

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra obecné antropologie

Diplomová práce

Čas lidského života
v Nietzscheho druhé *Nečasové úvaze*

Autor práce: **Bc. Václav Zajíc**

Vedoucí práce: **doc. Mgr. Aleš Novák, Ph.D.**

Praha 2011

Autor práce: **Bc. Václav Zajíc**
Vedoucí práce: **doc. Mgr. Aleš Novák, Ph.D.**
Oponent práce:
Datum obhajoby: **2011**

Hodnocení:

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 14. června 2011

Bc. Václav Zajíc

Obsah

Obsah.....	4
Úvod.....	5
I. Výchozí představa času.....	7
§1. Čas jako souvislost předtím-potom.....	10
§2. Přítomný okamžik jako hranice času.....	12
§3. Spojitost a přetržitost času.....	14
§4. Čas jako ne-u-stálost pomíjení.....	17
§5. Vestavba času do bytí.....	22
§6. Fixace základního motivu a formulace problému.....	26
II. Bylo.....	28
§7. Shrnutí dosavadního výkladu a položení otázky.....	29
§8. Pocity a danost. Načrtnutí problému.....	33
§9. Pocity – vypracování.....	39
§10. Řeč.....	43
§11. Vestavba apofantické řeči do lidského života.....	50
§12. Hodnota. Rozhodnutí otázky na danost.....	53
III. Je a bude.....	58
§13. Negativita. Smrt jako možnost apofáze lidského života.....	60
§14. Paměť jako rozhodnutí otázky po lidském životě.....	64
§15. Smrt a budoucnost. Založení věci přiměřeného smyslu budoucna.....	65
§16. Zapomínání. Konstituce činu „a“ tvorby.....	67
§17. Přítomnost. Konstituce života (tradičně) jako spontaneity a problém svobody.....	73
§18. Konečné rozhodnutí otázky po řeči vzhledem k lidskému životu. Závěrečná analýza.....	76
Závěr.....	81
Bibliografie.....	82

Úvod

Předkládaná studie má být *filosofickou interpretací* Nietzscheho druhé Nečasové úvahy, především její první kapitoly. Nepůjde tedy o textovou analýzu, jako ani o historický výklad, nýbrž o *zproblematizování* daného textu. Protože je „problém“ – terminologicky vzato – „to, co je předloženo“, půjde nám především o to, *co je faktem sledovaného textu předloženo* ve smyslu *pokynu k vlastnímu promyšlení*. Studie si tudíž nárokuje být interpretací *fenomenologickou*, která „není záležitostí dějinně filosofickou, nýbrž záležitostí bytostně filosofickou“.¹

Co je faktem Nietzscheho druhé Nečasové úvahy předloženo? Jaký pokyn máme následovat? Odcitujme samotného Nietzscheho (v překladu Pavla Kouby):²

„Pozoruj stádo, jež se pase kolem: neví, co je včera, co je dnes, poskakuje, žere, odpočívá, tráví, znovu skáče, a tak od rána do noci a den za dnem, pevně přivázáno svou libostí a nelibostí na kolík okamžiku, a proto ani těžkomyslné ani omrzelé. Pozorovat to je člověku krušno, protože se svým lidstvím před zvířetem vypíná, a přece na jeho štěstí patří žárlivě, neboť chce právě to: tak jako zvíře nežít ani omrzelé ani v bolestech – a přece to chce marně, protože to nechce jako zvíře. Člověk se zvířete zeptá: proč mi o svém štěstí nemluvíš a jenom na mne hledíš? A zvíře chce dokonce odpovědět a říci: to je tím, že vždycky hned zapomenu, co jsem chtělo říct – vtom však již zapomnělo i tuto odpověď a mlčelo: a člověk se tomu divil.“³

Již v úvodu první kapitoly Nietzsche nasazuje vůdčí motivy, které budou pro následující výklad rozhodující: *čas*, *pocity* a *řeč*. Čas, pocity a řeč jsou konstitutivní ve smyslu ustavování charakteru *lidského bytí*, které je prozatím určeno negativně vzhledem k pojetí bytí zvířete. Abychom mohli založit Nietzscheho představu o člověku na věci přiměřeném pojetí času (času ve smyslu časově-ontologické syntézy), budeme muset rekonstruovat výchozí představu času, již Nietzsche více méně explicitně „přijímá“ na pokyn tradice (I. Výchozí představa času). V dalším postupu výkladu si ukážeme, jak se k sobě mají *čas* a *pocity* a jakou úlohu ve skladbě lidského života sehrává *řeč* ve smyslu *apofantického logu a hodnota* (II. Bylo). Interpretaci konečně završíme výkladem *smrti, zapomínání, činnosti* „a“ *tvorby*, které se váží na *vlastní přítomnost a budoucnost* (III. Je a bude).

V předkládané interpretaci se tedy pokusíme ukázat, jakým způsobem Nietzsche vypracovává čas (tradičně) pojatý jako *neustále pomíjivý*, totiž jakým způsobem ho rozevírá, aby identifikoval jeho založení na syntéze bytí a času.

¹ L. Benyovszky, „Fenomenologická interpretace Fichtova pojednání prostoru v *Nárysu vědosloví zvláštního*“, in: *Fenomenologické studie k prostorovosti I.*, R. Zíka (ed.), Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií 2005, s. 9.

² Autor předkládané studie bude pracovat jak s českým překladem, tak s originálem textu. Kde to bude zapotřebí, poskytne vlastní překlad, který však není závazný ve smyslu korektur Koubova překladu, jako není závazný ani jako pokus o vlastní překlad druhé Nečasové úvahy. Závaznost je tu věcná – sledování originálu při současných pokusech o jeho překlad má sloužit především vlastní interpretaci.

³ F. Nietzsche, *Nečasové úvahy, II, O užitku a škodlivosti historie pro život*, přel. J. Krejčí, P. Kouba, Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 78 – 79.

