržet, je bývalý zážitek vnitřní meze – a tudíž zážitek rozpadu zevnitř – myšlení založeného na ideji svébytného sebevztahu lidské bytosti, která je místem spojení myšlení a bytí. Nepopisujeme zde univerzálním způsobem strukturu zkušenosti, popisujeme to, co se zjevuje vedle

vyčerpané intencionální struktury zkušenosti rozvržené fundamentální ontologií. Popisujeme intenzivní kontrast, vnitřní rozpad dosud sjednocených a stabilních pojmů. Ve chvíli čiré bezmoci je veškerá teorie o věčném proměňování a nezbytnosti alternace zcela nepatřičná a bezzubá. Tato koncepce vzniká teprve se vzpomínkou na tuto mez, která „byla“ zároveň neurčitým počátkem aktuálního myšlení. Je to pochopitelně projev snahy o novou svémoc, která by mohla časem začít prosazovat ideu věčnosti a nevyčerpatelnosti tohoto dynamismu a lpět tak na vlastní soběstačnosti (univerzalitě).

Na základě takto prožité bývalé zkušenosti rozvíjíme však myšlení, které navíc ani nechce tvrdit, že *veškerá* čirá bezmoc může mít charakter bývalosti. Netvrdíme, že ke všem momentům čiré bezmoci se zpětně někdo váže, vzpomíná na ně a zakouší je ve dvojité struktuře zkušenosti. To jinými slovy znamená, že dynamismus alternace nepředstavujeme jako nekonečný a plynulý děj, ve kterém se nenacházejí náhlé konce a rozpady podobně jako nenadálá zrození. Právě naopak. Moment čiré bezmoci může představovat i fatální rozvázání dvou stran zkušenosti, definitivní vyjití z intencionality. O tomto momentu však nemůže žádná svémoc, která je naléhavostí síly, kterou nazýváme ‚to‘, regenerovaná zpět do intencionální zkušenosti, filosoficky říci vůbec nic.

S tímto vědomím můžeme opět pokračovat v popisu dynamismu alternace a vyjádřit se z této perspektivy k nároku na jeho neustálou proměnu.

Je totiž důležité poznamenat, že vedle tendence k uskutečnění a tedy i k vlastnímu vyčerpání, má také každá síla sklon se v jisté fázi alternace stabilizovat. Pro samé proměny nesmíme ztratit ze zřetele to, co jsme nazývali dosud „základy“, bázemi. „Kvalitou“ či „kladnou hodnotou“ alternace figur a záležitostí není neustálá proměna ‚moci být‘, která nedovoluje sebemenší formu opakování. Pokud ‚to‘ jde, usazuje se proces alternace často ve stabilizované podobě určitých repetit. Dokud to jde, je možno regenerované síly uchopovat jako více nebo méně zdařilé kopie, imitace, z hlediska intencionální zkušenosti „v pod-

statě“ nerozpoznatelné nápodoby předchozích předloh. Aféry se stávají artikulovatelnými předměty vzájemné interakce, figury se stávají osobami. Tato stabilizace alternace umožňuje proces označování: „to je celý on“, „ty ses vůbec nezměnil“, „zase ta samá situace“, „a jsme tam, kde jsme byli“. V tomto momentu je také příležitost pro vznik takových přesvědčení, která jsme zmínili výše; kupříkladu přesvědčení, že někdo *má* zkušenost či že někdo disponuje nějakou schopností a sám je přitom skutečností jiného řádu než daná zkušenost a schopnost. Zde také vzniká zvláštní druh bezprostřední evidence o tom, že „člověk“ je vždy nějak sám sebou, že je jednou, ucelenou a určitou osobou odlišitelnou od jiných osob. „Svět“ se stává rozpoznatelným, zvykovým, existence zůstává „vždy již má“. V tomto kontextu jsou některé figury předvídatelnější než jiné, většina záležitostí má své jméno a ví se, jak se k nim vztahovat, hry mají svá jasná pravidla a jsou odlišitelné od „tvrdé skutečnosti“.

Tato situace je nicméně pokaždé dočasná, neboť není zajištěna žádným univerzálním původem, principem či základem (byť dynamickým). Proto se může stát, že se celý blok dynamické repetice dostane náhle do stavu vyčerpání, a to právě ve chvíli, kdy všechno do sebe zapadá a všemu je možno na základě určitého postoje rozumět. V momentu vnitřního rozpadu stabilizovaného bloku nelze myslet, není možno něco uchopovat, nedá se intencionálně jednat. Tento moment čiré bezmoci, jehož popisem jsme začali, lze opět myslet až zpětně. Z tohoto momentu se může náhle rozvíjet jedině jiné intencionální ‚moci být‘, rozvrhující alternaci nového druhu. ‚Moci být‘ se začne rozvíjet podle mohutnosti, která již dávno působí a buduje tak nový blok dynamismu figur a afér.

Druhý bod se týká otázky, zda dynamismus alternace má vůbec nějaký účel a zda není pouze bezcílným přeléváním sil.

Není předně pochyb o tom, že proces alternace nemá tendenci se lineárně vyvíjet a sledovat nějaký teleologický cíl, neboť se neřídí žádným více či méně jasným ‚kvůli čemu‘. Alternace nevede k vytvoření nějakého produktu nebo k nalezení zřetelných odpovědí na konkrétní palčivé otázky. Má však jiný efekt: rozvíjí totiž otevřené problémy jakožto síly, a nechává tudíž

problémy jako problémy existovat. Silové pole ‚moci být‘ v sobě zahrnuje výhradně skutečnost problematických a naléhavých záležitostí a figur. Alternací se naléhavé problémy neřeší, ale rozvíjejí se ve své problematičnosti až k vlastnímu vyčerpání. Čistým sledováním problému podél něj samého proto může myšlení dospět k vyústění, v němž se tento problém již prostě neklade. Toto vyústění s sebou však nutně nese změnu myšlení samotného. Takové myšlení tudíž nevykazuje žádný progres, neakumuluje poznatky, ale mění se podél svých problémů. Nesnaží se přitom o rekonstrukci modelu bytí, ani o uchopení toho, co je, ale produkuje skutečnost ‚moci být‘, vynalézá síly. Tato skutečnost je principiálně nezavršená a nezavršitelná, je pouhým uskutečňováním dosud nevyřešených problémů, neurčitých záležitostí, nezodpovězených otázek. Tento dynamismus je založen na přesvědčení, že skutečnost se ve zkušenosti nedává bezprostředně, jako určitý uzavřený smysl a bezprostředně evidentní fenomén, že vůbec není možná nějaká bezprostřední zkušenost skutečnosti, nýbrž, že ve zkušenosti se skutečnost štěpí a problematizuje. Ze zkušenosti se může skutečnost rozvíjet jenom jako otevřená naléhavá síla. Právě skutečnost tohoto typu představujeme jako podmínky možnosti dění figur a záležitostí, mezi které spadají i všechny schopnosti, které shrneme pod velmi nejasný a složený pojem „člověk“.

Tázání po já. Pojem identity

V kompozici dynamismu alternace záležitostí a figur tedy podle všeho nenalezneme nějakou univerzální a nezávislou sílu, která by zakládala určitý druh jednoty, jednoznačnosti a identity lidské bytosti. Namísto lidských a nelidských jsoucen jsou v tomto dynamismu zapojeny síly různě intenzivních svémocí a přerodů, které se v intencionální zkušenosti jeví jako figury a záležitosti.

Je v takovém kontextu ještě možno hovořit o nějakém typu „sebe“ či „sebevztahu“, jenž by byl východiskem pro konstruk-

ci pojmu identity? Je v tomto kontextu vůbec možno hovořit o identitě?

Je zřejmé, že centrálním pojmem koncepce alternace není žádná forma jednotné lidské bytosti. Koncepce alternace neodkazuje k Archimédovu bodu, kterým je pobyt, jenž se sám k sobě vztahuje trvalým a pevným postojem odhodlanosti nebo upadání; tímto centrálním bodem však není ani subjekt, který se vztahuje sám k sobě kontemplativním myšlením v každém momentu časové řady, a není to ani aktér, jehož sebevztah je dán permanentní narací o jeho životě. Vzhledem tomu, že všechny síly vytvářející pole ‚moci být‘ jsou v této koncepci představeny jako vyčerpatelné, nelze v tomto rozvrhu uvažovat o permanentní podobě sebevztahu, který by byl výlučně lidskou vlastností. Protože síla neexistuje nikdy nezávisle a její podmínky možnosti jsou konstituovány jinými silami aktuálního ‚moci být‘, nemůže se zde vyskytovat trvalá schopnost sebezakládání a sebeudržování.

Tento fakt je doložen důležitým rysem pole ‚moci být‘, kterým je struktura diskrétní reference „jako“ či „jakožto“, jež charakterizuje způsob realizace každé figury a každé aféry. Síly jsou reálné podle schématu „něco jako(žto) něco“, „někdo jako(žto) někdo“. Ontologické „že“ lidského jsoucna je zde nahrazeno referencí „jakožto“ alternace. Realita někoho není dána na základě konstatování podstaty, ani nevyplývá z udržování univerzální ontologické struktury, ale má formu skutečnosti síly, která je a není, neboť je a byla, přičemž to, jak byla, nelze nijak jednoduše sloučit s tím, jak je. Důvodem této „vlastní“ neslučitelnosti je závislost skutečnosti každé síly na skutečnosti ostatních sil, které tuto přesahují a zároveň se v ní vyčerpávají. Podmínky, které umožňují síle být skutečnou, se také samy realizují a ve chvíli, kdy síla je, tyto podmínky již nejsou.

Dalším důležitým rysem pole ‚moci být‘, který znemožňuje konstrukci pevné a kontinuální identity, je fakt, že jednota silového pole ‚moci být‘ je potenciální, otevřená a vždy jen dočasně založena. Silové pole nevykazuje žádný druh celkovosti, který by byl dán existencí vnějších uzavřených hranic, vnitřního pevné-

ho strukturního základu nebo čistou aktualitou. ‚Moci být‘ je celkem vzájemné rezonance zapojených sil; nemá žádnou trvalou strukturu, síly v něm vznikají, zanikají, proměňují se a nevracejí se „nikdy“ a „nikam“ jako tytéž. Z tohoto důvodu nelze také hovořit o tom, že by ‚moci být‘ mohlo vykazovat nějaký lineární vývoj, včetně linearitý stočené do hermeneutického kruhu. Časovost ‚moci být‘ je rozvětvená, obsahuje intenzivní výdutě bezčasí v čiré bezmoci, prochází místy štěpení. V takové časovosti nelze tudíž určovat ani numerickou identitu, ani ipseitu. ‚Moci být‘ rovněž nevykazuje dvojí modalitu ve smyslu neautenticity a autenticity, pochybnosti a nepochybnosti, tělesné totožnosti a etické ipseity, která by směřovala od privace k dovršení. Otevřené pole sil nesleduje žádné konkrétní cíle, neusiluje o syntézu a ucelování, nýbrž vytváří síly jako skutečné problémy a sleduje je až k jejich vyčerpání.

