

Život zjevování. Fenomenologie, kosmologie, metafyzika

Ponaučení z korelačního *a priori*

Renaud Barbaras [1]

Je známo, že Husserl v *Krizi* charakterizuje úkol fenomenologie jako vypracování universálního korelačního *a priori* mezi transcendentním jsoucnem a subjektivními způsoby jeho danosti, tj. mezi vědomím a světem. Jak píše sám Husserl: „Každé jsoucno jakéhokoli smyslu a jakéhokoli regionálního okrsku je indexem systému subjektivních korelátů.“ [2] Znamená to, že odkaz k nějakému vědomí je implikován v samém bytí světa, stejně jako je odkaz k určitému světu zahrnut v samém bytí jakéhokoli vědomí. Je však zapotřebí změřit důsledky tohoto objevu, pokud jde o status členů, které do onoho vztahu vstupují, tedy pokud jde o bytí vědomí a bytí světa. Korelační *a priori* postuluje vztáženost transcendentního jsoucna k nějakému vědomí, tj. závislost jeho bytí na jeho jevení (*apparâtre*). Avšak hovořit o jevení nutně znamená zavádět rozlišení mezi jsoucnem, které se jeví, a jeho jevem (*apparition*); platí-li, že bytí jsoucna spočívá v jevení, potom toto jevení samo vyžaduje, aby jsoucno nebylo směřováno se svým jevem a zůstávalo jakoby v ústupu či v zákrytu za ním, a to právě proto, aby se mohlo jevit. Jinak řečeno, to, co se jeví, se ze svých vlastních jevů vždy vytrácí, neboť je jejich základem, a tedy v nich vždy zůstává zahaleno. Tento odstup jevícího se (*l'apparaissant*), jenž není ničím jiným než jeho transcendencí samou, je stejně neredukovatelný jako nevyhnutelný: nepoukazuje k dimenzi, která by se nacházela mimo jev, není rubovou stranou nějaké možné blízkosti. Protože jsoucno, které se jeví, není ničím *jiným* než svým jevem, nemůže být uchopeno *jinde* než v něm: dává se jen jako jeho vlastní hloubka či transcendence. Tvrdit, že podstata jsoucna spočívá v jevení, tedy znamená zároveň prohlašovat, že toto jsoucno se svými jevy nikdy nesplývá, že vždy ustupuje za ně, ale také že jevy jsou nicméně jevy *tohoto* jsoucna, takže toto jsoucno se v nich odhaluje a ony jevy k tomuto jsoucnu vedou, třebaže tomuto hledání vždy uniká. Korelační *a priori* zkrátka vede k charakterizaci jsoucna jako toho, co se ve svých jevech zpřítomňuje jen tak, že se znepřítomňuje v tom, co je zpřítomňuje, jako toho, co se nabízí určitému zkoumání, před nímž ovšem neustále ustupuje. Právě tuto základní situaci vystihuje teorie dávání se v odstíněních či nástinech (*Abschattungslehre*).

Toto korelační *a priori* je ve skutečnosti právě tak důsažné na rovině subjektu jako na úrovni transcendentna. Značí tolik, že podstata vědomí implikuje jeho vztah k něčemu transcendentnímu, takže vědomí, které by se nevztahovalo k něčemu jinému, než je ono samo, by nebylo žádné vědomí: vědomí je vztážno ke světu stejnou měrou, jakou je svět vztážen k vědomí. Právě tuto jeho vlastnost samozřejmě postihuje pojem intencionality, který charakterizuje podstatu vědomí. Korelační *a priori* má nicméně ještě další důsledek, který se od samého počátku prezentuje jako jistá nesnáz. Jakkoli je vědomí tím, čemu se svět jeví, stále zůstává jsoucnem, které jako takové nevyhnutelně přináleží ke světu. Abychom vše vyjádřili jinak – je-li svět vsutku všezahrnující skutečností, totalitou toho, co jest, potom nevyhnutelně zahrnuje i vědomí, a fakt, že vědomí má kromě toho co do činění s jevením tohoto světa, na věci nic nemění. Je naopak třeba zdůraznit, že vědomí může nechávat svět vyjevit jedině proto, že k němu jistým způsobem patří, že intencionalita předpokládá určitou hlubší přináležitost. Vědomí, které by bylo světu cizí, by nemělo svět, a to ve dvojím smyslu toho výrazu: protože by nepřináleželo ke světu, nebyl by zde žádný svět *pro* vědomí. I Husserlovi samému nezbyvá než to uznat: „Tedy *na jedné straně má být vědomí absolutnem*, ve kterém se konstituuje vše transcendentní, tedy konečně přece celý psychofyzický svět, a *na druhé straně má být vědomí podřazenou reálnou událostí uvnitř tohoto světa*. Jak to ladí dohromady?“ [3]

Celá takto vyjádřená situace dává vyvstat závažné nesnázi, neboť není zřejmé, jak absolutno, z něhož svět vychází, může být událostí uvnitř tohoto světa, jak se subjekt, jímž jsme, může sám konstituovat jako psychofyzická realita, jíž je rovněž.

Tváří v tvář tomuto problému jsou možné dva postoje. Můžeme zůstat u oné duality absolutna a události, tj. duality konstitutivního a nitrosvětského, a dovozovat z ní, jak to činí Husserl, jakousi tajuplnou sebe-konstituci empirického vědomí vědomím transcendentálním. Takový postoj takřkajíc vyjímá transcendentální subjekt z korelace tím, že z něho činí absolutno, a nechává tedy převážít dualitu transcendentálna a empirična nad jejich jednotou. To ovšem znamená, že si uvažování o této jednotě definitivně znemožníme, neboť tato jednota je i nadále dílem absolutna, tedy toho, co jí zůstává navždy cizí a co se z ní vytrácí právě v okamžiku, kdy ji zakládá. Má-li být tato jednota uskutečněna, bylo by třeba, aby se absolutno vzdalo své absolutnosti, přešlo do svého protějšku, zkrátka aby se transcendentálno stalo empiričnem. Je zde však ještě jiná cesta. Oproti absolutnosti vědomí je možno klást důraz na důsledky korelace, oproti zmíněné husserlovské disymetrii (která si žádá, aby svět byl vztažen k vědomí, jež k němu vztaženo není) je možno klást důraz na symetrii daného vztahu a tvrdit, že pokud je vědomí ze své podstaty vědomím světa, musí nutně tvořit jeho součást – což znamená, že transcendentálnost tohoto vědomí zahrnuje jeho empiričnost, že přináležitost vědomí ke světu není nikterak v protikladu k jeho dílu konstituce, nýbrž naopak toto dílo podmiňuje. Stavět do popředí tuto přináležitost jakožto podstatnou dimenzi subjektu však očividně znamená zamítnout rozlišení transcendentálního a empirického, absolutna a události ve prospěch dimenze hlubší, ve vztahu k níž se husserlovská dualita jeví jako odvozená a již abstraktní. Brát korelaci vážně znamená čelit nutnosti ozřejmění určitého smyslu bytí subjektu, jenž bude stát zcela stranou rozdělení na empirično a transcendentálno, smyslu bytí, vůči němuž se rozměr přináležitosti ke světu a rozměr fenomenalizace světa jeví jako podřízené.