Poněvadž touto syntézou není nic jiného než *lidský život*, budeme sledovat identifikaci *vlastního* času současně při interpretaci Nietzscheho pojetí lidského života.

I. Výchozí představa času

Ačkoli druhá Nečasová úvaha pojednává *historicitu* člověka, explicitní vypracování Nietzscheho představy o času v ní nenalezneme. To je dáno tím, že Nietzsche buduje *historicitu* člověka na *tradičním pojetí času jako neustálého pomíjení*, která je traktována napříč dějinami metafysiky závazně přinejmenším od Aristotela.

Ačkoli jsou totiž tradiční podání času závazná, ať už věcně či – v horším případě – autoritativně, všechna, jak se pokusíme v dalším ukázat, vyrůstají z *obyčejné, každodenní zkušenosti o času*. Tedy spíše než autoritativně, jsou slavná historická vypracování charakteru času pro Nietzscheho závazná *věcně*. Tato věcná závaznost konečně rozhoduje i o podobě Nietzscheho pojetí času, která se může v prvním plánu zdát být výsledkem rafinované literární stylizace. V tomto smyslu je Nietzsche vůči čtenáři mnohem bezprostřednější, neboť čas formuluje na základě obyčejné zkušenosti, která je nám *jako lidem společná a důvěrně známá*. Ovšem taková důvěrná obeznámenost, založená na konfrontaci se zkušenostními obsahy všedního dne, může mít – a obyčejně také mívá – ráz *samozřejmosti*, jež se ve světsky angažovaném, explicitně nezprůhledněném životním postoji povětšinou odbývá tvrzením, *že tak to prostě chodí*.

Že je okamžik (*Augenblick, to nyní*) „vmžiku tu, vmžiku pryč,“ tak to prostě chodí. Ovšem tento na první pohled samozřejmý fakt se pro Nietzscheho stává „předmětem“ *údivu*. Nietzsche se totiž diví, jak se může to, co je „vmžiku tu, vmžiku pryč,“ „jako strašidlo“ vůbec vracet zpět – když je přece předtím *ničím*, potom také *ničím* – a rušit tak „klid okamžiku pozdějšího“. Rozhodnutím o tomto *problému* má být právě *historicitu* lidské existence, o kterou Nietzschemu v první řadě jde. Ovšem skutečnost, že okamžik je „vmžiku tu, vmžiku pryč, předtím nic, potom také nic,“ implikuje jistou představu o času, která samotná zůstává v druhé Nečasové úvaze explicitně nevypracována. Konkrétně implikuje představu o času jako *jednoznačně nasměřované souvislosti předtím-potom*. Ta je – chtělo by se říct až výslovně – zavázaná Aristotelově fixaci času ve čtvrté knize jeho *Fysiky*.⁴ Nietzsche ji však explicitně nepřipomíná. V žádném případě nechceme sledovat pohnutky, které ho k tomu měly, jako se ani nechceme ptát, jestli na Aristotela a jeho závazné vypracování času myslil anebo jestli si vůbec tuto závaznost uvědomoval. Tak bychom se mohli ptát, jestli je Nietzscheho údiv též tradiční a jestli slouží jako pouhá stylizovaná reference na jeho autoritativní fixaci. Vždyť to byl právě Aristotelés, který ve své *Metafysice* prohlašuje, že „lidé začali filosofovat skrze údiv“.⁵ Kdybychom toto vskutku tvrdili, neměli bychom Nietzscheho text za nic jiného než za svého druhu učebnici dějin filosofie.

⁴ „Než jistě také čas poznáváme, kdykoli určíme pohyb – tím, že určíme *před a po, dříve a později*; a tehdy říkáme, že uplynul čas, když postřehneme v pohybu *dříve a později*.“ Aristotelés, *Fyzika, Kniha čtvrtá*, přel. A. Kříž, Praha: Petr Rezek, 2010, s. 112.

⁵ *dia to thaumazein hoi anthrópoi erxanto filosofein*. Aristotelés, *Met.* 982b.

Nietzsche se diví proto, že v něm údiv vyvolává obyčejně zakoušený charakter času, nikoli na povel nějaké autority. Ostatně jestliže Aristotelés identifikoval počátek filosofování jako údiv, zajisté ne proto, že byl žákem Platónovým,⁶ ale proto, že údiv je *přiměřeným postojem k věci, o níž běží*.

Nietzscheho údiv nad charakterem obyčejně zakoušeného času má mít své východisko v historicitě člověka – my se však v této kapitole pokusíme o rekonstrukci *výchozího pojetí času*, které Nietzsche „přijímá“ a na němž své úvahy o historicitě člověka zakládá. Pro pochopení samotného historického založení lidství zdá se být autorovi výkladu taková rekonstrukce podstatná. Tím se však nechce tvrdit, že bychom na základě rekonstrukce času, u Nietzscheho explicitně nevypracovaného, chtěli Nečasovou úvahu nějak doplnit. Že bychom snad chtěli udělat to, co se domníváme, že Nietzsche sám neudělal – učinit jeho text srozumitelným. Takové ambice náš komentář v žádném případě nemá. Autor výkladu v podstatě nedělá nic jiného, než že sleduje Nietzscheho udílený pokyn svému čtenáři – totiž aby text, který je více méně záměrně plný referencí na autoritativní podání a vypracování problému, sledoval v širším historickém kontextu. Poněvadž ale „dějiny filosofie“ nejsou střídou nějak vzájemně provázaných „filosofií“, ale mají svou primární *věcnou závaznost*, kyne Nietzsche svému čtenáři, aby jeho text sledoval právě vzhledem k ní.