Další rysem ‚moci být‘ je koexistence svémocí různých druhů, které v rámci ‚moci být‘ spolupůsobí a které jsou vzájemně závislé. Z takového „celku“ ‚moci být‘ ovšem nelze žádným způsobem vybrat jednu svémoc, která by dominovala nad ostatními a zároveň udržovala sebe samu. V ‚moci být‘ nenalezneme nikdy pouze jednu svémoc, v ‚moci být‘ se svémoci kříží a vzájemně ovlivňují. Ve vzájemném silovém působení se tak mohou ocitnout svémoci biologických organismů, myšlení, rozumění, vyprávění, přičemž žádná z těchto svémocí není schopna zmocnit se definitivně ostatních sil.

Dynamismus ‚moci být‘ rozkládá tudíž to, co je běžně nazýváno lidskou bytostí do pole různorodých sil, v němž jsou zapojeny mnohé další síly a mezi nimiž lze najít vícero typů sebevztahů. Stejně tak se v popisu ‚moci být‘ rozkládá i idea světa, nelidské skutečnosti, která by byla od lidské bytosti nějak zvláště oddělena. Pro tyto koncepty není v tomto způsobu vyprávění vlastně žádný prostor.

Tento výsledek nás však nevede k rezignaci na pojem identity, ale k jeho reinterpretaci. Domníváme se totiž, že v dynamismu alternace sil lze hovořit o identitě, avšak v jiném smyslu, než jak jsme se s tímto pojmem dosud setkávali. Chtěli by-

chom ukázat, že identita vzniká jako projev diskrétní proměny, kterou jsme představili ve formě „něco jakožto něco“ a která je jako proměna určena *na základě* určité intenzivní síly. Začněme opět konkrétně. Je-li například figura dostatečně intenzivní, znamená to, že se chápe skutečnosti nějaké věci, bere věc za svou a rozštěpí ji: vykládá (interpretuje) a realizuje „něco jako něco“. Tímto rozštěpováním tudíž figura neprožívá ve zkušenosti bezprostřední skutečnost ve smyslu danosti, nýbrž skutečnost zdvojuje. Toto zdvojení však je zároveň vlastní silou figury *udržováno jako dvojitá* skutečnost, jako rozdíl či proměna. Jinými slovy, ukázat něco jako něco znamená *konstruovat hledisko*, jež *k sobě váže* dvě neobjektivizovatelné věci (něco jako něco) a ukazuje je jako sílu. Zakusit skutečnost znamená *vynalézt podél sebe sama (podél své síly)* vektor nové síly, založit potenciál proměny něčeho v něco. Tento potenciál je dán jako rozdíl rozštěpené skutečnosti *na základě* vlastní intenzity figury. A přesně tímto krokem se zakládá jistý druh identity skutečného. Identita skutečnosti je projevem vynalezení síly; identita je dána svázáním dvou diskrétních „něco“ skrze sponu „jakožto“, jehož garantem je intenzivní báze, podél které se tato identita zakládá. Identita je tudíž realizovaná, vynalezená jako *diskrétní rozštěp skutečnosti, který jistá báze určuje jako sílu, kterou zde můžeme chápat ve smyslu potenciálu*. „Vlastní“ identita je tudíž dána vždy bází, která je vůči dané věci cizí, která věc překračuje a podél které se věc vůbec může uskutečnit jako rozštěp. Spolu se zrodem diskrétních polarit jsou vynalézány nové síly a jejich identity, které jsou vůči zakládajícím silám vnější. Toto tvrzení platí do stejné míry o figuře jako o záležitosti. Udržovat „se“ identickým tedy pro sílu (ani pro „člověka“) neznámá vztahovat se k sobě, ale držet se jiného, které danou sílu (daného „člověka“) překračuje a podél něhož se může síla rozštěpit a zrodit se jako jiná. Identita je výrazem dvou neslučitelných mohutností, které nejsou stranami (aspekty) téhož jsoucna. Identita totiž v sobě zahrnuje dvě síly, které se vzájemně překračují a mezi kterými neexistuje spojitý vztah, neboť si jsou vzájemně vnějšími hranicemi, rámci. Tuto dvojitost kon-

stituuje jednak intenzivní báze, která se s identitou vyčerpává a jednak rozštěp, který je identitou určen jako síla. Identita je pojem, který je umístěn uprostřed dění sil; nereprezentuje tedy žádné jedno a jedinečné jsoučno. Identita není, nýbrž se děje. Protože se každá báze svou realizací v jiné síle sama vyčerpává, není identita naprosto ničím trvanlivým. Identita se zde představuje jako vnější intenzita, v níž se síla realizuje „jako“ něco jiného, přičemž se jiná síla vyčerpává. Stejně jako nelze o síle říci, že je nebo není, nýbrž lze pouze hovořit o míře její intenzity, lze i o identitě v tomto kontextu hovořit pouze ve smyslu zrození nějakého potenciálu podél překračující vnější báze. Identita je projevem vynalezení síly, je to intenzita, která se následně musí nutně vyčerpat. Z každé identity jakožto bývalé realizované a vyčerpané intenzity tedy nakonec zbývá jakési prázdné reziduum, které se spolu s ostatními rezidui vyčerpaných sil kumuluje v bezmocném aspektu každého ‚moci být‘. Tímto způsobem se v ‚moci být‘ vytváří neopakovatelný způsob podržování nepřítomného, nezachytitelný detail, marginální zkušenost bezmoci v jejich konkrétních projevech.

Být sám sebou tedy neznamená něčím trvalým disponovat, včetně postoje vůči okolí, a neznamená to ani být rozpoznatelný ve své podstatě nebo vlastním postoji ke světu. Právě fakt, že v každém jednání (či působení síly) je něco nezachytitelného, ohlašuje přítomnost identity ve smyslu vnitřní meze vlastní zkušenosti, hranice svémoci. Identita se děje jako intenzita příslušné síly, a proto k ní patří i sebeztráta a přerod síly na základě vnější síly podkladu či báze, která dotýcnou sílu přesahuje. Bývalá identita vyčerpané síly je oním nezachytitelným detailem, který zbývá v čiré bezmoci. Vynalézat intenzitu, zakládat něco jako něco či někoho jako někoho, znamená rozvíjet z nového základu vyčerpanou a nezachytitelnou akumulaci bývalých identit dané síly. O síle nelze říci totéž co o lidském jsoučnu definovaném v rámci filosofii identity: navzdory všem proměnám je stejné, protože vždy bude odlišitelné od jiných jsoučen. O síle lze naopak říci: navzdory všem stejnostem se sebou samou je jiná jakožto ta, která je a není, protože je a byla.

Z tohoto výkladu vyplývají mimo jiné tři důsledky, na které chceme výslovně upozornit. První z nich se týká způsobu, jakým lze v této koncepci myslet vztah (setkání) mezi takzvanými „lidskými bytostmi“ a způsoby jejich sebeurčování. Z perspektivy popisu silového pole ‚moci být‘ totiž platí, že *také* lidské bytosti si jsou vzájemnými základy svých identit. Pokud mezi svémocí, aktuálně silným sebevztahem, a přerodem, aktuálně vyčerpaným sebeurčením, vzniká silová podmíněnost, pak je v této konstelaci vynalezena síla, potenciál významu, nová identita, která vyjadřuje možný přerod a určuje „někoho“ jako „někoho“ svémocného. Silovým vztahováním se svémoci k přerodu (jednoho „člověka“ k „druhému“) se konstruuje intenzita, která je výrazem dočasné, ale jediné možné identity. Lidská bytost může proto fungovat i jako báze, podél které se vyčerpaný cizí sebevztah (jiný člověk) stává jiným, silným. Z tohoto důvodu může „lidská bytost“ působit také jako síla, která spoluvytrhává cizí „mrtvý“ sebevztah z jeho vyčerpání, a to na základě vzájemného překračujícího se podmiňování (týká se mě někdo, něco) a na základě akumulovaných bývalých identit dané vyčerpané síly. Zkušenost bezmoci tak nevede k fatálnímu rozpadu dvou stran zkušenosti jediné za té podmínky, najde-li se k akumulovaným vyčerpaným identitám jednoho „člověka“ také nějaká aktuálně intenzivní báze, podél které se tato bezmocná síla stane znovu intencionální. Touto bází může být jak síla druhého člověka, tak i síla intenzivní záležitosti. Musí jít však každopádně o sílu, která se vyčerpané síly nějak týká. Druzí, s nimiž je pobyt ve vztahu, tak hrají v jeho životě mimo jiné roli zdrojů jeho dalšího přerodu, jeho identity. Druzí lidé a intenzivní záležitosti dávají člověku skutečnost, která má formu životodárných problémů. Čirá bezmoc je místem fatálního rozpadu pouze tehdy, když se vyčerpaná síla a její akumulované bývalé identity nevztahují k žádným jiným silám.³⁰⁷

³⁰⁷ Emblematickým příkladem, který máme v této souvislosti na mysli, by mohl být případ setkání, které se odehrává v psychoterapeutickém vztahu. Psychoterapeutický proces má tu zvláštnost, že se v něm (přínejméně) jeden účastník výrazně proměňuje – v této souvislosti se mnohdy užívá