Život

Otázka zní tedy následovně: jak charakterizovat smysl bytí subjektu takovým způsobem, aby tento subjekt byl zároveň a souběžně součástí světa i jeho podmínkou? Nebo jinak: jak uvažovat o subjektu korelace takovým způsobem, aby jeho intencionalita nevylučovala jeho přináležitost, nýbrž ji naopak vyžadovala, aby tento subjekt nechával vyjevit svět jen tak, že přejde na jeho stranu, aby k tomuto světu náležel jen tak, že jej fenomenalizuje? Sám způsob, jakým Husserl vymezuje transcendentální vědomí, nám otevírá cestu k odpovědi: transcendentální vědomí je konstituováno prožitky (Erlebnisse), neboť právě v nich a jejich prostřednictvím prožívá (erlebt) svět. Zakoušení, ve kterém se svět vyjevuje, poukazuje k životu, neboť povstává z určitého žití. Nuže, tutéž dimenzi života nalézáme v charakterizaci empirického subjektu jakožto psychofyzické reality. Jak jinak totiž definovat subjekt v jeho nitrosvětské existenci, jak jinak jej odlišit od jiných jsoucen než pomocí prohlášení, že je živý? Jistě, lze klást důraz na dualitu a tvrdit, že tyto dva významy života si jsou navzájem stejně cizí jako aktivita transcendentálního vědomí a jeho empirické uskutečnění. V tomto případě je však třeba odůvodnit použití téhož pojmu – říci, že v případě prožívání (Erleben) transcendentálního života se jedná o užití metaforické, by nám nikterak nepomohlo, neboť pak by bylo nutno ozřejmit, co v rámci tohoto transcendentálního života motivuje ono metaforické užití významu. Transcendentálnímu životu musí být vlastní nějaký aspekt života, aby jej bylo možné charakterizovat právě jako život; je třeba, aby obě tyto zdánlivě nesourodé roviny měly nějaký společný rozměr, nějakou původní spřízněnost, o níž se dotýčná metafora opírá, nějakou osu, po níž se ono přenesení uskuteční. Je tedy důslednější a plodnější se o tento společný aspekt naopak opřít a vidět v něm náznak určitého původního smyslu bytí, hlubšího než rozdělení konstitutivní aktivity a psychofyzické existence. Sloveso *vivre* ve

francouzštině znamená zároveň žít, tedy „být naživu“, a prožívat, tedy „činit s něčím zkušenost“; neexistuje u něho rozlišení mezi netransitivním (*Leben*) a transktivním (*Erleben*) významem života. Toto žití, jež je nerozlišeně existencí ve světě a zakoušením světa, odpovídá onomu smyslu bytí, který hledáme; je situováno hlouběji než rozdělení empirická a transcendentální, a tedy rozostřuje hranice mezi obojím. Žití značí existenci ve světě, která zahrnuje určitý jev světa, anebo zakoušení světa, které implikuje své vepsání do toho, co zakouší: v nitru žití se kloubí příslušnost ke světu a fenomenalizace tohoto světa.

Tážeme-li se po smyslu bytí subjektu ve světle korelačního *a priori*, dovádí nás to k dimenzi, kde se propojuje a mísí subjektivní zakoušení a příslušnost, transktivní aktivita a netransitivní existence, k dimenzi, která není ničím jiným než dimenzí života. Fenomenologie, znovu uchopená z hlediska svého původního projektu, v tomto smyslu nevyhnutelně ústí do fenomenologie života. Pochopit korelaci a zvláště pak bytostný smysl subjektu korelace nutně znamená snažit se vymezit právě tento život subjektu, život, díky němuž se subjektu daří nechat vyjevovat svět ze samého nitra tohoto světa. Jestliže však odkaz k životu objasňuje fenomenologii v jejím základním záměru, fenomenologie sama zase objasňuje život, neboť nám umožňuje přistupovat k němu bez předpokladů, jimiž se vyznačuje biologie a většina filosofických přístupů z ní vycházejících. Přistupovat k životu ve fenomenologickém rámci (ježž život nejprve umožnil specifikovat) očividně znamená vzdát se přirozeného postoje a následkem toho vzdát se tendence vztahovat život k nějakému organismu, jehož by byl vlastností a který by jej situoval do nitra světa ze stejného titulu jako ostatní jsoucna. Vstoupit do fenomenologického rámce nutně znamená přistupovat k životu jako k prvotní dimenzi, jež jakoby přechází rozlišení mezi empirickým a transcendentálním, k dimenzi situované v jistém smyslu mimo prosté vepsání do světa, protože tento svět sice vždy zakouší, ale jinak než po způsobu prostého konstitutivního či transcendentálního úkonu, neboť předpokládá právě určitou existenci v nitru světa. Život je, chceme-li, samotná transcendentální aktivita jakožto aktivita, tj. jako něco, co implikuje jisté jednání v nitru světa.

Z toho je ihned třeba vyvodit dva důsledky. Především když oprošťujeme náš přístup k životu od realistických a naturalistických předpokladů, odlučujeme tím otázku života od otázky živé bytosti, což umožňuje uvažovat o živé bytosti na základě jejího života, spíše než o životě na základě oné kategorie jsoucna, jakou představují živé bytosti (organismy), a otevřít tak cestu, kterou se zde pustíme, cestu spočívající v promýšlení života nezávisle na odkazování k živé bytosti, v promýšlení určitého smyslu pojmu života, smyslu hlubšího, než je ten, jaký přísluší živým bytostem. A za druhé, je-li pravda, že život je jistý smysl bytí, v němž se kloubí fenomenalizace a příslušnost, je nasnadě, že status obojího bude ve světle tohoto původního smyslu bytí hluboce pozmeněn. Bylo-li totiž nutné zdůraznit, že konstituující subjekt nemůže nepřipadnout ke světu ze stejného titulu jako ostatní jsoucna, je nyní načas dodat, že jeho příslušnost ke světu, jeho příslušnost jakožto konstituujícího, tj. živého subjektu, nemůže v žádném případě znamenat prosté začlenění, zaujímání nějakého místa v nitru světa. Ve světle hlubšího vymezení života si tedy budeme muset klást otázku, jaký je skutečný význam příslušnosti, v jakém přesném smyslu subjekt patří ke světu. A stejně tak je samozřejmé, že způsob, jakým subjekt nechává svět vyjevit, nemůže být v rámci fenomenologie života uspokojivě postižen na základě nějaké hry mezi imanentními prožitky. Není dokonce ani jisté, zda je živý subjekt skutečně subjektem fenomenalizace, neboť život, který jej obývá, možná není jen výlučně jeho životem, nýbrž bezpochyby přichází z něčeho hlubšího, než je on sám.