Níže podaný výklad má být tedy interpretací jisté *výchozí představy o času*, kterou Nietzsche „přijímá“ a na jejímž základě vypracovává *historicitu člověka*. Výklad má tedy sloužit jednak k tomu, ukázat výchozí předpoklady Nietzscheho koncepce lidského života, jednak k tomu, ukázat, že a jak je to právě tato Nietzscheho koncepce, v čem dochází k zásadnímu přepracování tradičního pojetí času. Toto přepracování není snad zásadní v tom smyslu, že by se jednalo o radikální, dějinný obrat v chápání času; spočívá spíše v původním založení tradičních podání času a tak v odhalení jejich smyslu.

Níže podaný výklad bude tudíž sledovat u Nietzscheho implicitní pojetí času jako jednoznačně nasměrované souvislosti předtím-potom (§1. Čas jako souvislost předtím-potom). Autor se pak prostřednictvím diskuse povahy přítomného okamžiku (§2. Přítomný okamžik jako hranice času) pokusí ukázat, zda a jak záleží v souvislosti času jeho rozlišení na čas spojitý (*continuum, syneches*) a přetržitý (*discretum*) (§3. Spojitost a přetržitost času), aby konečně zafixoval stěžejní motiv níže podaného výkladu (§4. Čas jako ne-u-stálost pomíjení).

⁶ *filosofú to thaumazein. ú gar allé arché filosofíás é hauté*. Platón, *Theaet.* 155d [Věci filosofovou je divit se. Není totiž jiný počátek filosofie nežli tento.]. (citujeme z: Platón, *Theaetetus*, Platonis opera. Tomus 1, Tetralogias I-II continens / recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke ... [et al.]. -- Oxford : Oxford University, c1995, s. 299.)

*

„Je to div (*Wunder*): okamžik (*Augenblick*), vmžiku tu (*im Husch da*), vmžiku pryč (*im Husch vorüber*), předtím nic (*vorher ein Nichts*), potom nic (*nachher ein Nichts*), vrací se přece jako strašidlo zpět a ruší klid okamžiku pozdějšího (*späteren Augenblicks*).“⁷

Nietzsche v této větě vyjadřuje obyčejně zakoušenou povahu času. Že se však nejedná o konstatování času jako hotové záležitosti, je patrné z toho, že čas je „předmětem“ údivu. Čas, který je Nietzsche zachycen ve svém obyčejně zakoušeném charakteru *střídy* a *odplývání*, jeví se jako *divný*. K času zaujímaný postoj tudíž není na tomto místě postojem konstatování hotové záležitosti – „takhle se to s časem prostě má“ –, ale postojem, v němž udivený nechává vůči sobě vyvstat *čas sám*.

Údiv je totiž „prolomením“ obyčejně zakoušené samozřejmosti věcí, s nimiž máme dennodenně co do činění, ve kterých se zařizujeme, aniž bychom současně výslovně respektovali a vůči sobě nechávali vyvstat, *co vpravdě* tyto věci *jsou*. V takovém světsky angažovaném postoji nemá údiv své místo, neboť angažovanost na vždy konkrétních souvislostech naší světské situace si přímo vynucuje samozřejmé zacházení s věcmi. Údiv je naopak zadržením (*epoché*) každodenního rozmanitého nakládání s věcmi, v němž se jinak samozřejmé souvislosti zacházení upozadují „ve prospěch“ toho, *co tyto věci vpravdě jsou*.

S časem můžeme nakládat jako s pracovní dobou, s denním rozvrhem; můžeme ho zjišťovat s každým pohledem na hodinky, a stejně tak ho můžeme i sdělovat. Jestliže se nás někdo zeptá na „přesný čas“, není nic jednoduššího než čas *odečíst* na ciferníku svých hodinek a říct, kolik je hodin. Avšak i já, který čas sděluji, tak i ten, kdo o to požádal, tak nějak víme, že určit „přesný čas“ je nemožné. Okamžik, v němž mám sdělit svému protějšku přesný čas, totiž nenávratně *pomíjí*.

Že má čas charakter nepřetržitého *pomíjení*, že okamžik je „vmžiku tu, vmžiku pryč“, sice mohu za dané situace („Jaký je přesně čas?“) více či méně temně zakoušet, ale protože jsem bezvýhradně angažován na konkrétní světské situaci (mám druhému sdělit přesný čas), nevyvstává vůči mně okamžik jako *problém*. Temná naléhavost faktu nepřetržitého pomíjení času se ozývá primárně negativně, a sice v neschopnosti sdělit přesný čas. *Primárně pozitivně* je ale předložena v údivu. Údiv je tudíž takovým postojem k času, v němž se jeho (na nás) naléhání, *obyčejně* zakoušené jako temné, stává *problémem*. Že je okamžik „vmžiku tu, vmžiku pryč“, je v tomto smyslu *vlastním kladným obsahem udiveného zadržování času v tom, co vpravdě jest*.

Ačkoli tedy Nietzsche pojímá charakter *obyčejně* zakoušeného času, činí tak v základním postoji *údivu*, který je však historicky i věcně počátkem všeho

⁷ „Es ist ein Wunder: der Augenblick, im Husch da, im Husch vorüber, vorher ein Nichts, nachher ein Nichts, kommt doch noch als Gespenst wieder und stört die Ruhe eines späteren Augenblicks.“ F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in *Friedrich Nietzsche Werke, Band 1*, Zurich: Stauffacher Publishers Ltd., 1971, s. 205. V českém vydání F. Nietzsche, *Nečasové úvahy, II, O užítku a škodlivosti historie pro život*, přel. J. Krejčí, P. Kouba, Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 79.

filosofování. Co obvyklejné záporně zakoušíme jako „nekompetenci k okamžiku“, který proto, že je „vmžiku tu, vmžiku pryč“, nemůžeme nijak uchopit, podržet a případně sdělit, vyvstává v údivu kladně jako *problém*.