Druhým důsledkem je nalezení jisté možnosti, jak myslet „identitu“ „skutečného člověka“ z perspektivy myšlenek, které Descartes rozvinul ve spise *Vášně duše*. Pokud budeme chápat identitu jako intenzitu báze, podél které se něco ukazuje jako něco jiného, přičemž tyto dvě „věci“ jsou jakožto spojené „věci“ projevem jisté „síly“ (či potenciálu), pak se domníváme, že je možné vyslovit následující tezi: skutečný člověk je identický v tom smyslu, že ho lze chápat jako silovou bázi, podél které se rodí potenciál, síla, která definuje dvě „věci“ jakožto dva soupatřičné projevy síly. Těmito „věcmi“ jsou duše a tělo. Duše a tělo jsou udržovány skutečným člověkem jako dvojí rozštěpená skutečnost. Ukázat tělo jako duši znamená zkonstruovat hledisko skutečného člověka, z něhož se tělo a duše ukazují jako síla. Tato zrozená síla je Descartem odhalená síla působení a afektu, která je jednou skutečnou silou, sledujeme-li ji z perspekti-

popisu pomocí termínů „rozložení“ patologických vzorců klientovy osobnosti, jakési řízené „dekompenzace“ a opětovného „složení“, „kompenzace“ či tvorby nových „zdravějších“ struktur jednání a postojů ke světu. Možnost projít touto ohrožující „dekompenzací“ dává klientovi terapeut, který má v procesu roli „dočasné pevné opory“, podél které se rozložený člověk může vzdát svých patologických jistot či rigidních destruktivních návyků a rozvinout tvar, který bude mít životaschopnější povahu. V naší terminologii bychom mohli říci, že terapeut má funkci síly báze, podél které se realizuje potenciál, síla, vyjadřující proměnu „někoho jakožto někoho“, proměnu, kterou by si samotný klient nikdy nemohl umožnit, neboť k ní potřebuje především cizí síly, podmínky možnosti. Terapeut jako intenzivní báze klientovy proměny snižuje riziko, že se celý proces alternace klienta zastaví v momentu čiré bezmoci. To je ovšem možné pouze za podmínky, že se klient a terapeut sebe vzájemně týkají, že jim na sobě záleží, že jsou skutečnostmi téhož ‚moci být‘. Terapeut však potom není, podle našeho výkladu, silou, která *ví*, čím se má klient stát, neurčuje jednoznačně jeho „správnou“ novou podobu (nebo jeho nejvlastnější ‚sám sebou‘), nýbrž je pouze rámcem vzniku nového tvaru. Konkrétní charakter tohoto tvaru přitom bude záviset na povaze „báze“ (terapeuta jakožto „síly“), stejně jako na povaze všech vyčerpaných bývalých podob proměňované figury (klienta). Nedílnou součástí daného procesu je i nutnost vyčerpání terapeutovy síly při vzniku nového klientova tvaru. To s sebou nese i nezbytnou vizi ukončení procesu a nemožnost vytvářet klientovi trvalý a v sobě neměnný zdroj sil. Také terapeut se tedy v procesu proměňuje, neboť prodje-li bezmocí, musí se i on sám stát novou figurou. Tento proces lze sledovat např. v knize Joanne Greenbergové *Neslibovala jsem ti procházku růžovým sadem*, Triton, Praha 1998.

vy „skutečného člověka“. Tělo jakožto duše a duše jakožto tělo jsou výrazem rozštěpu skutečnosti, která působí jako diference, potenciál, napětí, a to jediné *na základě* síly „skutečného člověka“. Protože však skutečný člověk není v této interpretaci substancí, entitou, ani pobytem, nýbrž rovněž silou, je jeho skutečnost taková, že se vyčerpává právě tímto svým výkonem rozštěpování skutečnosti na tělo a duši a určením tohoto zdvojení ve smyslu potenciálu. Skutečný člověk není, nýbrž byl a uskutečnil se tak, že se vyčerpá do realizace síly, jež určuje duši a tělo. Podobným způsobem bychom mohli interpretovat i jiný vztah, v němž působí jako báze myslící subjekt: subjekt totiž funguje jako základ zrodu jiné síly, která slučuje tělo-ideu s žitým tělem. „Člověk“ tedy nemůže být zároveň subjektem a zároveň skutečným člověkem, tyto formy „lidství“ nejsou ohledy jednoho a téhož jsoucna, které permanentně „existuje“. Tyto figury lidství jsou silami, které vytvářejí rámce vzniku jiných sil (diferencí), jsou podmínkami možnosti rozštěpené skutečnosti a realizují se vždy „jako něco jiného“. Descartův neúspěšný pokus sloučit zkušenostní ohled skutečného člověka s ohledem metafyzického dualismu duše a těla se proto z této perspektivy jeví jako výsledek odpovídající „skutečnosti“ jednotlivých zúčastněných sil.

Tento důsledek je navíc možno doplnit o třetí důsledek právě rozvržené koncepce identity, jenž se týká způsobu *tematizace* lidské bytosti a pojmového určení její identity. Myšlení, které tyto pojmy určuje, se totiž samo účastní dynamismu alternace a je ho třeba chápat zásadně jako sílu. Proces *označování* (*tematizace*) pak v tomto kontextu vypadá tak, že *myšlení* nikdy *neví*, co pojmem lidská bytost nebo pojmem „identita“ vlastně *označuje*. Každým vynalézáním *pojmu* sice myšlení vynalézá potenciál, avšak tento potenciál je potenciálem *pojmu*, nikoli dějící se síly a identity, k nimž se myšlení vztahovalo. Ve chvíli označování je označované, a s ním i jeho identita, již vyčerpáno. *Označit* něco znamená vzpomínat na to, co není, neboť to bylo. S filosofickým určováním identity přichází myšlení identity vždy „pozdě“. Myšlení identity je schopno myslet jen to, čeho se „mohlo“ zmocnit, a tím je nutně jen vyčerpáná síla, znak aku-

mulovaných bývalých identit označovaného. Myslet něco znamená proto vymyslet pojem pro něco, co už není. Produktivní složkou myšlení je tedy vynalézání pojmů ve formě sil. Protože však myšlení je také jistou silou, nese sebou jeho vynalezení pojmu vlastní vyčerpání. Pojem není nikdy *zpětnou* rekonstrukcí, ale *novou silou*, nově vynalezenou identitou, která se stává novou podmínkou možnosti právě vyčerpaného pojmového myšlení. Jako bezmocné se myšlení opírá zpětně o pojmy, které samo zkonstruovalo, když bylo ještě silné.

Pojmová konfigurace koncepce alternujícího ‚moci být‘

Na začátku této kapitoly jsme konstatovali, že dosavadní analýzy filosofií identity vedou k potřebě podrobného výzkumu možností myslet existenci a svět jakožto jistá ‚moci být‘. Abychom tyto možnosti prostudovali, zvolili jsme za výchozí rámec koncepci fundamentální ontologie. Náš vlastní projekt však začal právě tam, kde Heideggerova analýza končí, neboť jsme se soustředili na rozpracování takových momentů, které Heidegger ponechal v neurčitosti nebo rozpornosti. Daná analýza, která se nejprve zabývala fenomenologickým rozбором bezmocného ‚moci být‘, dospěla posléze ke koncepci alternace afér (záležitostí) a figur, lépe řečeno intenzivních generujících a degenerujících sil, které udržují jistý druh dynamismu ‚moci být‘. Jak se však postupně ukázalo, pojmová konfigurace této koncepce není již v souladu s konfiguracemi založenými na principu identity. Nejdůležitější pojmový posun v kontextu tázání po pojmu osobní identity spočívá v decentralizaci pojmu lidského jsoučna a v definování pojmu ‚moci být‘, které není ani lidské, ani „nelidské“. Daná koncepce netematizuje lidské jsoučno, jehož bytí spočívá v jisté formě myšlení, ale tematizuje ‚moci být‘, jehož skutečnost spočívá v intenzitě sil, které v něm rezonují. Zdá se, že rozvržená pojmová konfigurace, která odkazuje mimo

princip identity, dokládá v jistém smyslu fakt, že překročení zdánlivě fundamentálního principu neznamená konec myšlení a bytí existence a světa, ale spíše nutnost myslet jinak.

Co tedy charakterizuje koncepci alternace figur a záležitostí?

Na rozdíl od pojmových konfigurací vycházejících z principu identity není pro konfiguraci alternace charakteristický invariantní vztah myšlení a bytí, který by byl v jistém smyslu lokalizován v jednom výlučném jsoucnu. Toto myšlení netematizuje jsoucnu, které je filosofiemi identity označeno jako jsoucnu lidské, jehož bytí spočívá v myšlení sebe sama a ostatních nelidských jsoucnu, od kterých se touto charakteristikou odlišuje. Naše konfigurace vlastně vůbec neobsahuje pojmy bytí a myšlení lidského a nelidského jsoucnu, nýbrž se dotýká skutečnosti sil. Na rozdíl od ontologického určení jsoucnu, jejichž bytí je izolované, a tudíž je nemožné ho sdílet s vícero jsoucnu, je skutečnost každé síly v zásadě sdílená. Skutečnost síly pak není konstatovaná, kontemplovaná, uchopená porozuměním a vyprávěná, nýbrž je realizována v silovém poli „moci být“. Charakteristiku skutečnosti sil lze shrnout v následujících bodech.

Za prvé, síla je skutečná pouze tak, že sdílí svou skutečnost s jinými silami a to jednak s těmi, které jsou jejími podmínkami možnosti a jednak s těmi, v nichž se realizuje. Síla se rodí jako potenciál založený intenzivní a identickou mocí jiné síly. Neuskutečňuje se a není skutečná nikdy izolovaně, neboť její podmínky možnosti a možnosti realizace nejsou dány jinak než v podobě jiných souřadných sil, které tuto sílu štěpí. Figury a záležitosti jsou tedy skutečné jediné v rámci rezonujícího pole „moci být“.

Za druhé, síla je skutečná jakožto zásadně nedovršená a zdvojená. Skutečnost síly spočívá v jejím otevřeném potenciálu a nedourčenosti, v tom, že ještě není „celá“ a není ani vůči nějaké celosti určována. Síla nemá žádnou „totalitu“. O síle není možno tvrdit, kdo nebo co jest, ani jak se děje, neboť nic z toho nemá smysl. Na sílu lze opět jenom působit či ji snášet. Síla transformuje nebo se transformuje, štěpí nebo se štěpí.

Za třetí, skutečnost síly nemá binární charakter (buďto je síla skutečná, nebo není), ale je určená intenzitou. Skutečnost síly není určena podobně jako skutečnost jsoucna. Skutečnost síly není dána ani tím, že se síla jakožto jistá *dynamis* váže k nějakému „jsoucnu“ (jehož základem je pevná *úsia*), které tuto sílu „má“. Síla není něčí možností. V tomto způsobu vypořádání nemá smysl hovořit o tom, „co“ je silné, „co“ má možnost (schopnost, sílu) nebo skutečnost. To, co lze označovat za „něco“, je vždy projevem síly a to tak, že je to danou silou vztaženo k něčemu jinému. „Něco“ může v tomto kontextu vystupovat jedině „jakožto něco“, a to díky síle báze, která umožňuje vynalezení jiné síly, která určuje diferenci (potenciál) mezi těmito „věcmi“.