Touha

Zbývá nám ještě pokusit se charakterizovat onen život, s jehož pomocí jsme definovali subjekt korelace, život, jenž je hlubší než rozlišení mezi *Leben* a *Erleben* a jenž z tohoto

důvodu nenáleží ke světu jako jakékoli jsoucno, ale není mu ani cizí, jako by tomu bylo u absolutního vědomí. Přihlédnutí k životu živých bytostí nám k tomu otevírá cestu: dokladem tohoto života je neustálý *pohyb*, jehož prostřednictvím živá bytost udržuje vztah se svým světem. Podstatu života je tedy třeba hledat na straně pohybu. Zamyslíme-li se nad tím důkladněji, k potvrzení platnosti takovéto domněnky stačí jen vyvodit důsledky z negativního vymezení života: spekulativní omezení v tomto případě dospívají ke shodě s popisem. Co jiného totiž může znamenat způsob přináležitosti ke světu, který není totožný s prostou lokalizací, jak jinak lze patřit ke světu, aniž bychom byli situováni někde v tomto světě, nežli tak, že se v jeho nitru *pohybujeme*? Jakkoli je pohyb na jedné straně poplatný světu jakožto rámci, ve kterém probíhá, na druhé straně je zároveň aktivní negací jakékoli lokalizace a v tomto smyslu zůstává neredukovatelný na prostou vepsanost do světa: zajisté ke světu patří, ale zároveň světu již uniká, neboť není nikde ve světě. Taková odpověď nicméně nestačí, neboť nás vydává všanc téže nesnázi, jako byla ta, ke které nás dovedl život. Mohli bychom totiž být v pokušení přesunout do samého nitra pohybu rozdělení na empirično a transcendentálno a tvrdit, že živá bytost sice vykonává faktické pohyby, tj. přesuny, ale že existuje jakýsi konstitutivní „pohyb“, který s nějakým přesunem zjevně nemá nic společného a odpovídá vlastnímu výkonu vědomí. Tato pozice se ovšem opět ukazuje jako vratká, a tedy provizorní, neboť je potom nutno pochopit, co umožňuje označit transcendentální aktivitu, která nemá zhora nic společného se změnou místa, jako pohyb. Začíná zde vyvstávat jisté napětí mezi omezeným významem, který pohybu připisujeme – totiž změna místa – a nutností dovolávat se rozšířeného a „metaforického“ užití slova pohyb, hovoříme-li například o pohybu myšlenek, o hnutí sympatie nebo o konstitutivním pohybu. Co zakládá tuto schopnost, jež je pojmu pohybu vlastní, schopnost množovat se, stávat se metaforickým? Po jaké ose, ve jménu jaké skryté příbuznosti se uskutečňuje přechod od prostého přesunu k aktivitám, které neimplikují žádnou prostorovost? Při bližším pohledu seznáváme, že tím, co zakládá toto rozšířené užití pojmu pohybu, je vposled život: o pohybu budeme mluvit všude, kde vyvstává život, ať už se jedná o náš život jakožto organismů nebo o život idejí. Pohyb nás tedy přivádí zpět k životu a otázkou je, v čem spočívá tento život jakožto něco, co může zavdat podnět k pohybům *stricto sensu*, ale co se jimi nevyčerpává (a právě proto může být připsán i tomu, co žádné pohyby přesouvání nevykonává).

Charakterizace žití, jež definuje bytí subjektu, je ve světle naší analýzy fenomenologické korelace podrobena dvojímu omezení. Toto žití je na jedné straně víc než jen prostý pohyb, ale méně než čisté zakoušení; je v jistém ohledu zkušeností, která splývá s určitým postupem vpřed, anebo pohybem, který odhaluje svůj vlastní předmět. Předmět tohoto žití se potom vyznačuje tím, že jeho *smysl* se dává jen jako *směřování*; předpokládá určitý prvotní status smyslu (*sens*), hlubší než samo rozlišení na významový vztah a směřování. [4] Na straně druhé je třeba si připomenout i druhý pól korelace a zdůraznit, že toto žití je podmínkou jevu jsoucna, které se zneprítomňuje v tom, co je zpřítomňuje, co ustupuje za ony jevy, v nichž se manifestuje: díky jeho konstitutivní transcendenci, jež je právě a jedinečně transcendencí světa, se totiž jsoucno nabízí určitému prozkoumávání, jež je principiálně nezavršitelné. Při důkladnějším zamyšlení jsou ovšem tyto dvě podmínky pevně provázány. Právě díky konstitutivní hloubce a neprůhlednosti jsoucna je jeho zakoušení zároveň postupem vpřed; a právě proto, že principiálně uhýbá před pohledem, se jsoucno dává jako završení určitého pohybu. Aktivní rozměr žití, jenž je odlišuje od prostého prožitku, je odpovědí na fakt, že jsoucno zase přesahuje oblast předmětu; předkládá se jako směr, a to proto, že nemůže být vlastněno v názoru. Protože žití odpovídá této dvojí podmínce, nelze je charakterizovat jinak než jako *touhu*. Touha se totiž vyznačuje následujícím: zakouší svůj předmět jen tak, že postupuje směrem k němu, uvědomuje si jej jen díky puzení, jež ji k němu přibližuje, ovšem takovým způsobem, že to, čeho touha dosahuje, ji rozjitřuje stejnou měrou, jakou ji utiňuje.

Objektivní a konečné formy, k nimž je touha s to dospívat, ve skutečnosti odhalují to, k čemu doopravdy míří, jakožto něco, čeho jsou tyto formy vždy zbaveny: touha se setkává se svým předmětem jen v podobě jeho vlastní absence, a právě proto ji nic nezastaví. Vše tedy vypadá tak, jako by touha neměla předmět, ovšem nikoli v tom smyslu, že by po ničem netoužila, nýbrž proto, že tíhne k něčemu, co jakýkoli předmět přesahuje: třebaže se vždy k něčemu upíná, nic ji nemůže završit. To, co ji zaplňuje, ji právě z tohoto důvodu prohlubuje, a z téhož důvodu se také nemůže uskutečňovat jinak než jako pohyb. Protože život náleží ke světu, který nechává vyjevit, musí být charakterizován jako jistý pohyb; a protože tento svět se životu dává jen jako to, co neustále ustupuje za své vlastní jevy, musí být tento pohyb charakterizován jako touha. Ne-pozitivnímu přesahu světa odpovídá neukojitelné postupování touhy.

Tyto první závěry si vyžadují dvě poznámky. Především: když takto stavíme do popředí touhu, vydáváme se cestou určité fenomenologie afektivity. Uvažovat o životě jako o touze ve skutečnosti znamená zavádět afekci do samého srdce života. Hlouběji než vědomí a pohyb je touha, která je k sobě vzájemně vztahuje: touha je pro pohyb a pro vědomí tím, čím je život pro *Leben* a *Erleben*. Pod veškerou pohybovou aktivitou se nalézá *e-moce*, jež není ničím jiným než touhou samou, a právě v této emoci spočívá nejpůvodnější smysl vědomí. Tato spolu-původnost života a afektu staví, jak se zdá, náš přístup do sousedství fenomenologie Michela Henryho, a to tím spíše, že Henry se rovněž dovolává fenomenologie života. Takové přiblížení by však bylo povrchní, protože naše perspektiva je ve skutečnosti protikladem perspektivy henryovské. Charakteristickou vlastností touhy totiž je, že se zakouší jen jako afikovaná něčím jiným, což rovněž znamená, že se k ní dospívá jen aktivním směřováním k tomuto jinému. Původní afekce je heteroafekcí, a právě proto se neodlišuje od pohybu, jenž ji vrhá směrem ke světu: bytí-u-sebe vyžaduje vstup do exteriority. Důrazně se zde stavíme na stranu ontologického monismu, který Henry bez ustání kritizoval, a náš přístup dokonce představuje jakousi podobu jeho radikalizace. Situovat touhu do samého jádra subjektu znamená hlásit se k myšlence, že žádné jevení – včetně jevení se sobě samému – nenastává jinak než v odstupu a prostřednictvím odstupu, jenž přesahuje odstup prostého předmětu. Subjekt může něco nechat zjevit jen v té míře, v jaké je schopen vztahovat se k transcendenci světa, která se vymyká jakémukoli předmětu: korelace touhy a světa je pravdou vztahu mezi vědomím a předmětem. V samém srdci subjektu takto nacházíme afektivní dimenzi, totiž dimenzi touhy, která ek-staticky vrhá tento subjekt ke světu, aby jej nechala vyjevit v souladu s jeho neredukovatelnou transcendencí. Michel Henry naopak sestupuje od pohybu k oné moci, jež jej podepírá, a od ní zase k ještě původnější mohutnosti sebe-vlastnění a sebe-afikování – a tu pak označuje jako život. Avšak tento život, v němž nehodá žádný nedostatek, život, který spočívá v těsném sepětí já se sebou samým, v sepětí bez odstupu, a který vposled splývá s naprostou nehybností, je synonymem pro smrt.