§1. Čas jako souvislost předtím-potom

Nietzsche říká, že „okamžik je vmžiku tu, vmžiku pryč, *předtím nic, potom také nic,...*“. Tak se však udává *charakter času jako jednoznačně nasměřované souvislosti předtím – potom*.⁸ Čas má tudíž své „bude“, „je“ a „bylo“. Čas, protože ho Nietzsche určuje s ohledem na nějaká „před“ a „po“, je tudíž *jednoznačně nasměřovanou souvislostí předtím-potom*. V tomto smyslu je čas jednoznačně nasměřovanou souvislostí *nastane → právě nyní je → pominulé*. Ale takové rozčlenění času ještě v žádném případě nevyčerpává jeho charakter a nestanovuje ho výslovně jako *problém*. Teprve *proto*, že je čas jednoznačně nasměřovanou souvislostí předtím-potom, může být čas také problémem:

O tom, co „bude“, máme zkušenost jako o tom, co *má* (někdy v „přítomnu“) *nastat*, a o tom, co „bylo“, máme zkušenost jako o *pominulém*. Podobná obvyklejná představa o času si nevynucuje radikální změnu postoje, je nám *jako lidem důvěrně známá*.

Nietzsche však tvrdí, že okamžik, který *má nastat*, je *nic*, přičemž co *pominulo*, je také *nic*. A tak i při obvyklejném zakoušení času můžeme sice očekávat, že „něco“ *nastane*, jako můžeme mít „něco“ za pominulé, ale za současného, ne/jasného povědomí o tom, že *jak nastávající, tak pominulé vlastně nejsou*.

Zkušenost o *nastávajícím* a *pominulém* jako o svého druhu nejsoucích má ale specifický charakter: jestliže zakoušíme *nastávající* a *pominulé* jako *nejsoucí*, pak přece výlučně *vzhledem k přítomnému nyní*. *Nastávající* primárně obvyklejně zakoušíme ve smyslu toho, co *má někdy v přítomnu* (= v nějakém *přítomném okamžiku*) *nastat*, a poměřujeme je tudíž s *nynějším*. Tak nemá *nastávající* smysl bez vazby na nějaký *přítomný okamžik (ted)*, k němuž je nutně vtahováno. Podobně je *pominulé* srozumitelné výlučně *vzhledem k přítomnému okamžiku* – jako to, co v nějakém *přítomném okamžiku* sice někdy „bylo“, ale *již není*.

Konstitutivními rysy *nastávajícího* a *pominulého* jsou tak *ještě* a *již* ve smyslu „ještě není“ a „již není“, přičemž jak *ještě*, tak *již* vyjadřují nutnou závaznost *nastávajícího* a *pominulého* vůči *přítomnému okamžiku*. Prostřednictvím *ještě* a *již* jsou *nastávající* a *pominulé* relativní k *přítomnému okamžiku*, jako který *ještě* a/nebo *již nejsou*. Negativní charakter *nastávajícího* a *pominulého* spočívá v *jejich poměru k přítomnému okamžiku*, vůči němuž jsou teprve srozumitelná – totiž až v souvislosti

⁸ Tak se Nietzsche zavazuje tradičnímu, konkrétně Aristotelovu pojetí času: „Než jistě také čas poznáváme, kdykoli určíme pohyb – tím, že určujeme *před* a *po*, *dříve* a *později*; a tehdy říkáme, že uplynul čas, když postřehneme v pohybu *dříve* a *později*.“ Aristotelés, *Fyzika*, IV. kniha, přel. A. Kříž, Praha: Petr Rezek, 2010, s. 112.

s *přítomným okamžikem* můžeme *nastávající* a *pominulé* zakoušet jako to, co má nastat, a *tudíž ještě není*, a jako to, co v nějakém *přítomném nyní* sice „bylo“, ale *již není*.

Určit „před“ a „po“ či *nastávající* a *pominulé* jako *nic* tedy neznamená určit je jako naprostou absenci bytí, ale jako *zápor* vzhledem k *přítomnému okamžiku*, vůči němuž je teprve specificky zakoušíme. Nebytí *nastávajícího* a *pominulého* je tudíž *relativní* a dalo by se vyjádřit jako „nebýt již, když nyní jest“ (pominulé) a „nebýt ještě, když nyní jest“ (nastane).⁹

Určit „před“ a „po“ či *nastávající* a *pominulé* jako *nic* ve smyslu *záporu přítomného okamžiku* zároveň znamená určit samo *přítomné nyní* jako *klad*. Neboť co má nastat, má pro nás smysl výlučně vzhledem k *ted'*, k němuž „má (někdy) dospět“. Stejně tak pominulé pro nás má smysl výlučně vzhledem k *přítomnému nyní*, vůči němuž *již* není. Jak *nastávající*, tak *pominulé* jsou relativní k *přítomnému okamžiku*, a sice tak, že jsou *jeho záporem*. *Přítomné nyní* je tak *kladem*, vůči němuž se *rozhoduje vůbec o bytí a nebytí nastávajícího a pominulého*. Poněvadž je *nastávající* charakteristicky „nebýt ještě, když nyní jest“ a pominulé charakteristicky „nebýt již, když nyní jest“, musíme *přítomnému okamžiku* přiznat vůdčí úlohu, již sehrává v otázce na čas jako jednoznačně nasměrovanou souvislost *nastávajícího – nynějšího – pominulého*.

Vůdčí úloha *přítomného okamžiku* nespočívá výlučně jen v tom, že se vzhledem k němu rozhoduje o bytí a nebytí *nastávajícího* a *pominulého*. Poněvadž *nastávající* „není“ způsobem „nebýt ještě, když nyní jest“ a *pominulé* „není“ způsobem „nebýt již, když nyní jest“, rozhoduje *přítomné nyní* o *způsobu* jejich nebytí, a tak vlastně rozhoduje o čase jako o *jednoznačně nasměrované* souvislosti předtím-potom. *Přítomný okamžik* tak nejenže rozhoduje o čase ve smyslu souvislosti kladu a záporu (čas jako souvislost pozitivního *právě ted'* a k němu relativních *není*), ale o čase jako o *jednoznačně nasměrované souvislosti nastávajícího – nynějšího – pominulého*.