Za čtvrté, dovršení síly, jakási maximální intenzita, u níž bychom mohli očekávat, že bude definovat i maximální skutečnost (a identitu), vyvolává naopak její vyčerpání a rozštěp. Síla se dovršuje zásadně tak, že zaniká. Tento zánik však neznamená její triviální ukončení. Síla je totiž skutečná vždy tak, že se *stává jinou*. Dovršováním sebe sama síla degeneruje a právě tím generuje jinou sílu, jež představuje její potenciální kontrapunkt.

Za páté, síla není ani lidská, ani nelidská. Na úrovni sil se nenachází dualismus lidského a nelidského. Síly tvoří rezonující celky a jednoty těchto celků jsou dány jejich intenzitou, která roste a slábne. Odlišení figur a záležitostí je proto pouze pomocná konstrukce, která se na rovině sil rozpadá a je nahrazena rozlišením sil svémocí a přerodů.

Z tohoto důvodu není ani tato koncepce schopna definovat, co nebo kdo je lidské jsoucno o sobě, natož jaká je jeho identita. Projekt alternace neodhaluje univerzální vztah, kterým se lidské jsoucno vztahuje samo k sobě a definuje tím svou identitu, ani neodhaluje způsob, jakým se lidské jsoucno jasně vymezuje vůči světu; umožňuje spíše porozumět lidskému jsoucnu a světu jakožto účastníkům různých konfigurací sil, různých ‚moci být‘, jejichž skutečnost spočívá v moci nebo bezmoci uskutečňovat figury a aféry angažované v právě probíhajícím dění.

V rámci koncepce alternace je možno studovat síly, které tvoří rezonující „jednoty“, jež jsou otevřené a potenciální, mocné a bezmocné. Hranice a základy těchto jednot jsou totiž dynamické a funkční, což znamená, že se rodí, přesouvají a ztrácejí podle toho, jak dynamismus alternace funguje. Fungování a meze daného dynamismu se řídí odkazem na již zmiňované působení neurčité moci ‚to‘: základním vodítkem alternace afér a figur v ‚moci být‘ je určení, zda ‚to‘ jde, nebo ‚to‘ již takto dál nejde. Z tohoto důvodu se také jednoty ‚moci být‘ nevyznačují univerzální strukturou ani nejsou vymezitelné žádným způsobem „zvnějšku“. Nejde tedy o vymezování bytí myšlením, ale o dění skutečnosti sil.

S rozpadem pojmu lidského jsoucná, v němž se protínají pojmová určení bytí a myšlení, odpadá také v této koncepci jasná otázka po *osobní* identitě. Ve filosofích identity vyjadřuje pojem identity specifický význam pojmu času, jenž sám vyjadřuje obecný smysl diference mezi bytím a myšlením. Otázka osobní identity je tudíž centrálním tématem příslušných filosofii. V koncepci alternace tento pojem nahrazen intenzitou síly, která je výrazem specifické diference mezi nedovršenou intenzivní svémocí a vyčerpanou bezmocnou silou přerodu. Intenzita síly vyjadřuje *rozdíl (potenciál) skutečnosti*, která se vynalézá podél aktuální ale vyčerpatelné silové báze. Čas dynamismu, ve kterém se uskutečňuje tento proces alternace figur a afér spojený s rozštěpem reality, je časem bytostně rozvětveným a nelineárním, který navíc vykazuje dvojí charakteristiku (bezčas, průběhový čas). Identita jsoucná je nahrazena intenzitou síly, která se v projevuje vždy jako otevřený a naléhavý problém. Identitu proto nelze „uchopit“ v aktualitě. Označením identity vzniká pojem, jenž se vztahuje k identitě vyčerpané. Tento pojem je novou vynalezenou silou, která se vzápětí zmocňuje myšlení, v rámci kterého vznikla. V koncepci alternace *jde* primárně o intenzitu tohoto dynamismu, o způsob, jakým se ‚moci být‘ udržuje nebo neudržuje v kondici. Jakmile tedy pojem identity přestaneme svazovat s koncepcí myšlení bytí lidské bytosti, je možné jeho význam reinterpretovat a ukázat jeho souvislost

s možností prostého diskrétního dění něčeho jako něčeho, popř. někoho jako někoho.

Domníváme se, že z hlediska tázání po osobní identitě je základním problémem filosofí identity uspořádání jejich pojmové konfigurace. V této konfiguraci je totiž pojem identity neodlučitelně spojen s pojmem lidské bytosti, která v sobě svazuje pojmy myšlení a bytí. Takto určená pojmová struktura, která vyplývá, jak jsme ukázali na začátku předešlé kapitoly, z principu identity, totiž znemožňuje definovat pojem osobní identity pomocí prostředků příslušných myšlení. Všechny pokusy musí nutně skončit v kontradikcích nebo dvojnácnostech, neboť se vlastně pokoušejí dokázat vlastní předpoklad. Potřeba obhájit sebe sama, potřeba udržet definici myšlení ve formě nevyčerpatelného lidského sebevztahu, se přitom zřetelně projevuje v chronickém a marném úsilí po odpovědi na otázku osobní identity. Tuto neřešitelnou otázku lze již považovat za symptomatický problém všech filosofí identity. Nemožnost dokázat univerzálnost předpokladu, který spočívá v principu identity, však může zároveň sloužit jako poukaz k mezím daných myšlení a k potenciální bezmoci principu identity. Takový závěr ovšem není pro filosofie identity přijatelný, neboť se v něm zřetelně otevírá možnost, a dokonce nutnost princip identity přebročit.

Domníváme se, že koncepce alternace figur a záležitostí nabízí východisko pro rozvoj myšlení mimo princip identity. Tato koncepce neřeší problém osobní identity a neumí odpovědět na to, co je lidské jsoucno či bytí jako takové. Místo toho rozvíjí pojmovou konfiguraci, v rámci které je daný problém již vyčerpán a v níž se pojem identity přesouvá a ztrácí svou kontradikčnost. Pojem identity jakožto intenzity vynalezené síly přerodu na základě vyčerpávající se síly základu není již pevně vázán k pojmu lidské bytosti, ale označuje vnitřní intenzitu mocného a avšak vyčerpatelného ‚moci být‘. Identita sama je zde představena jako vyčerpatelný pojem, který právě jako takový může participovat na popisu ‚moci být‘. Být identický znamená být reálný podél intenzity cizích sil. Být reálný znamená štěpit se,

rodit se a degenerovat. Znamená to intenzifikovat se až na hranici vlastních možností, maximalizovat svou sílu až do vlastního vyčerpání a stát se *náhle* jiným podél báze intenzivních sil a v kontrapunktu k akumulované bezmoci dosavadních identit. Pokud *to* jde, není to tak málo.

Závěr:

**Mocný a bezmocný
princip identity**

V průběhu našeho zkoumání jsme postupně přešli od otázky konstrukce pojmu osobní identity v moderních filosofických koncepcích k rozvinutí myšlení mimo princip identity. K tomuto přechodu došlo postupným odhalováním klíčové role, kterou kladená otázka v moderních koncepcích identity sehrává. Ukázalo se totiž, že během konstruování pojmu osobní identity, který v sobě určitým zhuštěným způsobem zahrnuje pojmové konfigurace daných filosofii, dospívají tyto koncepce k paradoxům, nebo nevyjasněným problémům. Z tohoto důvodu se zdá, že pojem osobní identity poukazuje k mezím koncepcí identity, neboť je výrazem jisté nekonzistence jejich pojmových konfigurací. Ze stejného důvodu však vede otázka konstrukce pojmu osobní identity i k problematizaci univerzální platnosti principu identity.

Tento parciální závěr nás přivedl k potřebě podrobného zkoumání hranic filosofických koncepcí identity a k rozboru možností jejich eventuálního překročení. Za výchozí filosofický rámec tohoto zkoumání jsme zvolili Heideggerovu fundamentální ontologii a skrze rozbor konkrétního momentu bezmoci ‚moci být‘ jsme nakonec dospěli k rozvrhu takového myšlení, jehož pojmová konfigurace není založena v principu identity. Jedním z důsledků konstrukce nové pojmové konfigurace bylo i to, že pojem osobní identity přestal mít v příslušném myšlení status centrálního a problematického konceptu. Přechodem od filosofie identity k myšlení alternace sil jsme tudíž problém osobní identity „nevyřešili“ standardní cestou, tj. nepředvedli jsme jeho řešení pomocí pojmového aparátu koncepcí identity a *v rámci* těchto myšlení. Problém konstrukce pojmu osobní identity byl v rámci našeho projektu spíše v jistém smyslu decentralizován a transformován. Touto cestou se z myšlení neztratilo definitivně tázání po identitě; tento pojem nicméně

získal zcela jiné postavení v rámci pojmové konfigurace daného myšlení, a tím se změnil i jeho význam. Tím, že jsme se pokusili podél daného problému rozvinout myšlení, a nikoli stávajícím myšlením řešit příslušný problém, dospěli jsme k jeho vyčerpání a zároveň ke změně způsobu myšlení.

Co jsme však tímto filosofickým projektem pozitivně předvedli? Zajisté jsme nepopřeli nebo nezrušili koncepcce vycházející z principu identity. Naše analýza pouze ukázala, že princip identity není absolutně platný, nýbrž potenciálně neplatný. Z našeho zkoumání vyplynulo, že žádná schopnost (síla) není nevyčerpatelná a že z tohoto důvodu nelze ani lidskou bytost ontologicky definovat jako trvalý sebevztah myšlení, ať už je jeho konkrétní podoba jakákoli. Tím se však ztratila i možnost definovat na základě této exkluzivně lidské schopnosti neměnou nebo dějící se osobní identitu.