Zdůrazněme na druhé straně, že když takto stavíme touhu do samého nitra života, jednoznačně se vzdalujeme od předpokladů, z nichž většina koncepcí života vycházela. Jak velmi dobře ukázal Hans Jonas, filosofie i věda jsou přinejmenším od osvícenství v zajetí určité „universální ontologie smrti“, pro kterou inertní hmota představuje ontologickou normu, vzhledem k níž se život jeví jako nevysvětlitelná výjimka, následkem čehož myšlení nedojde pokoje, dokud fenomenologii života nedovede zpět k zákonům, jež ovládají hmotu. V této perspektivě se k životu přistupuje v horizontu smrti, tj. jako k něčemu, co je vždy ohrožováno silami, které nevyhnutelně povedou k jeho nerozlišenosti od hmoty a k podrobení se jejím zákonům. Život je tedy negací oné negace, již je smrt, je bojem proti silám, jež se jej snaží přivést zpět k nediferencovanosti. Žití spočívá v udržování se naživu; život je přežívání a jeho typická aktivita potom souvisí s potřebou, díky níž se živá bytost bez ustání

rekonstituuje. Náš přístup se proti výše uvedenému staví do radikálního protikladu. Když si za východisko bereme fenomenologickou korelaci, ontologii smrti – která vždy předpokládá naturalistickou perspektivu – tím předem neutralizujeme a přistupujeme k životu na základě života samého spíše než na základě toho, co jej popírá. Klademe si přitom otázku, co život *dělá*, spíše než abychom hledali, proti čemu bojuje, a zjišťujeme, že poněvadž jeho vlastní dílo není ničím jiným než fenomenalizací světa, je tento život touhou spíše než potřebou. Jinak řečeno, přistupující k životu bez předpokladů, objevujeme jeho štědrost, jež dalece přesahuje požadavek zachování, i jeho dosah, který je výrazně širší než dosah potřeby, neboť život nás noří do hloubky světa. Život si v protikladu k potřebě nepřisvojuje substance a v protikladu k poznání nenazírá předměty. Nechává vyjevit transcendenci světa tím, že postupuje směrem k němu: a právě proto jsme jej charakterizovali jako touhu. Obnovení určité universální ontologie života, jak ještě uvidíme, tedy začne být možné jen pod tou výslovnou podmínkou, že si zvolíme fenomenologický přístup.

Chybění bytí

Život jakožto smysl bytí subjektu nás dovedl k touze coby svému nejhlubšímu určení, avšak jak ještě uvidíme, uvažování o této touze nám odhalí zase jistý hlubší smysl života. Doposud jsme zdůrazňovali ve vlastním smyslu intencionalní rozměr touhy, či spíše touhu jako svébytnou intencionalitu na rozhraní zkušenosti a pohybu. Takový přístup samozřejmě předpokládá oddělenost mezi subjektem a světem, situuje se do rámce korelace jakožto vztah mezi jsoucný, která jsou si především navzájem ontologicky cizí. Je zde však ještě další dimenze touhy, tentokrát ontologická spíše než fenomenologická, kterou je rovněž nutno vzít v potaz. Každá touha je ve své podstatě *touhou po sobě* v tom smyslu, že vychází z určité ontologické lakuny či nedostatku: k něčemu jinému tíhne proto, že právě v tomto jiném tkví její vlastní bytí. Touha není poznávání, nýbrž snaha o uskutečnění; je hledáním sebe sama v jiném, smířováním se sebou či sebezavršováním prostřednictvím jiného. Jinými slovy, touha vždy poukazuje k určitému odcizení, a jestliže tíhne k jinému s takovou úporností, je to proto, že její vlastní bytí spočívá právě v tomto jiném. To je ten nejhlubší důvod, proč touha nemá ve vlastním slova smyslu žádný předmět: její předmět není nic jiného než ona sama, či spíše bytí toužícího. Nuže, v té míře, v jaké je toužící charakterizován jistým základním odcizením, bytostným chyběním či chyběním bytí (*manque d'être*), které mu navždy znemožňuje být tím, čím je (neboť jinak by dokonce ani nezačal toužit, a v důsledku toho existovat), je touha jakožto hledání sebe sama v jiném odsouzena k usilování bez konce, usilování, jehož neukojitelnost přiměřeně odpovídá oddělenosti zbavující subjekt sebe samého. Říci, že subjekt korelace je touha, tedy znamená uznat, že kromě fenomenalizujícího vztahu tohoto subjektu ke světu, na který jsme se zaměřovali doposud, je zde ještě hlubší *ontologická spřízněnost* mezi subjektem a světem, spřízněnost, jež je ve skutečnosti samou hybnou silou touhy. Subjekt tíhne ke světu proto, že jeho vlastní bytí spočívá právě v něm, protože v bytí světa běží o jeho vlastní bytí. Hledání, kterému se subjekt oddává v nitru světa, je z tohoto hlediska tedy nutno chápat jako snahu o seberealizaci, snahu realizovat vlastní jednotu prostřednictvím světa. V transcendenci světa, jejíž neredukovatelnost odpovídá ontologické trhlíně oddělující subjekt od sebe sama, usiluje tento subjekt vposled sám o sebe: právě proto je toto postupování směrem ke světu bez konce a právě proto je touha něčím neutuchajícím.

Objevujeme zde nový, hlubší smysl přináležitosti. Ta není zahrnutím, tedy zaujímáním nějakého místa, ba dokonce ani dynamickým obýváním světa: je ontologickou spřízněností. Podstata touhy nám odhaluje, že subjekt je utvořen ze stejné látky jako svět, že pod jejich zdánlivým rozestupem mezi nimi existuje hluboká ontologická kontinuita. Nežli je subjekt ve světě, protože se v něm pohybuje, náleží tento subjekt ke světu v tom smyslu, že z něho ontologicky povstává a že jeho bytí spočívá právě v něm. Poznamenejme, že právě