⁹ Tak i Hegel: „Je nám ukázáno »nyní«, toto *nyní*. Nyní; přestalo již býti, když je ukazováno; *nyní*, které *jest*, je jiné než ono ukázané nyní, a vidíme, že »nyní« jest právě toto: nebýti již, když jest. Nyní, jak je nám ukázáno, je *minulé*, a to je jeho pravda;...“ F.W. Hegel, *Fenomenologie ducha*, I. *Věda fenomenologie ducha*, I. *Díl Věda o zkušenosti vědomí*, A. *Vědomí*, I. *Smyslová jistota čili „toto“ a mínění*, přel. J. Patočka, Brno: ÚV KSC, s. 109. Vnímavý čtenář si zajisté všimne, že autor do vlastního výkladu Nietzscheho pojetí času vestavuje výklady Hegelovy a Aristotelovy, které samozřejmě přizpůsobuje ve smyslu svého komentáře. Není tomu tak ovšem proto, že by chtěl vyložit Nietzscheho z těchto filosofických pozic. Jestliže totiž vypracovává vlastní komentář s přihlédnutím k tradičně závazným pojetím času, usnadňuje mu to jednak formulaci celého problému, jednak tím ale poukazuje k vnitřní příbuznosti zmiňovaných pojetí. Zde je ovšem třeba zdůraznit, že autor nezamýšlí provádět historická srovnání zmiňovaných koncepcí času, ale na jejich příbuznosti demonstrovat fakt *věcné závaznosti času vzhledem k jeho konkrétním vypracováním*. Autor se níže v textu pokusí ukázat, nakolik nevyrůstá Nietzscheho (Hegelovo, Aristotelovo atd.) podání času výlučně z autoritou předávané tradice, ale z obyčejné, žité zkušenosti.

§2. Přítomný okamžik jako hranice času

Čas jako jednoznačně nasměrovaná souvislost předtím-potom je tak souvislostí kladu a záporu – *nyní*, které má nastat, je *záporem nyní*, jež právě nyní jest; a *nyní*, které pominulo, je taktéž *záporem nyní*, které právě nyní jest.

V tom naše obyčejná zkušenost o čase odpovídá právě podanému výkladu. Na druhé straně je však třeba se ptát: čím to je, že *přítomný okamžik, teď*, je „vmžiku tu, vmžiku pryč“, když je přece tím v souvislosti času kladným a jako jedinému mu přiznáváme nějaké bytí? Z výkladu sice vyplývá, že *přítomné nyní* rozhoduje vůbec o bytí a nebytí *nastávajícího* a *pominulého*. To však neznámá, že najednou mohu svému příteli sdělit přesný čas! A kdyby Nietzsche času rozuměl opravdu takto, proč by říkal, že okamžik je „vmžiku tu, vmžiku pryč“? Neznámá takové „vmžiku tu, vmžiku pryč“ cokoli, jen ne výlučnou pozitivitu přítomného okamžiku, a už vůbec ne jeho dominantní úlohu, již sehrává v otázce na čas?! Anebo v naší obyčejné zkušenosti o čase spočívá rozpor? Jakmile se totiž vztahujeme k *nastávajícímu* a/nebo k *pominulému*, vztahujeme se k nim nutně jako k tomu, co již nebo ještě není, a tím chtě nechtě konstatujeme, že *právě nyní jest*. Ovšem samo „právě nyní jest“, když se *zaměříme výlučně na něj*, nám najednou protéká mezi prsty. *Pomíjí*. Při výlučném zaměření na přítomný okamžik vykonáváme zároveň zkušenost o jeho nepřetržitém odplývání. Přítomný okamžik jako by se přímo před našima očima negoval. Přítomný okamžik, o kterém běžně vykonáváme zkušenost jako o výlučné pozitivitě, nepřetržitě odplývá a postupuje své místo okamžiku *nastávajícímu*. Naše zkušenost, již obyčejně vykonáváme o kladu *přítomného nyní*, je konečně výhradně zkušeností o *nepřetržitém negování sebe sama*: co nyní je, vmžiku *není* – je tím *pominulým*.¹⁰

Poněvadž nás obyčejná zkušenost o čase učí, že přítomný okamžik je „vmžiku tu, vmžiku pryč“ a že ho nelze zadržet v jeho kladu, je třeba znovu vyšetřit poměr mezi přítomným okamžikem a souvislostí předtím-potom. Ačkoli jsou *nastávající* a *pominulé* relativní k *přítomnému nyní*, nemůžeme odtud beze všeho usuzovat na jeho konstitutivní a vůbec ontologickou přednost v rámci času. Je sice pravda, že *nastávající* má smysl teprve jako „nebýt ještě, když *nyní jest*“ a *pominulé* teprve jako „nebýt již, když *nyní jest*“. Kdybychom z toho však rezultovali přednost přítomného okamžiku v souvislosti času, vyvstala by otázka: *Co disponuje přítomný okamžik k tomu, aby rozhodoval o čase právě jako o jednoznačně nasměrované souvislosti předtím-potom?*

Je sice možné pochopit, že za tak či onak míněného předpokladu výlučné positivity *přítomného nyní* budou vůči němu relativní *nastávající* a *pominulé* negativní. Neboť jestliže obyčejně zakoušíme *nastávající* a *pominulé* jako *nebytí*

¹⁰ Zopakujme: „Je nám ukázáno »nyní«, toto *nyní*. Nyní; přestalo již býti, když je ukazováno; *nyní*, které *jest*, je jiné než ono ukázané nyní, a vidíme, že »nyní« jest právě toto: nebýti již, když *jest*. Nyní, jak je nám ukázáno, je *minulé*, a to je jeho pravda;...“ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 109.