Je jasné, že princip identity umožňuje založit takové myšlení, kterým lidská bytost myslí sebe sama ve své bytostné povaze, komunikuje s druhými lidskými bytostmi, jež myslí stejným způsobem a dospívá s nimi ke konsensům. V naší práci jsme nicméně chtěli ukázat, že tato skutečnost neznamená nutně, že lidská bytost *je výhradně a pouze* takto myslitelným jsoucem, tj. tím, kdo myslí sebe sama ve své bytostné povaze, komunikuje s druhými lidskými bytostmi, jež myslí stejným způsobem, a dospívá s nimi ke konsensům. Princip identity určuje lidskou bytost jako „místo“, v němž myšlení potvrzuje sebe samo formou určité čisté bezprostřední evidence a uchopuje tímto způsobem pravdu bytí. Naší snahou však bylo opět předvést, že z tohoto určení neplyne, že myšlení musí nutně myslet jenom bytí myslitelných jsoucen, potvrzovat sebe sama a uzavírat se do koherentní jednoty. Právě ve zkušenosti bezmoci jsme našli možnost vyjít z tohoto druhu myšlení k myšlení mimo princip identity, k moci myslet jinak. Takové myšlení se pak netáže po bytí myslitelných jsoucen, ale sleduje skutečnost sil. Pátrání po odpovědi na otázku po osobní identitě je nahrazeno popisem dynamismu alternace záležitostí a figur, respektive své-mocí a přerodů, které sledují otázky a problémy nejrůznějších

znění. Identita se v rámci tohoto myšlení stává pojmem, který označuje vyčerpateľnou, přechodnou a intenzivní sílu mezi jinými silami; jako taková ztrácí svou centrální pozici, ale neztrácí v žádném případě na důležitosti ve smyslu své účasti na dění dynamismu ‚moci být‘.

V tomto kontextu však vzniká otázka jiná, neméně závažná. Tato otázka se táže po míře validity, kterou myšlení mimo princip identity může poskytnout. Je toto myšlení schopno nějakých obecných závěrů? Může někoho o něčem „přesvědčit“ tím, že něco dokáže nebo ukáže? Při konstrukci tohoto myšlení jsme vyšli z fenomenologické filosofie, která předpokládá, že myšlení má platnost a věrohodnost právě a jedině tehdy, odvolává-li se na zkušenost. Může však zkušenost tak, jak jsme ji reinterpretovali v závěrečné kapitole této práce, sloužit jako důkaz či osvědčení myšlení?

Zdá se, že ve zkušenosti, která se vyznačuje dvojistou strukturou a která je tedy vždy *zkušenostmi* různého druhu, nelze najít moment, jenž by poskytoval bezprostřední evidenci o povaze myšlení a bytí. Zkušenost se naopak ukazuje jako moment odstředivého zdvojování skutečnosti *podél* dočasně intenzivních a vyčerpateľných podkladů. V zakoušení přitom přichází ke slovu nejen aktuální přítomnost zakoušejícího a zakoušeného, ale také subtilní detail, který spočívá v bývalé zkušenosti čiré bezmoci. V čiré bezmoci se přitom tento subtilní detail projevil ve své maximální intenzitě v podobě naléhavého ‚to‘, ve kterém byla shromážděna veškerá naakumulovaná bezmoc dosud vyčerpateľných identit. Teprve na základě této moci a bývalé bezmoci se ve zkušenosti konstruuje něco jako něco. Identita zrozené síly má formu potenciálu, který je odvozen z intenzity báze, *podél* které se tato diference konstruuje. Identita vzniká jako výraz působení vzájemně se překračujících sil, které si slouží jako podmínky možnosti zrodu svých nových intenzit.

Takto pochopená zkušenost však již nepotvrzuje sebe sama a neposkytuje bezprostřední a původní danost, která by zakládala možnost důkazu nebo ukázání ve smyslu univerzální evidence. Myšlení vycházející z takto strukturované zkušenos-

ti neukazuje, co je to, co je, ale zdvojuje skutečnost a mění se podél myšlené skutečnosti v jiné myšlení. V souvislosti s tím však není možno přidělit ani lidské bytosti totalitu její zkušenosti, protože lidská bytost není v této koncepci jsouncem, které má nějakou zkušenost. Lidská bytost se účastní zkušenosti, pokud alternuje. V takovém případě je pak zkušenost v kondici. Během zakoušení přitom zkušenost pravidelně poukazuje ke své vnitřní mezi, v níž se projevuje jako zkušenost bez subjektu a objektu a jako zkušenost zdvojená. Tuto explicitně zdvojenou zkušenost prožívá lidská bytost vždy jen jako bývalou a zažívá přitom, že v této zkušenosti zažila síly. Skutečnost se na základě zkušenosti bezmoci ukazuje jako intenzivní silové pole „moci být“. Pro každou sílu tohoto alternujícího „moci být“ přitom platí, že je nutně překračována jinými silami, jež jí neumožní uchovávat se permanentně jako ona sama. Síly vytrhávají jiné síly excentricky mimo ně samé, a to natolik, že se žádná síla nemůže nikdy jednoduše vrátit „k sobě“. Ani lidskou bytost tudíž nemůže charakterizovat trvalé sebenavracení a sebeudržování (*main-tien*).

„Problém“ lidské bytosti a její identity, po jejichž pojmovém určení filosofie identity trvale pátrají, se tak z perspektivy alternace sil ukazuje jako problém marného úsilí konstruovat koherentní, v sobě uzavřené systémy myšlení se středobodem v lidské bytosti. Myšlení mimo princip identity ukazuje, že lidskou bytost nelze určit jednoznačným a bytostným způsobem v podobě jedné sebevztažné schopnosti, která by se zakládala ze sebe samé. „Člověk“ se může uchopit, vztáhnout se k sobě, myslit se, avšak toto „se“ *neznamená* návrat k sobě, rekonstrukci nějaké vlastní (ani dynamické) jednoty, ani sebezpotvrzení jisté formy myšlení. Toto „se“ znamená *rozštěp*, zdvojení, transgresi za meze dané schopnosti, která „se“ právě myslí. Každý „sebe“-návrat, každá „sebe“-realizace je vyčerpání „se“, překročení oblasti schopnosti, která dané „se“ realizuje, a potenciální zrození „se“ jiného. Člověk proto není prostým způsobem myslitelné jsouncem; každé myšlení tím, jak „se“ myslí, nedefinuje ontologii „člověka“ jakožto „myslícího (se) jsounca“, ale právě jako

takové degeneruje, aby se z jeho vyčerpání generovalo myšlení jiné. Bytí člověka není nijak jednoznačně určeno, neboť *podmínky možnosti toho, co nazýváme „člověkem“ se proměňují a tříští*, a protože každé pojetí „člověka“ přichází k „člověku“ vždy již „pozdě“. Podél sebevztahu se „člověk“ v aktuální podobě vyčerpává k podobě jiné, štěpí se. Ačkoliv je sebevztah „vždy již můj“, je ten, čím daný sebevztah je, již někým jiným. Slovem „člověk“ je tedy označováno vždy již něco jiného. Není to tak, že díky intenzivnímu myšlení chápeme lépe a lépe, co je člověk, nebo že z jiné perspektivy hledíme na téhož člověka, ale označujeme tímto pojmem různé bývalé formy již neexistujících svémocí.

Myšlení mimo princip identity je alternativou myšlení identity do té míry, že rezignuje na snahu sebe sama udržet, ospravedlnit se v komparaci s ostatními myšlenkami, sjednotit se a integrovat. Toto myšlení odkrývá, že vždy něco „nemá v rukách“ (není to v dosahu jeho moci), což však neznamená, že by se muselo snažit eliminovat z vlastního vnitřku otevřenost do oblastí, které ho mohou rozvrátit. Jen díky tomu, že rezignuje na sebestylizaci do tvaru jednotného myšlení založeného na jednom typu sebevztahné zkušenosti, která poskytuje důkazy, může začít pozorovat, jak se od jedné skutečnosti odštěpuje jiná skutečnost, která předešlou zdvojuje, a tím ji přetváří, neboť vytváří její kompozici, dualitu skutečnosti a skutečnosti. Takto se utváří dvojítoť nesouměřitelného a zmnožuje se skutečnost. Zkušenost umožňuje skutečnost zobrazit, ztělesnit, myslet, avšak nikdy již jako *tutéž* skutečnost. Síly procházejí momenty, zpoza nichž se již k sobě nemohou vrátit jako *tytéž*. Tyto momenty ukazují myšlení jako nelineární, čas jako rozvětvený, zkušenost jako událost dvojího druhu a skutečnost jako zdvojenou.

V tomto myšlení *jest* něco něčím na základě něčeho jiného. Takto pochopená zkušenost již nezakládá myšlení, které by mělo formu centralizujícího a dostředivého dynamismu sebevztahu. Nový odstředivý moment myšlení však nevede ani k ideji myšlení vyrůstajícího z absolutní bezzákladovosti či propadání základu. Z této interpretace zkušenosti totiž lze kon-

struovat myšlení, v němž se základy dějí, rodí se a vyčerpávají. Skutečnost se v tomto myšlení děje *na základě* jiné skutečnosti, která sama není permanentní, nýbrž vždy dočasná. Každá skutečná síla je jednotná jakožto základ změny něčeho jiného, avšak poté kontinuálně nepokračuje jako svůj vlastní dynamický základ, nýbrž se vyčerpává v jiném. Ačkoliv zkušenost nemůže sloužit jako zdroj univerzálních důkazů či osvědčení, *lze ji myslet jako základ*, jenž po určitou dobu funguje jako zdroj evidence. Zkušenost je nutno za evidenci považovat, aby se tato evidence uplatnila, vyčerpala a ztratila, neboť žádnou evidencí není. Evidence takto pochopené zkušenosti je a není evidencí, neboť není a byla. Tento typ založení myšlení ruší univerzality dokazování i osvědčování, ale neruší možnost jeho přesvědčivosti a síly ovlivnit jiná myšlení. Jde o myšlení singulárního přesahu, excessu ze sebeurčujících a soběstačných myšlení do roviny, kde obecnost jakožto síla působit vzniká z faktu nesousedství s jinými myšleními. Toto myšlení může nanejvýš rezonovat ve své excesivnosti s kontrapunkty jiných singulárních počínů. Myslet znamená působit na jiné a stávat se díky tomu jiným, generovat jiná myšlení vlastní degenerací; nikoli tedy udržovat svou platnost díky (dynamické) univerzální struktuře *sebe sama* a totalitě *svého* takzvaně vlastního světa.