v tomto bodě jsme opustili fenomenologický rámec a vstoupili do oblasti ontologie: vystoupili jsme takřkajíc nad korelaci subjektu a světa a dospěli na rovinu, na níž se stvrzuje fakt, že společně sdílejí jedno a téže bytí. Přešli jsme od vztahu jako takového k jeho *bytí*, tj. ke společnému ontologickému živlu, jímž je tento vztah podepírán a jímž je vůbec umožněn. Jestliže vědomí se může zaměřovat na svět, pak v zásadě proto, že k němu patří, že k němu ontologicky náleží, a jedna z výhod vymezení subjektu pomocí touhy spočívá právě v tom, že pod intencionálním vztahem se takto vyjevuje vztah bytí, že pod usilováním se vyjevuje společné sdílení; subjekt se ke světu jako takovému může vztahovat a může jej nechávat vyjevit jen proto, že o svět se jedná v jeho vlastním bytí. Jestliže bytí světa nám v první fázi umožnilo postoupit vpřed při vymezování bytí subjektu, nyní je to naopak bytí subjektu, které nám ve světle těchto ontologických úvah umožní důkladněji uchopit bytí světa. Definovali jsme totiž subjekt jako touhu, a v důsledku toho jako pohyb, neboť onen afekt či ono zakoušení, jímž je touha, implikuje svou vlastní motorickou realizaci. Subjekt korelace má určitý originárně dynamický smysl. Na druhé straně jsme při provádění analýzy touhy prokázali fakt, že touha předpokládá určitý vztah bytí, v důsledku čehož je nutno uznat jistou ontologickou spřízněnost mezi toužícím a tím, po čem touží. Nabízí se následující závěr: pakliže je subjekt vskutku pohybem, potom bude sám svět, ke kterému subjekt náleží v ontologickém smyslu, nutno pojímat jako *dynamickou* realitu. Svět, po němž onen bytostně motorický subjekt touží, tj. ke kterému tíhne jakožto k vlastnímu bytí, nemůže sám existovat jinak než jako pohyb či dění. Subjekt chápaný jako pohyb vždy implikuje přináležitost ke světu jakožto Prostoru, ve kterém se rozvíjí jeho hra, avšak touha, již tento pohyb předpokládá, implikuje přináležitost ještě hlubší, přináležitost ke světu, který není všezahrnující totalitou, nýbrž procesem. Toužebné bytí subjektu jakožto neustálý postup vpřed, podněcovaný hledáním sebe sama, nás zde uvádí do bytí světa. Právě to si uvědomuje Patočka v několika klíčových textech, zejména pak v jednom nevydaném dopise Robertu Campbellovi z 20. března 1964: „Dění a pohyb, jež je u počátku všech našich zkušeností, je sám nemožný bez dění hlubšího a základnějšího, které není pohybem ve zkušenosti a ve světě, nýbrž děním a pohybem *světa* jako takového, děním ontologickým.“

S touto poznámkou rezonuje jeden vydaný text, který má tu zásluhu, že uvádí svět do vztahu s *fysis*, jež se jeví jako jeho nejhlubší určení: „Jako pohybující se, konající a v tomto konání rozumějící sobě i věcem jsme součástí *fysis*, všeobjímajícího světa, přírody.“ [5]

Podstata subjektu zde odhaluje přináležitost v radikálnějším významu: ve smyslu začlenění do procesu světa. Zatímco v přísně fenomenologickém rámci korelace stál subjekt jistým způsobem proti světu, který nechával vyjevit, a vystupoval zde jako určitá forma ontologické výjimky, v rámci ontologickém, který si nyní bereme za svůj, se pohyb subjektu již jeví jako vepsaný do hlubšího pohybu, v němž pokračuje nebo na nějž navazuje a jehož skutečným subjektem není nic jiného než sám svět.

Pra-pohyb

Analýza touhy nás tedy vede k překročení korelace jako takové – stavící proti sobě subjekt, jenž je orientovaným pohybem, a svět, jenž se dává jako konstitutivní hloubka jsoucna – ve prospěch radikálnější dimenze, dimenze sdílené ontologické povahy jakožto skutečného základu dotyčného vztahu. Nuže, tato dimenze se nám odhaluje prostřednictvím subjektu jakožto bytostně dynamické reality a dovádí nás k dynamické podstatě světa samého. Subjekt a svět mohou být uvedeny do vzájemného vztahu jedině pohybem: oboje představuje modalitu či momenty jednoho a téhož pohybu. Dynamická fenomenologie, která podstatu subjektu spatřuje v touze, tedy vede k dynamice, jež má skutečný ontologický dosah. Jinak řečeno, hlouběji než subjekt a svět, hlouběji než život subjektu a pohyby, které se mohou

rovněž odehrávat v nitru světa, existuje *pra-pohyb* (archi-mouvement), pohyb „fyzického“ procesu (ve smyslu *fysis*), na němž se podílí jak vynořování světa, tak aktivita subjektu, který jej nechává vyjevit. Právě tento pra-pohyb předem sladuje póly korelace, ještě předtím, než se začnou vztahovat k sobě navzájem, a to tím, že jim dává jakousi společnou tkáň. Tento pra-pohyb má podle Patočky status základu. [6] Základ již není radno hledat na straně jsoucná nebo jeho podstaty, nýbrž v pohybu, který řídí samotný vztah subjektu a jeho objektu, a tím pádem není ani objektivní, ani subjektivní. Tento pohyb je podstatou jakožto událostí, tj. je vlastním vyvstáváním podstaty, a následkem toho i jsoucná, jehož je tato podstata podstatou: a právě proto jej lze charakterizovat jako *fysis*. Mluvit zde o *fysis* neznamená redukovat fenomenologii na nějakou filosofii přírody, ale naopak připisovat přírodě – v aristotelském smyslu *fysis* – fenomenologický dosah: znamená to spatřovat v pra-pohybu, jehož je *fysis* popisem, samo vyvstávání jsoucná, jinak řečeno jeho jevení. To, co zde původně *jest*, co *jest* doopravdy, a co tedy zaujímá místo, které počínaje Platónem náleží podstatě, již tedy není podstata, ale její vyvstávání samé: „Stále přítomné však není jen *eidos*, tvar, nýbrž právě tak a ještě základněji stálý pochod od ne-bytí k bytí, *metabolé*, pohyb.“ [7]

Zbývá samozřejmě vymežit tento pohyb důkladněji. V té míře, v jaké se náš vlastní fenomenalizující pohyb včleňuje do tohoto pra-pohybu a čerpá z něho takřkajíc svou potenci, je nutno tvrdit, že pra-pohyb *fysis* není ničím jiným než samotným pohybem jevení. Říci, že náš pohyb se vkládá do pohybu *fysis*, znamená ve skutečnosti připustit, že věci se nám mohou jevit jen potud, pokud se zprvu jeví *samy v sobě*: jsme schopni je vnímat jen proto, že se takřkajíc propůjčují naší aprehenzi, že již samy ze sebe nastiňují její gesto. Nikdy bychom tedy nemohli uskutečnit ani tu nejelementárnější syntézu – a právě v tom vposled vždy spočívá ono bytí-pro-nás, jehož objekt nabývá –, kdyby se tato syntéza neuskutečňovala již přímo ve věcech, a to právě ve formě vytváření objektu jako *toho či onoho* objektu, krátce řečeno ve formě určitého vymezení: „Smysl identifikace: identita není, protože ji syntetizují, nýbrž syntetizují, protože vyhmataávám identitu – změna, pochod, proměna *jsou* samy v sobě identifikace, *jsou* věcné syntézy, a moje subjektivní syntéza identifikace je pouze zachycení a uznání této zvláštní identity, tohoto spojení ve věcech.“ [8]

Jinými slovy, je třeba si plně uvědomit fakt, že je to *svět sám*, který se jeví. Ve statickém rámci korelace je samozřejmě možné tomu rozumět jako připuštění skutečnosti, že v každém jevu se jeví svět osobně, svět osobně na rozdíl od svého zdání (appearance). Právě tím se fenomenologie liší od jakékoli formy realismu nebo fenomenismu. Tato formulace má však ještě hlubší smysl: znamená, že subjektem či zdrojem svého jevení je svět sám, že toto jevení je jeho dílem spíše než dílem subjektu a že právě v té míře, v jaké svět nechává jevit sám sebe, je s to jevit se „poté“ nějakému subjektu. Pohyb, kterým vycházíme vstříc světu, abychom jej nechali vyjevit, předchází sám sobě v podobě pohybu, jímž se manifestuje sám svět, a jímž tedy on vychází vstříc nám, aby se propůjčil naší vlastní aprehenzi.