relativní k *nynějšímu-jsoucím* (a my je tak opravdu zakoušíme), neměl by být v rozhodnutí o nebytí, relativním k *nynějšku*, žádný rozpor. Problém je ovšem v tom, že ať už vzhledem k přítomnému okamžiku rozhodujeme o jejich nebytí jakkoli, *nemáme jak rozhodnout o konkrétním způsobu jejich nebytí*. Totiž – můžeme vzhledem k *nynějšku* rozhodnout o *nebytí* pominulého, ale *jak o něm můžeme rozhodnout jako o nebytí, které je charakteristicky „nebýt již, když jest“?* Stejně tak můžeme rozhodovat vzhledem k *nynějšku* o *nebytí* nastávajícího. Co nám však zaručí, že relativní nebytí *nastávajícího* je nebytím *právě ve smyslu „nebýt ještě, když jest“?* Připustíme-li tedy pozitivitu přítomného okamžiku, připouštíme tím sice i zápornost *nastávajícího* a *pominulého*, ale *jen* jejich zápornost. Doposud totiž nemáme *jak* rozhodnout o tom, co *nyní není*, právě jako o *pominulém* nebo o *nastávajícím*. Jak *pominulé*, tak *nastávající* jsou záporná – na základě čeho je však zakoušíme *právě jako to, co má nastat či pominulo?*

Nynějšku můžeme proto, že *nastávající* a *pominulé* zakoušíme běžně jako k němu relativní *zápor*, opravdu rozumět jako kladu. Kladný je přítomný okamžik potud, pokud vzhledem k němu vypovídáme o *nastávajícím* či o *pominulém* jako o tom, *co není právě nyní*. Jinak řečeno – na základě zkušenosti o pozitivitě *přítomného nyní* můžeme zakoušet negativitu *nastávajícího* i *pominulého*. Ovšem naše zkušenost o *nastávajícím* a *pominulém* není primárně zkušeností o *záporu* – *nastane* a *pominulé* se nám nedávají původně ve smyslu nějakého *jen* nebytí, ale především jako *již* a *ještě nebytí*. Tedy než abychom je zakoušeli primárně jako záporná, zakoušíme je primárně v jejich *časovém určení*. *Nastávající* zakoušíme předně jako to, co má někdy v přítomnu (= v nějakém přítomném okamžiku) nastat, nikoli jen jako negativitu, kterou bychom „následně“ určili prostřednictvím času. Stejně tak *pominulé* zakoušíme jako to, co v nějakém přítomném okamžiku „bylo“ a již není, a nikoli jen jako negativitu, kterou bychom „následně“ určili prostřednictvím času.

Nastávající a *pominulé* ovšem zakoušíme vždy vzhledem k přítomnému okamžiku, vůči němuž se konstituují ve smyslu „nebytí ještě/již, když nyní jest“. To znamená, že pozitivita přítomného okamžiku nerozhoduje pouze o jejich *nebytí* (negativitě), ale že o nich rozhoduje (primárně) jako o *určeních času*. Positivita *nynějšku* je tedy zároveň jeho (míněnou!) disponovaností k rozhodování o času jako o jednoznačně nasměřované souvislosti *nastávajícího* a *minulého*. Abychom mohli povahu této disponovanosti náležitě identifikovat, je třeba *nynějšek* vykázat v jeho (doposud jen míněném) kladu. To je však nemožné.

Zakoušíme-li nějak *nastávající* a/nebo *pominulé*, míníme zároveň pozitivitu *přítomného okamžiku*, vůči němuž *nastávající* i *pominulé* odměřujeme. Ovšem při výlučném zaměření na míněný pozitivní *nynějšek* se *nyní* „vmžiku“ neguje – totiž pomíjí. Stává se *pominulým*, přičemž na jeho místo nastupuje okamžik *nastávající*. Přítomný okamžik je ve svém kladu neuchopitelný, nevykazatelný; nelze jednoduše *ukázat* a říci: „Právě nyní jest!“ To dosvědčuje *pouze míněnou* pozitivitu a vůdčí úlohu *nynějšku* při konstituci souvislosti času.

Ale nejen při výlučném zaměření na *přítomný okamžik* lze jeho pozitivitu odkrýt jako pouze míněnou. Klad přítomného okamžiku přece míníme *při* zakoušení *nastávajícího* a/nebo *pominulého*. Neboť *nastávající* a *pominulé* mají smysl „nebýt již/ještě, když nyní jest“. To však neznamená nic jiného, než že pozitivitu *přítomného nyní* míníme teprve *zprostředkovaně* – při zakoušení *nastávajícího* a *pominulého*. Až za předpokladu zkušenosti o *nastávajícím* a *pominulém* můžeme mínit pozitivitu přítomného okamžiku, jež tak neklademe bezprostředně, ale zprostředkovaně na základě zkušenosti o tom, co přítomný okamžik *není*. Protože jsme však zkušenost o *nastávajícím* a *pominulém* identifikovali jako zkušenost primárně o konkrétních významech času (nikoli jako zkušenost primárně o jejich negaci), nemůže být takovou zkušeností zprostředkované mínění positivity *nynějšíku* míněním výlučně (anebo primárně jen) positivity. Přítomný okamžik míníme jako kladný až za předpokladu zkušenosti o *časově* charakteristických *nastane* a *pominulém* – a proto *nemůže* být (jen) pozitivita primárním charakterem *přítomného nyní*, neboť i ono má *primárně časový charakter*. Ten můžeme vykázat ve smyslu nějakého *právě teď*. Časovým charakterem přítomného okamžiku je tedy *právě teď*.