Literatura

- Andrieu, Bernard, *Le cerveau*, Hatier, Paris 2000.
- Arendt, Hannah, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958. Francouzský překlad *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris 1960.
- Aristotelés, *Metafyzika*, přel. A. Kříž, Jan Laichter, Praha 1946.
- Aristotelés, *Etika Nikomachova*, přel. A. Kříž, Petr Rezek, Praha 1996.
- Aristotelés, *Poetika*, přel. M. Mráz, Svoboda, Praha 1996.
- Aristotelés, *Fyzika*, přel. A. Kříž, Petr Rezek, Praha 1996.
- Artaud, Antonin, *Texty I*, přel. A. Kříž, Herrmann a synové, Praha 1995.
- Artaud, Antonin, *Texty II*, přel. A. Kříž, Herrmann a synové, Praha 1995.
- Artaud, Antonin, *Le théâtre et son double*, Gallimard, Paris 1964.
- Artaud, Antonin, *Tête-à-tête*, in: *Œuvres complètes*, sv. 26, Gallimard, Paris 1994.
- Augustinus, Aurelius, *Vyznání*, přel. M. Levý, Kalich, Praha 1992.
- Bataille, Georges, *Vnitřní zkušenost, Metoda meditace*, přel. J. Hrdlička, Dauphin, Praha 2003.
- Barthes, Roland, *Mythologies*, Ed. du Seuil, Paris 1970.
- Beauvoir, Simone, *Druhé pohlaví*, přel. J. Kostohryz a H. Uhlířová, Orbis, Praha 1966.
- Benoist, Jocelyn, „Heidegger et l'obsession de l'identité“, *Revue philosophique de Louvain*, 94/1, 1996, s. 69–91.
- Berry, Nicole, *Le sentiment d'identité*, Editions universitaires, Begedis 1987.
- Binswanger, Ludwig, *Le rêve et l'existence*, Declée de Brouwer, Paris 1954.
- Blanchot, Maurice, *L'espace littéraire*, Gallimard, Paris 1955.
- Blažiček, Přemysl, „Opravdu proti interpretaci?“, *Kritický sborník*, XIV, č. 3, Praha 1994, s. 6–8.

- Blust, Franz-Karl, *Selbstheit und Zeitlichkeit, Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987.
- Boss, Medard, *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*, Hans Huber, Zürich 1957.
- Boss, Medard, *Grundriss der Medizin und Psychologie*, Verlag Hans Huber, Bern, Stuttgart / Wien 1974 a 1975.
- Boss, Medard, *Včera v noci se mi zdálo*, přel. O. Čálek, Grada Avicenum, Praha 1994. Pův. vyd.: *Es träume mich vergangene Nacht*, Verlag Hans Huber, Bern 1975.
- Canguilhem, Georges, *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris 1966.
- Caputo, John D., *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1987.
- Caputo, John D., *More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2000.
- Condrau, Gion, *Sigmund Freud a Martin Heidegger*, přel. O. Čálek, Triton, Praha 1998. Pův. vyd.: *Sigmund Freud und Martin Heidegger*, Universitätsverlag Freiburg-Schweiz, Freiburg 1992.
- Danto, Arthur, „Basic Actions“, *American Philosophical Quarterly*, No. 2, 1965.
- Dastur, Françoise, *Čas a druhý u Husserla a Heideggera*, přel. K. Thein a M. Sedláčková, Filosofia, Praha 1992. Pův. text: dvě přednášky z roku 1991.
- Dastur, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, PUF, Paris 1990.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1962.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, přel. Č. Pelikán, Herrmann & synové, Praha 1996. Pův. vyd.: *Foucault*, Minuit, Paris 1986.
- Deleuze, Gilles, *Rokovania*, přel. M. Marcelli, Archa, Bratislava 1998. Pův. vyd.: *Pourparlers*, Minuit, Paris 1990.
- Deleuze, Gilles, *Proust a znaky*, přel. J. Hrdlička, Herrmann & synové, Praha 1999. Pův. vyd.: *Proust et les signes*, PUF, Paris 1996.
- Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, *Kafka. Za menštinovou literaturu*, přel. J. Hrdlička, Herrmann & synové, Praha 2001. Pův. vyd.: *Kafka. Pour une littérature mineure*, Minuit, Paris 1975.

- Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris 1980.
- Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, *Co je filosofie?*, přel. M. Petříček, OIKOYMENH, Praha 2001. Pův. vyd.: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991.
- Deleuze, Gilles, Parnet, Blaire, *Dialogues*, Flammarion, Paris 1977.
- Depraz, Natalie, *La conscience*, Armand Colin, Paris 2001.
- Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1967.
- Descartes, René, *Vášeň duše*, přel. O. Švec, Mladá fronta, Praha 2002.
- Descartes, René, *Dopisy Alžbětě Falcké*, přel. P. Horák, Petrov, Brno 1997. Pův. vyd.: *Lettres*, Gallimard, Paris 1953.
- Descartes, René, *Úvahy o první filosofii*, přel. Z. Gabriel, Svoboda, Praha 1970. Pův. vyd.: *Méditations métaphysiques*, Flammarion, Paris 1979 (1641).
- Descartes, René, *Rozprava o metodě*, přel. V. Szathmáryová-Vlčková, Nakladatelství Svoboda, Praha 1992. Pův. vyd.: *Discours de la méthode*, in: Ch. Adam et P. Tannery (edd.), *Oeuvres de Descartes*, sv. IX, Paris 1908.
- Descombes, Vincent, *Stejně a jiné*, přel. M. Petříček, OIKOYMENH, Praha 1995. Pův. vyd.: *Le même et l'autre*, Minuit, Paris 1979.
- Dilthey, Wilhelm, *Život a dejinné vedomie*, přel. M. Žitný, Pravda, Bratislava 1980. Pův. vyd.: W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, sv. V., VII., VIII, Teubner, Leipzig 1921–1927.
- Dumont, Louis, *Essais sur l'individualisme*, Ed. de Seuil, Paris 1983.
- Dreyfus, Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Gallimard, Paris, 1984.
- Ehrenberg, Alain, *La fatigue d'être soi*, Odile Jacob, Paris 2000.
- Ehrenberg, Alain, *L'individu incertain*, Hachette, Paris 2001.
- Ferret, Stéphane, *Identité*, Flammarion, Paris 1998.
- Ferret, Stéphane, *Le philosophe et son scalpel. Le problème de l'identité personnelle*, Minuit, Paris 1993.
- Figal, Günter, *Martin Heidegger, Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum Verlag GmbH, Frankfurt am Main 1988.
- Figal, Günter, *Hermeneutická svoboda*, přel. V. Koubová, Filosofia, Praha 1994. Pův. vyd. in: *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit. Politik – Ästhetik – Metaphysik*, Stuttgart und Weimar, Stuttgart 1994.

- Figal, Günter, „Co znamená ve filosofii rozumět. K pojetí hermeneutiky u Heideggera“, *Reflexe*, č. 21, OIKOYMENH, Praha 2000, s. 37–45.
- Figal, Günter, *Heidegger zur Einführung*, Johannes Hartmann, Hamburg 1992.
- Fisher-Rosenthal, Wolfram, „Troubles with Identity“, *Biograf* 12, Pratur, 1997.
- Foucault, Michel, *Maladie mentale et personnalité*, PUF, Paris 1954.
- Foucault, Michel, *Psychologie a duševní nemoc*, přel. V. Dvořáková a R. Vyhliďal, Dauphin, Praha-Liberec 1997. Pův. vyd.: *Maladie mentale et psychologie*, PUF, Paris 1966.
- Foucault, Michel, *Sen a obraznost*, přel. J. Sokol, Dauphin, Liberec 1995. Pův. vyd.: úvod k práci Ludwiga Binswanger *Le rêve et l'existence*, Desclée de Brouwer, Paris 1954.
- Foucault, Michel, *Slová a věci*, přel. M. Marcelli, Pravda, Bratislava 1987. Pův. vyd.: *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966.
- Foucault, Michel, *Dějiny šílenství*, přel. V. Dvořáková, Lidové noviny, Praha 1994. Pův. vyd.: *L'histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1993.
- Foucault, Michel, *Diskurs, autor, genealogie*, přel. P. Horák, Nakladatelství Svoboda, Praha 1994. Pův. vyd.: *L'Ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971. „Qu'est-ce qu'un auteur?“, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Paris 3/1969. „Nietzsche, la généalogie, l'histoire“, in: *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paříž 1971.
- Foucault, Michel, *Vůle k vědění. Dějiny sexuality I*, přel. Č. Pelikán, Herrmann & synové, Praha 1999. Pův. vyd.: *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976.
- Foucault, Michel, *Užívání slasti. Dějiny sexuality II*, přel. K. Thein, N. Darnadyová a J. Fulka, Herrmann & synové, Praha 2003. Pův. vyd.: *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984.
- Foucault, Michel, *Péče o sebe. Dějiny sexuality III*, přel. M. Petříček, L. Šerý a J. Fulka, Herrmann & synové, Praha 2003. Pův. vyd.: *Le souci de soi. Histoire de la sexualité III*, Gallimard, Paris 1984.
- Foucault, Michel, *Myšlení vnějšku*, přel. Č. Pelikán, M. Petříček jr., S. Polásek, P. Soukup, K. Thein, Herrmann & synové, Praha 1996. Pův. vyd.: in: D. Defert, F. Ewald (edd.), *Dits et écrits 1954–1988 par Michel Foucault*, Gallimard, Paris 1994.

- Földényi, László F., *Melanchólia*, přel. J. Szolnokiová, Kalligram, Bratislava 2001. Pův. vyd.: *Melankólia*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1998.
- Freud, Sigmund, *The Ego and the Mechanism of Defence*, Hogarth Press, London 1954.
- Freud, Sigmund, *L'inquiétante étrangeté*, Gallimard, Paris 1985.
- Gadamer, Hans-Georg, *Der Anfang der Philosophie*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1996.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1986.
- Gadamer, Hans-Georg, *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, přel. J. Šindelář a F. Karfik, OIKOYMENH, Praha 1994.
- Gadamer, Hans-Georg, *Člověk a řeč*, přel. J. Sokol a J. Čapek, OIKOYMENH, Praha 1999.
- Gadamer, Hans-Georg, *Problém dějinného vědomí*, přel. J. Němec a J. Sokol, Filosofía, sv. 6., Praha 1994.
- Gadamer, Hans-Georg, „Text und Interpretation“, in: Ph. Forget (ed.), *Text und interpretation*, Wilhelm Fink Verlag, München 1984, s. 24–55. Český překlad I. Chvatík, „Text a interpretace“, *Reflexe 21*, OIKOYMENH, Praha 2000.
- Gadamer, Hans-Georg, „Filosofie a hermeneutika“, *Filosofický časopis*, XLVIII, č. 3, Praha 2000, s. 439–444.
- Greisch, Jean, *Rozumět a interpretovat*, přel. M. Sedláčková, Filosofía, Praha 1995. Pův. text: *Comprendre et interpréter. Le statut contemporain de l'herméneutique*, přednáška z roku 1992.
- Greenberg, Joanne, *Neslibovala jsem ti procházku růžovým sadem*, přel. L. Trávníčková, L. Trávníček, Triton, Praha 1998. Pův. vyd.: *I Never Promised You a Rose Garden*, Penguin Books, New York 1964.
- Grondin, Jean, *Úvod do hermeneutiky*, přel. B. Horyna a P. Kouba, OIKOYMENH, Praha 1997. Pův. vyd.: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991.
- Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, in: F.-W. von Herrmann (ed.), Gesamtausgabe, sv. 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983.
- Heidegger, Martin, *O pravdě a Bytí*, přel. J. Němec, Mladá fronta, Praha 1993. Pův. vyd.: *Vom Wesen der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1954.