Co jiného může tento pra-pohyb znamenat, ne-li proces, v němž svět vystupuje z noci nediferencovanosti – v perspektivě, podle níž nic není nikdy stvořeno a všechno je vždy již zde, je tato noc synonymem ne-bytí –, aby se konstituoval jakožto svět, tj. jakožto mnohost jsoucen? Přesněji řečeno, právě tím, že svět dává vyvstat jsoucům v jejich identitě, tj. v jejich jednotě, dává zároveň vyvstat jejich mnohosti a sám se potom konstituuje jako jednota této mnohosti. Zrození světa je dvojnásobná konstituce jednoty: jednoty světských jsoucen a jednoty světa, který je totalizuje. Dílem tohoto pra-pohybu je tedy určitý ontogenetický úkon: pra-pohyb uskutečňuje vystoupení z nediferencovaného Základu díky konstituci jsoucen jako takových, totiž jakožto jednot. Tento pra-pohyb je neustálým přecházením světa jakožto Základu ke světu jakožto mnohosti jsoucen prostřednictvím diferenciací probíhajících v nitru tohoto Základu: je to proces konstituce jsoucná na základě

individuace Základu. Jak říká Patočka, „musí existovat cosi jako pohyb, kterým srdce světa vytváří svůj nahodilý obsah a jehož sedimentem je prostoročasokvalita v celku“. [9] Tento proces individuace samozřejmě potenci Základu nikdy nevyčerpá, a právě proto probíhá v nitru světa v podobě pohybů, které zasahují jsoucno. Jsoucna nikdy nejsou plně individuovaná, nýbrž jsou vždy v procesu individuace; překrývají se s vlastním procesem individuace, v němž se stvrzuje právě jejich přináležitost ke světu. To, co se dává jako forma nebo princip jednoty pro všechna jsoucna (prostor, čas), na druhé straně není ničím jiným než stopou Základu v nitru jsoucen, sedimentem jeho nediferencovanosti v nitru mnohosti.

Život zjevování

Můžeme si logicky klást otázku, v jakém ohledu takovýto ontogenetický proces vychází ze zjevování (manifestation), v jakém ohledu způsob, jímž svět konstituuje svůj vlastní obsah, náleží k jevení, zkrátka v jakém ohledu tato kosmologie dosud tvoří součást fenomenologie. Údiv, který tuto otázku diktuje, má sám za předpoklad určitou představu jevení, představu stejně pregnantní jako zpochybnitelnou, kterou se zde právě snažíme překonat. Zpochybňovat, že tento proces vychází z jevení, by znamenalo předpokládat, že jevení existuje jen tak, že spočívá na aktivitě subjektu, že jevení existuje jen jako subjektivace. Avšak přechod k ontologii, umožněný analýzou touhy, nás naopak nutí ukazovat, že subjektivní jevení je myslitelné jen potud, pokud mu předchází jevení světa, a to v tom smyslu, že toto jevení je vlastním dílem tohoto světa jakožto diferencující a sjednocující dění Základu. V jakém ohledu však z jevení vychází toto dění? Každé jevení je ve skutečnosti určitým odkrýváním, přičemž toto odkrývání je vždy ukončením nějakého zakrývání. Existují ovšem přinejmenším dva způsoby, jak být zakryt, a v důsledku toho také odkryt. Na jedné straně tomu může být tak, že před zakrytí je něco vloženo – k odkrytí potom dochází díky odstraňování tohoto vloženého něčeho, odkrývání je *odhalováním*; na druhé straně může jít o neodlišenost od prostředí, o splývání s okolím: odkrývání v tomto případě znamená vyčleňování toho, co se odkrývá, načrtávání jisté hranice oddělující od okolí, a odkrývání je potom *vymezováním*. Toto vymezování je ve skutečnosti prvotní význam pojmu definice: definovat znamená především vytyčit hranici (*finis*). Není tedy překvapivé, že podstata, tj. forma, je prvotně událostí, neboť má především význam vymezování, které může uskutečnit pouze pohyb. Pohyb jakožto prostředek oddělování je zdrojem formy, prvotním operátorem definice. A právě v tom spočívá jevení ve svém původním smyslu: je vymezováním, a tedy určováním jsoucna, individuací prostřednictvím oddělování, materiální syntézou. Patočka to skvěle zdůrazňuje v jedné poznámce: „Každá věc tím, že se vyděluje z jiných, nabývá své podoby – rozhraničuje se – vzniká jako individuum. Toto vznikání je hraničení vůči jiným, vymezování, vytváření. Toto definování – zjevování věci jako její bytí. Věc není jen ‚v sobě‘, nýbrž ve všech ostatních, je svůj vztah rozhraničení vůči všem v celku.“ [10]

Je tedy nutno připustit, že existují dva stupně zjevování: zjevování jako vymezování, jež je uskutečňováno světem samým nebo které spíše splývá s „fyzickým“ procesem konstituce světa (ve dvojím smyslu tohoto genitivu, tedy konstituce světa a konstituce světem uskutečňované), a zjevování jako odhalování, jež je uskutečňováno subjektem samým: toto zjevování takříkajíc dokresluje obraz nastíněný zjevováním předchozím, aby dotyčnou hranici uchopilo pro ni samu, tj. aby znovu uchopilo věc *jako takovou*; toto zjevování odhaluje tak, že odsouvá stranou svět, v jehož nitru byla ona hranice načrtnuta.

Je načase si připomenout, že smysl bytí subjektu jsme určili jako život. A tento život – pokud je ve své podstatě touhou – nás nakonec dovedl k procesu světa samého. Pra-pohyb se vyjevil jako proces zjevování, jenž je původně zjevováním světa světem samým, a poté zjevováním světa prostřednictvím určitého světského jsoucna. Vnucuje se následující závěr: jestliže se

ono dílo fenomenalizace, které provádíme my, včleňuje do procesu fenomenalizace světa, kterou prodlužuje, a jestliže je na druhou stranu pravda, že náš úkon odhalování je totožný s aktivitou určitého života, potom musíme připustit, že *pra-pohyb je rovněž pra-pohybem života*, a že tedy existuje jakýsi život světa v témž smyslu, v jakém Aristotelés hovořil v souvislosti s *fysis* o životě věcí. Život jakožto proces fenomenalizace je takto odloučen od svého odkazování k nějaké jedinečné živé bytosti a je připsán na vrub světu samému: my sami jsme živí – či spíše naše existence se uskutečňuje jako žití – v té míře, v níž se včleňujeme do života světa a bereme jej na sebe. Žít tedy nejsme schopni proto, že jsme živé bytosti; živé bytosti jsme naopak spíše proto, že námi prochází určitý život, který není primárně naším životem, nýbrž životem světa. Naše bytí-naživu bezvýhradně spočívá na schopnosti fenomenalizace, jež je v první řadě schopností světa a naší schopností může být právě jen proto, že je schopností světa. Konečně znovunalézáme onu „universální ontologii života“, která, jak ukazuje Hans Jonas, byla definitivně vytlačena ontologií klasickou. Život, jak zdůrazňuje Canguilhem proti jisté formě vitalismu, v podstatě nemůže být státem ve státě, neboť stát je zde vždy jen jediný. [11] To znamená, že pokud uznáme, že jsme živé bytosti, život těchto živých bytostí již nemůže jako nějaká jedinečná síla stát v protikladu k těm silám, které ovládají neživou hmotu. Nahlédnutí naší jedinečnosti jakožto živých bytostí má smysl jen tehdy, když přestane být stavěna do protikladu k jiným typům jsoucen, a pokud tedy připustíme, že tento život sám sebe předchází v nitru bytí a že do této říše spadá každé jsoucné. Celá obtíž samozřejmě spočívá v tom, jak dát této formulaci nějaký smysl, aniž bychom znovu sklouzli do naivní formy vitalismu, spočívající v uvažování o věcech samých podle modelu živých bytostí, vitalismu, jemuž není vzdálen zejména pozdní Jonas. Problémem je, jak založit universální ontologii života, aniž bychom se vzdali ontologického oddělení subjektu a světa a aniž bychom v důsledku toho připisovali světským jsoucňům způsob bytí subjektu. Něco takového začne být možné jen pod podmínkou, že rezignujeme na stále ještě naivní pojetí života jakožto aktivity organismu ve prospěch jeho originálnějšího smyslu, právě toho, který jsme zde odhalili. Život je ve své podstatě fenomenalizací, tj. vyčleňováním (individuací) jsoucna, a toto vyčleňování může být právě tak dílem světa (vymezováním) jako dílem naším (odhalováním). Na základě tohoto pojetí života začne být možné uvažovat o jeho universalitě, aniž bude ohrožena jedinečnost jsoucen (živých bytostí), jimiž jsme; začne být možné smířit ontologickou spřízněnost subjektu a světa, jež shodně vycházejí z pra-pohybu (z pra-životu) zjevování, s jejich odlišností: oba póly korelace odpovídají dvěma modalitám fenomenalizace, jež vposled poukazují ke dvěma stupňům uskutečňování pra-životu.