Ovšem tento charakter má přítomný okamžik až *zprostředkovaně* na základě zkušenosti o *nastávajícím* a *pominulém*. Zprostředkovanost (prozatím jen) dosvědčuje pozitivitu a přednost *nynějšíku* jako pouze *míněné*. *Přítomný okamžik*, jenž má být *právě teď*, „vmžiku“ pomijí a je pominulý, aby na jeho místo mohl nastoupit okamžik *nastávající*. *Nynějšek nelze určit bezprostředně*, z něho samého. Při pokusu o bezprostřední kladnou zkušenost o *přítomném nyní* naopak znovu zakoušíme *pominulé* potažmo k *nastávajícímu*. Jsou to tedy právě tato určení času, jež utvářejí ráz zkušenosti, kterou se snažíme bezprostředně vykonat o *přítomném okamžiku*. To znamená, že zkušenost, na jejímž základě máme bezprostředně vykázat *nynějšek*, je vpravdě zkušeností o *pominulém* a *nastávajícím*. Poněvadž ale máme zkušenost *jak o pominulém, tak o nastávajícím*, a to *při* pokusu o bezprostřední vykázání charakteru *přítomného nyní*, máme zkušenost o *hranici* mezi *nastávajícím* a *pominulým*. Jestliže tedy můžeme o přítomném okamžiku bezprostředně něco říci, pak tolik, že *je hranicí mezi nastávajícím a pominulým*.

Přítomný okamžik je tedy *hranice (peras)*.

§3. *Spojitost a přetržitost času*

Naše obyčejná zkušenost o čase v sobě nese rozpor. Zakoušíme-li totiž *nastávající* a/nebo *pominulé*, zakoušíme je jako záporná relativně k přítomnému okamžiku, který potud míníme jako kladný. Neznamená to sice, že by se naše obyčejná zkušenost o čase dělala jako zkušenost o střídě jen kladu a jen záporu – primárně je naopak zkušeností o určeních času. A přece při zakoušení *nastávajícího* a *pominulého* tato poměřujeme s přítomným okamžikem a jejich charakter odečítáme jakoby z něj. Zkušenost vykonávaná o *nastávajícím* a *pominulém* jim nechává vystoupit jako

časově určeným „nebýt *ještě/již*, když nyní jest“. Pak jsou tedy *nastávající* a *pominulé* zakoušená jako „nebýt právě teď“ – a odtud se míní pozitivita *přítomného nyní* jakožto onoho *právě teď*.

Tento rozpor (mínění positivity *nynějšku* při jeho vpravdě relativním a záporném postavení k *nastávajícímu* a *pominulému*) však neprokazuje naši zkušenost o času jako nějak chybnou, a už vůbec nemotivuje potřebu jejího vyspravení. Naopak prokazuje *nynějšek* jako *hranici*. *Hranice* je to, v povaze čeho spočívá jednak *rozdělování*, jednak *spojování*. *Hranice* je *mez* (*peras*), která na jedné straně vy-mezuje, tj. rozděluje to, mezi čím je vedena; a která na druhé straně zase to, mezi čím je vedena, spojuje, neboť v ní se vymezované dotýká. Přítomný okamžik je hranicí mezi *nastávajícím* a *pominulým*.¹¹

To znamená především tolik, že se v přítomném okamžiku setkávají *nastávající* a *pominulé* – dotýkají se za současné rozluky. Rozdělování *pominulého* a *nastávajícího* se děje jako jejich vzájemné vymezování: *nastávající* se vymezuje vůči *pominulému* a naopak. *Hranice* tudíž nechává vystoupit *rozdíl* jejich časového určení – nechává vůči sobě jako rozdílná vystoupit *ještě* (*nastávající*) a *již* (*pominulé*). Protože je čas jednoznačně nasměrovanou souvislostí předtím-potom, rozhoduje *hranice* právě o rozdílech mezi *před* a *po* a zakládá tak specifickou zkušenost o času jako o střídě vzájemně rozlišených *nastávajícího* a *pominulého*.

Avšak při rozdělování *nastávajícího* a *pominulého* se děje jejich *spojování*. Jak takovému spojování rozumět? *Hranice* spojuje potud, pokud se v ní to, mezi čím je vedena, dotýká. Že se však *nastávající* a *pominulé* dotýkají v hranici *přítomného okamžiku*, je tvrzení přinejmenším nejasné a otázku, jak se *nastávající* a *pominulé* spojují, to nijak nerozhoduje.

Bezprostřední zkušenost o přítomném okamžiku nás učí, že *nyní* „vmžiku“ pomíjí. Aby však mohlo pominout, musí nejprve nastat. To ovšem znamená, že *nastávající* a *pominulé* jsou mu nějak *vlastní* a že je to stále *tentýž* okamžik, na němž se tyto charaktery střídají. Identita okamžiku skrze střidu jednotlivých určení času však nevymezuje okamžik jako nějaký trvalý substrát. Okamžik není atemporální, ale je *jak* ve smyslu *nastávajícího*, *tak* ve smyslu *pominulého*. *Předtím* a *potom*, jimiž se postupně určuje, jsou *jeho předtím* a *potom*. Spojování *nastávajícího* a *pominulého* v hraničním přítomném okamžiku má proto ten smysl, že *okamžik jak nastane, tak pominul, a že je mu potud vlastní celá souvislost času*.

Protože *nynějšek* spojuje čas, je již nepatřičné mluvit o *přítomném* okamžiku. Jedná se sice o zkušenost o *nynějšku* jako o *hranici*, a nikoli o pouhé mínění jeho positivity, a přece se v takové zkušenosti charakter „přítomného okamžiku“ zásadním způsobem proměňuje.¹² Poněvadž spojuje čas, což znamená, že je mu vlastní *jak*

¹¹ Tak i Aristotelés: „Výraz ‚nyní‘ (*to nún*) znamená spojitost času [...] neboť spojuje čas minulý a budoucí, a vůbec jest hranicí času, poněvadž jednoho jest počátkem, druhého koncem.“ Aristotelés, *Fyzika*, s. 118.