- Heidegger, Martin, „Zrození uměleckého díla“, přel. I. Michňáková, *Orientace* 3, 5/1968, s. 53–62, 6/1968, s. 75–83, 1/1969, s. 84–94. Pův. vyd.: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Reclam Jun., Stuttgart 1965.
- Heidegger, Martin, *Co je metafyzika?*, přel. I. Chvatík, OIKOYMENH, Praha 1993. Pův. vyd.: *Was ist Metaphysik?*, in: *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976.
- Heidegger, Martin, *Básnický bydlí člověk*, přel. I. Chvatík, OIKOYMENH, Praha 1993. Pův. vyd.: *Das Ding*, „Dichterisch wohnt der Mensch“, in: *Vorträge und Aufsätze*, Günter Neske, Pfullingen 1954. *Die Sprache*, in: *Unterwegs zur Sprache*, Günter Neske, Pfullingen 1954. *Was ist das – die Philosophie?*, Günter Neske, Pfullingen 1956. *Hebel – der Hausfreund*, Günter Neske, Pfullingen 1957. *Grundsätze des Denkens*, Günter Neske, Pfullingen 1958.
- Heidegger, Martin, *Konec filosofie a úkol myšlení*, přel. I. Chvatík, OIKOYMENH, Praha 1993. Pův. vyd.: *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, Mein Weg in die Phänomenologie, Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage*, in: *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen 1969.
- Heidegger, Martin, *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr., J. Němec, OIKOYMENH, Praha 1996. Pův. vyd.: *Sein und Zeit*, in: F.-W. von Herrmann (ed.), Gesamtausgabe, sv. 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977.
- Heidegger, Martin, „Fenomenologické interpretace k Aristotelovi“, „Seburčení německé university“, „Rektorát 1933/4“, „Evropa a německá filosofie“, přel. I. Chvatík, *Filosofický časopis* 1/1996. Pův. vyd.: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1990. *Europa und die Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1993.
- Heidegger, Martin, „Už jenom nějaký bůh nás může zachránit“ – rozhovor pro *Der Spiegel*, přel. I. Chvatík, *Filosofický časopis* 1/1995. Pův. vyd.: Neske, Günter, Kettering, Emil, *Antwort. Martin Heidegger in Gespräch*, Günter Neske, Pfullingen 1988.
- Heidegger, Martin, *Was heisst Denken?*, Max Niemeyer, Tübingen 1954.
- Heidegger, Martin, *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1947.

- Heidegger, Martin, „Novověká matematická přírodní věda“, přel. J. Polívka, *SCIPHI* 6/1994. Pův. vyd.: *Die Frage nach dem Ding*, Max Niemeyer, Tübingen 1962, s. 50–83.
- Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, Günter Neske, Pfullingen 1957.
- Heidegger, Martin, *Die Frage nach dem Ding*, Max Niemeyer, Tübingen 1962.
- Heidegger, Martin, *Être et Temps*, Gallimard, Paris 1986. Do francouzštiny přel. Fr. Vezin z vydání *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1963.
- Heidegger, Martin, „Die wiederaufgefundene ‚Aristotelés-Einleitung‘ Heideggers von 1922“, in: F. Rodi (ed.), *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte des Geisteswissenschaften*, sv. 6., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989.
- Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, in: K. Held (ed.), Gesamtausgabe, sv. 26, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978.
- Heidegger, Martin, *Aristoteles, Metaphysik* © 1–3, *Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, in: H. Höni (ed.), Gesamtausgabe, sv. 33, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1981.
- Heidegger, Martin, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, in: K. Bröcker-Oltmanns (ed.), Gesamtausgabe, sv. 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1988.
- Hroch, Jaroslav, „Hans-Georg Gadamer a hermeneutická filosofie“, *Filosofický časopis*, XLVIII, č. 3, Praha 2000.
- Husserl, Edmund, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. O. Kuba, Academia, Praha 1996.
- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, Max Niemeyer, Tübingen 1968.
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, sv. I, in: K. Schuhmann (ed.), Husserliana, sv. III/1, Nijhoff, Den Haag 1966.
- Husserl, Edmund, „Statische und genetische phänomenologische Methode“, in: *Analysen zur passiven Synthesis*, in: M. Fleischer (ed.), Husserliana, sv. XI, Den Haag 1950.
- Changeux, Jean-Pierre et al., *Philosophie de l'esprit et science du cerveau*, Vrin, Paris 1991.
- Changeux, Jean-Pierre, *Raison et Plaisir*, Odile Jacob, Paris 1994.

- Changeux, Jean-Pierre, „Penser la bioéthique: un débat philosophique“, *Mots*, 44, 1995, s. 123–131.
- Changeux, Jean-Pierre, „Le cerveau et la complexité“, *Sciences humaines*, 47, Paris 1995.
- Changeux, Jean-Pierre, „Point de vue d'un neurobiologiste sur les fondements de l'éthique“, *Commentaire*, 71, Paris 1995.
- Changeux, Jean-Pierre, Ricoeur Paul, *Ce qui nous fait penser*, Odile Jacob, Paris 1998.
- Changeux, Jean-Pierre, *L'homme neuronal*, Hachette, Paris 2000.
- Chrétien, Jean-Louis, *De la fatigue*, Minuit, Paris 1996.
- Chvatík, Ivan, „Potíže s autenticitou“, in: M. Balabán (ed.), *Logos a svět*, OIKOYMENH, Praha 1997, s. 122–128.
- Janicaud, Dominique, „Identité et logique temporelle“, in: J.-F. Courtine, *Phénoménologie et logique*, Presses de l'École normale supérieure, Paris 1996, s. 343–363.
- Jonas, Hans, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, The University of Chicago Press, Chicago 1966.
- Kierkegaard, Soren, *Nemoc k smrti*, přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Svoboda, Praha 1993.
- Kopecký, Jan, *Antonin Artaud – Poslední z prokletých*, Herrmann & synové, Praha 1994.
- Kouba, Pavel, „Kritérium interpretace“, in: M. Balabán (ed.), *Logos a svět*, OIKOYMENH, Praha 1997, s. 129–133.
- Kouba, Pavel, *Nietzsche. Filosofická interpretace*, Český spisovatel, Praha 1995.
- Kouba, Petr, *Fenomén duševní nemoci*, OIKOYMENH, Praha 2006.
- Kripke, Samuel, *Naming and Necessity*, Basil Blackwell, Oxford 1980, francouzský překlad Francois Recanati a Pierre Jacob, *La logique des noms propres*, Minuit, Paris 1982.
- Kristeva, Julia, *Le génie féminin*, Gallimard, Paris 1999.
- Kundera, Milan, *Falešný autostop*, in: *Směšné lásky*, Atlantis, Brno 1968.
- Kundera, Milan, *L'identité*, Gallimard, Paris 1997.
- Lacan, Jacques, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychoanalyse*, Ed. du Seuil, Paris 1978.
- Lacan, Jacques, *Ecrits*, Ed. du Seuil, Paris 1970.
- Laing, Ronald David, *The Divided Self*, Tavistock Publications, London 1960.

- Laing, Ronald David, *Self and Others*, Tavistock publications, London 1969.
- Laing, Ronald David, *The Politics of the Family and Other Essays*, Vintage Books edition, Random House, New York 1972.
- Laing, Ronald David, *The Politics of Experience*, Penguin Books, Harmondsworth 1971.
- Laing, Ronald David, *Wisdom, Madness and Folly. The Making of a Psychiatrist 1927–57*, Canongate Classics, Edinburgh 1998.
- Landgrebe, Ludwig, „Husserlova fenomenologie a motivy její transformace“, *Filosofický časopis* 40/1992, č. 3, Praha 1992, s. 229–247.
- Lévinas, Emmanuel, *Existence a ten, kdo existuje*, přel. P. Daniš, OIKOYMENH, Praha 1997. Pův. vyd.: *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1947.
- Lévinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, Den Haag 1978.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalita a nekonečno*, přel. M. Petříček a J. Sokol, OIKOYMENH, Praha 1997. Pův. vyd.: *Totalité et infini*, Nijhoff, Den Haag 1980.
- Lévi-Strauss, Claude (ed.), *L'identité*, PUF, Paris 1977.
- Litt, Theodor, *Die Befreiung des geschichtlichen Bewußtseins durch J. G. Herder*, Verlag E. A. Seemann, Leipzig 1942.
- Liotard, Jean-Francois, *O postmodernismu*, přel. J. Pechar, Filosofia, Praha 1993.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Viditelné a neviditelné*, přel. M. Petříček, OIKOYMENH, Praha 2004. Pův. vyd.: *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964.
- Michalski Krzysztof (ed.), *Über die Krise*, Calstelgandolfo-Gespräche, Klett-Cotta, Stuttgart 1985.
- Moser, Ingunn, Law, John, „Přechody snadné, přechody nesnadné“, *Biograf*, Praha 1998, s. 15–16.
- Nagel, Thomas, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Němec, Jiří, Patočka, Jan, Rezek, Petr, *Vybrané filosofické problémy psychopatologie a normality*, Archiv Jana Patočky, Praha 1976.
- Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, C. G. Naumann, Leipzig 1906.
- Nietzsche, Friedrich, „O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním“, *Filosofický časopis*, XLI, č. 4, Praha 1993.

- Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- Pascal, Blaise, *Myšlenky*, přel. A. Uhlíř, Jan Laichter, Praha 1909. Pův. vyd. in: F. Strowski (ed.), *Oeuvres complètes*, Ollendorff, Paris 1923–1931.
- Patočka, Jan, „Qu'est-ce que l'existence?“, přel. E. Abrams, in: E. Abrams (ed.), *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer, Dodrecht 1988.
- Patočka, Jan, „Notes sur la préhistoire de la science du mouvement: le monde, la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine“, přel. E. Abrams, in: E. Abrams (ed.), *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer, Dodrecht 1988.
- Patočka, Jan, „Le monde naturel et la phénoménologie“, přel. E. Abrams, in: E. Abrams (ed.), *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer, Dodrecht 1988.
- Patočka, Jan, „Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie asubjective“, přel. E. Abrams, in: E. Abrams (ed.), *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Millon, Grenoble 1988.
- Patočka, Jan, *Kacířské eseje*, Academia, Praha 1990.
- Patočka, Jan, *Svět Ivana Vyskočila*, 1962–03.002, Archiv Jana Patočky, Praha 1963.
- Patočka, Jan, *Tělo, společenství, jazyk, svět*, OIKOYMENH, Praha 1995.
- Patočka, Jan, *Úvod do fenomenologické filosofie*, OIKOYMENH, Praha 1993.
- Patočka, Jan, „Karteziánství a fenomenologie“, in: *Sborník věnovaný K. Kosíkovi k 50. narozeninám*, Praha (samizdat) 1976.
- Peirce, Charles Sanders, *Collected Papers*, Ch. Hartshorne (ed.), Harvard University Press, 5 sv., 1931–1935.
- Pirandello, Luigi, *Six personnages en quête d'auteur*, Gallimard, Paris 1977.
- Petitot, Jean, „Identité et catastrophes, Topologie de la différence“, in: C. Lévi-Strauss (ed.), *L'identité*, PUF, Paris 1977.
- Percheron, Gérard, „Neuromythologies: cerveau, individu, espèce et société“, in: P. Veyne (ed.), *Sur l'individu*, Ed. de Seuil, Paris 1987, s. 94–120.
- Proust, Joëlle, „Causalité, représentation et intentionnalité“, in:

- D. Janicaud (ed.), *L'intentionnalité en question*, Vrin, Paris 1995, s. 311–327.
- Remarque, Erich Maria, *Die Nacht von Lisabon*, Kiepenheuer und Witsch, Berlin 1962.
- Ricoeur, Paul, *Temps et récit*, Ed. du Seuil, Paris 1983.
- Ricoeur, Paul, *Život, pravda, symbol*, přel. M. Rejchrt, OIKOYMENH, Praha 1993.
- Ricoeur, Paul, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Ed. du Seuil, Paris 1986.
- Ricoeur, Paul, *Úkol hermeneutiky*, přel. A. Kliková, Filosofia, Praha 2005.
- Ricoeur, Paul, „Individu et identité personnelle“, in: P. Veyne (ed.), *Sur l'individu*, Ed. de Seuil, Paris 1987, s. 54–72.
- Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Ed. du Seuil, Paris 1990.
- Le Rider, Jacques, *Modernité viennoise et crises de l'identité*, PUF, Paris 1990.
- Salanskis, Jean-Michel, Rastier, François, Scheps, Ruth, *Herméneutique: textes, sciences*, Cerisy, Paris 1997.
- Sartre, Jean-Paul, *La transcendance de l'ego*, Vrin, Paris 1996.
- Sebbah, François-David, *L'épreuve de la limite*, PUF, Paris 2001.
- Schleiermacher, Friedrich, *Hermeneutik und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.
- Skalický, Karel, *Hermeneutika a její proměny*, Ježek, Rychnov nad Kněžnou 1997.
- Sontag, Susan, „Proti interpretaci“, *Kritický sborník*, XIV, č. 3, Praha 1994, s. 1–6.
- Strawson, Peter Frederick, *Individuals. An essay in descriptive Metaphysic*, Methuen and Co, London 1959. Francouzský překlad A. Shalon et P. Drong, *Les individus*, Ed. du Seuil, Paris 1973.
- Šedina, Miroslav, „Paměť opsaného kruhu“, in: A. Havlíček (ed.), *Platónův dialog Menón*, OIKOYMENH, Praha 2000, s. 84–98.
- Tengelyi, Laszlo, *The Wild Region in Life-History*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 2004.
- Thom, René, „Krise und Katastrophe“, in: K. Michalski (ed.), *Über die Krise*, Calstelgandolfo-Gespräche, Klett-Cotta, Stuttgart 1985.

- Tugendhat, Ernst, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Sprachanalytische Interpretationen, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, 6. vyd., 1997.
- Uexküll, Jacob von, *Umwelt und Innerwelt der Tiere*, Verlag von Julius Springer, Berlin 1921.
- Uexküll, Jacob von, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen, Bedeutungslehre*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 1956.
- Varela, Francisco, „L'individualité: l'autonomie du vivant“, in: P. Veyne (ed.), *Sur l'individu*, Ed. de Seuil, Paris 1987, s. 88–94.
- Varela, Francisco, Thompson Evan, Rosch Eleanor, *Inscription corporelle de l'esprit*, Ed. du Seuil, Paris 1993. Anglická verze *Embodies*, MIT, Cambridge 1991.
- Vernant, Jean-Pierre, „L'individu dans la cité“, in: P. Veyne (ed.), *Sur l'individu*, Ed. de Seuil, Paris 1987.
- Veyne, Paul, „L'individu atteint au cœur par la puissance publique“, in: týž (ed.), *Sur l'individu*, Ed. de Seuil, Paris 1987.
- Vopěnka, Petr, *Úhelný kámen evropské vzdělanosti*, Práh, Praha 2000.
- Vopěnka, Petr, *Calculus infinitesimalis*, Práh, Praha 1996.
- Watzlawick, Paul, Helmick Beavin, Janet, Jackson, Don D., *Logique de la communication*, Ed. du Seuil, Paris 1972.
- Wittgenstein, Ludwig, *The Blue and Brown Books*, Blackwell, Oxford 1958.
- Zahavi, Dan, *Can the Mind be Investigated Reflectively?*, výzkumná zpráva CTS-03-01, Praha 2003.

Mimo princip identity

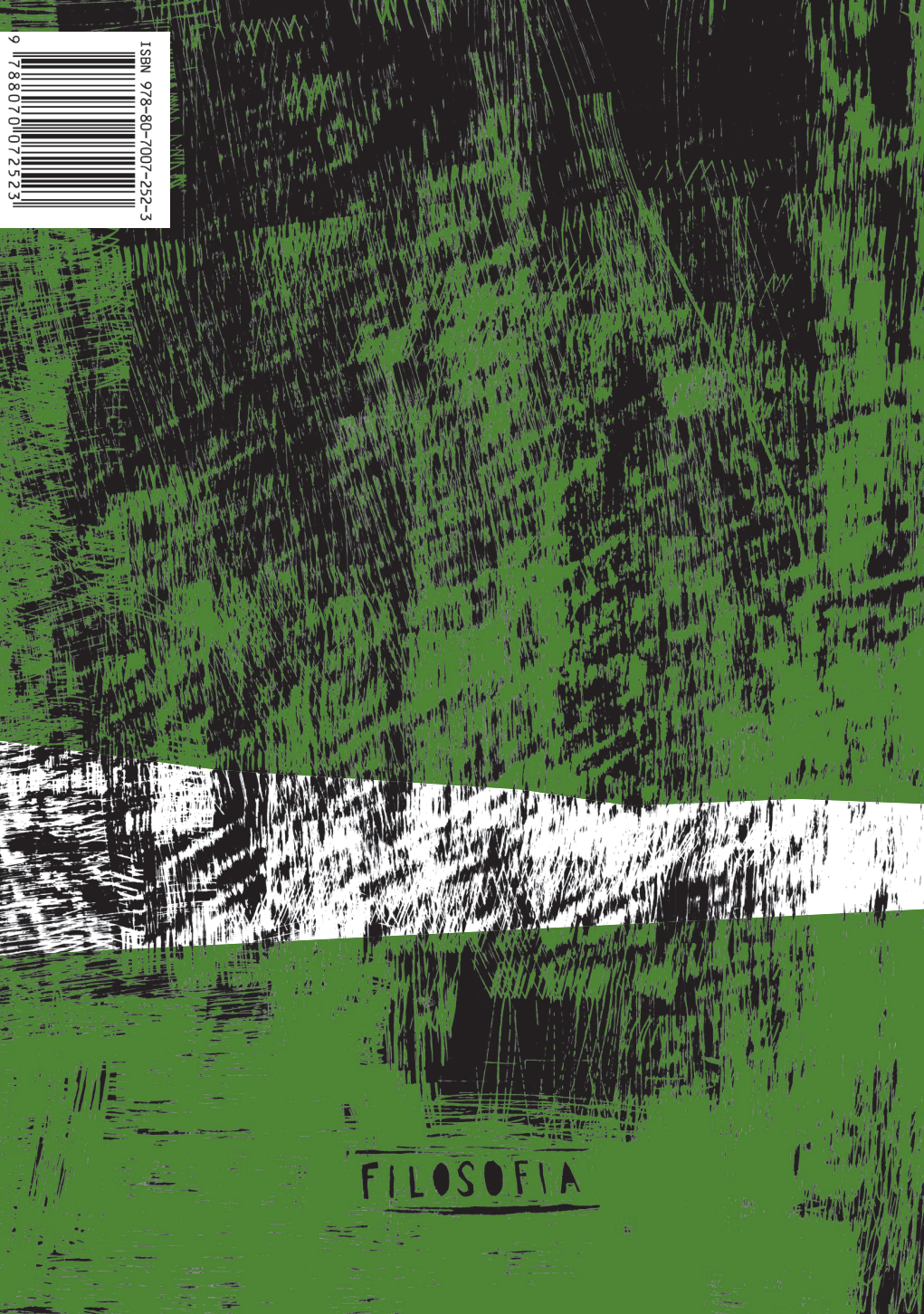
Alice Kliková

Odpovědný redaktor Cyril Říha
Technická redaktorka Marie Vučková
Návrh obálky Dagmar Urbánková
Sazba Jana Andrllová, 5. května 111, Mělník
Vydalo nakladatelství



jako svou 223. publikaci
Vytiskl PBtisk Příbram
Vydání první
Praha 2007
Stran 398

Elektronické vydání 2020



FILOSOFIA

ISBN 978-80-7007-252-3



9 788070 072523