Pra-událost

Tento závěr nicméně přináší závažnou nesnáz. S pomocí regresivního přístupu, který se nechává vést bytím onoho jsoucna, jímž jsme, jsme ozřejmili pra-pohyb zjevování, v souvislosti s nímž jsme ukázali, že spočívá v procesu individuace prostřednictvím vymezování. V tomto pohybu samém však není nic, co by si vyžadovalo vynoření onoho jsoucna, jímž jsme; cestu, která nás dovedla k pra-pohybu, nelze projít opačným směrem, od pra-pohybu nelze dospět k aktům, jimiž fenomenalizujeme svět. Jinými slovy, ačkoli individuace, ze které jsme vzešli, poukazuje rovněž k procesu světa, nelze ji nicméně redukovat na prosté vyčleňování v nitru světa. Na rozdíl od jiných jsoucen jsme schopni právě stavět se vůči světu do protikladu, tj. nechávat jej vyjevit, přebírat na sebe proces fenomenalizace započatý světem. Vše tedy probíhá tak, jako by se pohyb zjevování světa v určitém bodě tohoto světa jaksi *odděloval od sebe sama*, aby se tak stal jedinečným dílem jednoho jsoucna ve světě. Úvaha o touze, ze které jsme vyšli, nám to potvrzuje. Ukázali jsme,

že touha jakožto touha po sobě zviditelňuje ontologickou spřízněnost s tím, po čem touží, tj. se světem. To je však jen půl pravdy. Pakliže subjekt touží, tj. aspiruje na to, aby se smířil sám se sebou prostřednictvím světa, je to především proto, že je oddělen od sebe sama. Pakliže je touha principiálně neutišitelná, pak jen proto, že toto oddělení je radikální: právě z tohoto důvodu je hloubka světa, ve kterém tkví bytí toužícího, neredukovatelná. Tvrdit, že touha je nekonečná, je totéž co tvrdit, že subjekt sám sobě zásadním způsobem chybí a že transcendence světa je neobjektivizovatelná. V touze se takto propojuje společné sdílení a rozštěpení: je-li touha chyběním sebe sama a hledáním sebe sama v jiném, pak jen proto, že je ve své podstatě ztrátou sebe sama. V korelaci se slučují následující dvě dimenze: dimenze ontologické spřízněnosti, bez níž by dotyčný vztah nebyl *možný*, a dimenze odstupu či oddělení, bez níž by dotyčný vztah nebyl *nutný*. Vymezení subjektu pomocí touhy tedy velmi důsledně odpovídá souřadnicím fenomenologické korelace. Ať je tomu jakkoli, tento přechod přes touhu potvrzuje, že v naší individuaci se jedná o určité oddělení, a tedy o určitou ztrátu. Právě proto, že subjekt, kterým jsme, ztratil onen svět, ke kterému ontologicky náleží, mění pohyb fenomenalizace, jehož dědictví tento subjekt přebírá, náhle svůj smysl, v jistém ohledu se navrácí ke svému počátku, zkrátka stává se pohybem odhalování světa. Vše se děje tak, jako by prostřednictvím jedinečné individuace jsoucna, jímž jsme, proces fenomenalizace světa náhle našel příbytek v jiném subjektu a jako by došel jistého odchýlení, díky němuž pra-pohyb svět mění svůj status i smysl: odkrývá nyní svůj zdroj tím, že se obrací směrem k němu.

Vidíme tedy, v čem je potíže. Je-li pravda, že subjekt přebírá pra-pohyb fenomenalizace světa v podobě touhy obrácené ke světu, v tomto pra-pohybu ovšem není nic, co by umožňovalo vysvětlit ztrátu, která podněcuje touhu. Jinými slovy, individuace na základě oddělení, jež je podmínkou jedinečnosti naší existence jakožto touhy, nemůže být dílem pra-pohybu. Díky pra-pohybu chápeme, že naše existence je pohyb, avšak nedokážeme vysvětlit jedinečnost tohoto pohybu, neboť ta předpokládá určité oddělení. Toto oddělení, které nakonec není ničím jiným než aktem zrození subjektu, je jakoby ohybem či odchýlením v nitru pra-pohybu, něčím jako pohybem zasahujícím jeho vlastní pohyb. Nuže, čím je pohyb v nitru jiného pohybu, ne-li *událostí*? Rozštěpení, z něhož povstává touha subjektu (subjekt jakožto touha), tedy poukazuje k pra-události (archi-événement), která zasahuje sám pra-pohyb: je to pra-událost oddělení v samém srdci fenomenalizujícího pohybu, díky níž pohyb nachází exil v jediném jsoucnu, a usiluje poté o znovunalezení svého počátku. Subjektivita je právě jednotou této ztráty a tohoto usilování: její bytí odkazuje k události ztráty a její existence nabývá podobu usilování. Poznamenejme, že toto oddělení ve skutečnosti odpovídá vyvstání živé bytosti; tato bytost se rodí z života díky rozštěpení, které zasahuje jeho základní proces, takže to již není život, který odkazuje k živé bytosti jakožto její určení, nýbrž spíše naopak živá bytost, jež odkazuje k životu jakožto určitá forma rozštěpení v jeho nitru, tj. v podstatě jakožto jeho negace.

Jak jsme právě viděli, tato pra-událost nemá své místo v nitru ontologického procesu; *zasahuje* pra-život, avšak *nenáleží* k němu. Pra-událost se vymyká rámci ontologie určované fenomenologií: je tím, co je třeba předpokládat, abychom mohli být právi fenomenalitě, a z tohoto důvodu spadá do *metafyziky*. Tato pra-událost je ovšem naprosto nezbytná k vysvětlení odstupů, jenž vládne fenomenologické korelaci, a fenomenologie v tomto smyslu zahrnuje rekurs k metafyzice jakožto ke svému nutnému rozměru: obsahuje v sobě konstitutivní vztah k tomu, co je vůči ní jiné. Je tedy nutno rozlišit tři úrovně: úroveň fenomenologickou, tedy úroveň korelace, která proti sobě staví svět a subjekt jakožto touhu; úroveň kosmologickou, tedy úroveň fenomenalizujícího pra-pohybu jakožto základu ontologické spřízněnosti mezi subjektem a světem; a úroveň metafyzickou, úroveň pra-

události oddělení jakožto podmínky vynoření subjektu a následně i korelace. V Touze jakožto nepřetržitým hledání sebe sama v jiném se propojuje bytostná ontologická příslušnost ke světu, v němž spočívá její bytí, a ztráta světa: proto je fenomenologie důsledná jen tehdy, když do sebe začleňuje zároveň kosmologickou rovinu pra-pohybu a metafyzickou rovinu pra-události. Poněvadž život označuje smysl bytí subjektu fenomenality a poněvadž tento život vychází v poslední instanci z touhy, je třeba dospět k závěru, že fenomenologie života si vyžaduje zároveň kosmologii pra-pohybu a metafyziku pra-události.

Exodus, exil, smrt

Na konci této analýzy zůstávají nezodpovězeny dvě otázky. Na naši koncepci ve skutečnosti doléhá zásadní nejednoznačnost spočívající ve faktu, že subjekt, kterým jsme, jsme od počátku charakterizovali pomocí života, jako kdyby jedno i druhé bylo možno jednoduše ztotožnit. Nuže, naše subjektivita je sice životem, avšak zároveň nejsme jediní jeho nositelé. Jak je tomu tedy s ostatními živými bytostmi? Celé naše pojetí se snaží založit recipocitu mezi životem a subjektivitou, tak jak jsme ji definovali – a v tomto ohledu zásadním způsobem spadá do fenomenologie života. Každá živá bytost je charakterizována touhou: prochází jí určitá fenomenalizace, jakkoli může být jednoduchá, a vlastní určitý svět, jakkoli může být omezený. Jinými slovy, všechny živé bytosti jsou individualizovány oddělením, všechny zasahuje pra-událost rozštěpení, a právě z tohoto důvodu všechny tyto bytosti touží a všechny mají nějaký svět. V čem potom spočívá rozdíl mezi živými bytostmi, jimiž jsme, a těmi ostatními? Jedny i druhé čerpají z moci pra-pohybu a jedny i druhé jsou zasaženy pra-událostí. Zatímco ve zvířeti se však dosud ukládá síla pra-života, takže zvíře se stává jeho privilegovaným svědectvím, člověk je naopak blíže pra-události, je zasažen její násilností, jejímž dokladem je více než jakákoli jiná živá bytost. Je-li zvíře v tomto smyslu stvořením kosmickým, člověk je naopak stvořením metafyzickým. Vyjádřeno jinak, pokud je pra-událost jedinečným principem individuace v nitru fenomenalizujícího pra-pohybu (pra-života), tj. zdrojem živé bytosti jako takové, je třeba z toho vyvodit závěr, že člověk je živá bytost *par excellence*, zatímco zvířetem život doposud pouze prochází. Rozdíl mezi zvířetem a člověkem je tedy, chceme-li, rozdílem ve stupni, neboť pregnantnost pra-pohybu a hloubka oddělení (pra-událost) se v nich nenacházejí takřikajíc v téže proporci. Protože u zvířete přetrvává moc Základu v samém nitru oddělení, jeho touha je spíše *pohybem* než *zakoušením*: jeho oddělenost nabývá podobu *exodu*. U člověka je naopak moc pra-pohybu díky oddělenosti jakoby vysušena, je zapuzena násilností pra-události, takže jeho touha se uskutečňuje jako *prožitek* spíše než jako pohyb: jeho jedinečná schopnost nechávat vyjevit svět pro něj samý je jakoby mocí jeho nemohoucnosti. V případě člověka je oddělení *exilem*.

Druhá obtíž se týká smrti. Můžeme si vpravdě klást otázku, jaké místo ve filosofii, podle níž náš život živých bytostí vychází – na základě rozštěpování – z pra-života, jenž je původně životem světa, může zaujmát smrt. V universální ontologii (bylo by spíše třeba říci fenomenologii) života smrt vskutku nemůže mít svůj samostatný status, nemůže mít postavení, jež by bylo takřikajíc rovno postavení života. Z předchozího každopádně vyplývá, že o životě nelze uvažovat na základě jeho vlastní negace, že o něm nelze uvažovat jako o negaci této negace. Z hlediska, které zde zaujímáme, život nepřijímá nic jiného, než je on sám, není ničím, co by mu bylo cizí, neboť je synonymem pro pra-pohyb jevení. Život je ve skutečnosti pojmenování pro sám smysl Bytí: nic z toho, co si činí nárok na bytí, neuniká životu. Život živé bytosti, jíž jsme, tedy život odpovídající tomu, co pojmem „života“ zpravidla rozumíme, vychází z pra-života světa, a to díky pra-události oddělení. Smrt tedy může být smrtí pouze tohoto života: není ani tak negací života v této živé bytosti, jako spíše negací živé bytosti, jež je jeho nositelkou, tj. návratem k universálnímu pra-životu, regresem k obecnému režimu individuace. Smrt je vposled negací oné původní negace, jíž je pra-

událost, je jakýmsi zánikem diferenciacie, a právě proto – podobně jako pra-událost, jejíž je ztrátou – má určitý metafyzický status. Je-li náš život negací universálního života, ztrátou jeho produktivní moci, má naše smrt smysl jen jako ztráta této ztráty. Smrt není zmizení života, nýbrž konec touhy. [12]

Přeložil Josef Fulka

Poznámky

- [1] R. Barbaras, *La vie de la manifestation. Phénoménologie, cosmologie, métaphysique*, in: *La vie lacunaire*, Paris 2011, str. 139–159.
- [2] E. Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. O. Kuba, Praha 1996, str. 187.
- [3] E. Husserl, *Ideje I*, přel. A. Rettová – P. Urban, Praha 2004, str. 111.
- [4] Francouzské sens znamená obojí, smysl i směr. – Pozn. překl.
- [5] J. Patočka, „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, in: *Fenomenologické spisy, II, Co je existence*, vyd. P. Kouba – O. Švec, Praha 2009, str. 319.
- [6] J. Patočka, *Rukopis 10D/42 – 3259*.
- [7] J. Patočka, *O filosofickém významu Aristotelova pojetí pohybu a historických výzkumů věnovaných jeho vývoji*, in: *Acta Universitatis Carolinae*, 1964, str. 91.
- [8] J. Patočka, *K fenomenologii a ontologii pohybu*, in: *Přirozený svět a pohyb lidské existence, III, samizdatová edice*, Praha 1980, str. 2.11.5.
- [9] J. Patočka, *K článku „Weltganzes und Menschenwelt“*, in: *Přirozený svět a pohyb lidské existence, III*, str. 2.17.1.
- [10] J. Patočka, *Koncept přednášky o tělesnosti*, in: *Přirozený svět a pohyb lidské existence, II, samizdatová edice*, Praha 1980, str. 2.5.74.
- [11] *Narážka na úvod ke třetí části Spinozovy Etiky, kde jsou kritizováni autoři, kteří „člověka v přírodě chápou jako stát ve státě (imperium in imperio)“*. – Pozn. překl.
- [12] Tento překlad vychází v rámci grantového projektu GA ČR „Život a prostředí. Fenomenologické vztahy mezi subjektem a přirozeným světem“, č. P401 15-10832S.