¹² Hegela k určení času ve smyslu *záporem určené jednoduchosti* čili *všeobecná* také přivádí „nyní“ (či přesněji – *ukazování* na takové „nyní“): „Nyní« a ukazování »nyní« má tedy tu vlastnost, že ani

nastávající, tak pominulé, není již výlučně *přítomným* okamžikem, ale *okamžikem ve vlastním slova smyslu*. Ve vlastním slova smyslu je to okamžik z toho důvodu, že je celkovou souvislostí času, že se na něm *manifestuje povaha času jako takového*.

Okamžik ve smyslu hranice *spojuje* čas: je jak *nastávající*, tak *pominulý* – a proto zakládá čas jako *spojitý* (*continuum, syneches*). Jestliže jsme určili čas jako jednoznačně nasměrovanou souvislost předtím-potom, je nyní jasné, že souvislost času je *nepřetržitá*. S respektem k tomu, že čas je právě ve smyslu jednoznačně nasměrované souvislosti předtím-potom *uplíváním* či *pomíjením*, je třeba konstatovat čas jako *nepřetržitost pomíjení*. Okamžik jako hranice *spojující* čas tedy konstituuje *spojitost* jako jeden z charakteristických rysů času.

Jakožto konstituent charakteru času není okamžik „přítomným okamžikem“ ve smyslu pouze míněné positivity *nynějška*. Není nějakým *ted'*, které by „vmžiku“ pomíjelo a postupovalo své místo nějakému *nastávajícímu ted'*. Prostřednictvím takových *ted'* je naší zkušenosti *okamžik* ve smyslu konstituenta časových významů *zprostředkováván*. *Ted'*, ať už *nastávající* nebo *pominulé*, předpokládá *okamžik* ve vlastním smyslu slova *nepřetržitého pomíjení*. *Ted'* je „vmžiku tu, vmžiku pryč, předtím nic, potom také nic“. Je tudíž bezprostředně nevykazatelné ve svojí pozitivitě. Že jednotlivá *ted'* obyčejně zakoušíme tak, že jsou „vmžiku tu, vmžiku pryč“, to *vždycky již* předpokládá souvislost času jako *nepřetržitého pomíjení*. *Ted'* by přece nemohlo pomíjet, kdyby nebylo nějak zapojeno do souvislosti času, určeného nepřetržitým pomíjením. *Nyní* tudíž předpokládá *okamžik*, i když ho na druhé straně *zprostředkovává*.

Ovšem *ted'* zakoušíme ve smyslu *nastávajícího a pominulého*. Zakoušíme je tudíž v *rozdílech* jeho možných určení času. Kdyby *okamžik* čas pouze spojoval, a nic mimo to, nebylo by zakoušení difference času a střídání jeho určení možné. Spojování

»nyní«, ani ukazování »nyní« není něco bezprostředního a jednoduchého, nýbrž pohyb, který má v sobě různé momenty; klademe »toto«, avšak klade se naopak *něco jiného*, čili to »toto« je zrušeno; ale tato *jinakost* či zrušení prvního »toto« jest *opět zrušena* a tak se vracíme k prvnímu. Ale toto první, v sobě reflektované, není docela totéž, které bylo zprvu, totiž *bezprostřední*; nýbrž jest právě *něco v sobě reflektovaného* čili jest *něco jednoduchého*, co v jinakosti zůstává tím, čím jest; »nyní«, které je absolutním množstvím »nyní«, a to je právě »nyní«, »nyní« jako jednoduchý den, který má v sobě mnohá »nyní«, totiž hodiny; takové »nyní« – hodina, jest právě tak množstvím minut, a tato »nyní« jsou rovněž množstvím »nyní«, atd. – *Ukazování* jest tedy samo pohyb, který vyslovuje, čím »nyní« vpravdě jest, totiž výsledek či množství shrnutých »nyní«; ukazovati jest míti zkušenost, že »nyní« je *všeobecné*.“ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, s. 110. Avšak nejen ukazování, ale i výše v komentáři uvedený příklad neschopnosti sdělit „přesný čas“ je takovým pohybem, jenž vyslovuje pravdu přítomného okamžiku (*nyní*). Za daných okolností, tehdy totiž, když nás někdo osloví a požádá, abychom mu sdělili přesný čas, sice můžeme nanejvýš zakoušet neschopnost momentální přesný čas sdělit (nakolik je pravda, že se v takové situaci sotva výslovně ohlížíme na to, že okamžik je „vmžiku tu, vmžiku pryč“) – to je však negativní zkušenost, jejímž pozitivním obsahem je (vposledku) konstatování času jako jednoduchého shrnutí všech takových pomíjivých „nyní“. Že je čas nějak spojením jak minulých, tak *nastávajících nyní*, toho je si vědom i Nietzsche: „Je to div: okamžik, vmžiku tu, vmžiku pryč, předtím nic, potom nic, *vrací se přece jako strašidlo zpět a ruší klid okamžiku pozdějšího* [prol. V.Z.].“ Důležité je všimnout si, že ačkoli Aristotelés, Hegel a Nietzsche zastávají každý rozdílnou myslitelskou pozici, a proto i jejich pojetí času zaznamenávají rozdíly ve způsobu vypracování – je *výchozí předpoklad* (zkušenost o pomíjivosti „přítomného okamžiku“) *jejich pojetí stejný*.

času tudíž nutně předpokládá jeho *rozdělování*. Rozdělování je především *vymezování* času, jeho členění na *nastávající* a *pominulé*. *Nynějšek (právě teď)* vůči sobě nechává vystoupit *rozdíl* „že pominulo *a/nebo* že nastane“. Tak se zakládá *přetržitost (discretum) času*, jeho *rozpojitost* ve smyslu vzájemného vymezování jednotlivých určení času. Teprve za tohoto předpokladu můžeme mít zkušenost o času jako o stříde *nastávajícího a pominulého*.

Bezprostřední zkušenost o *nynějšku* je tak zkušeností o hranici, která spojuje a rozděluje čas. *Okamžik ve vlastním smyslu slova je tudíž spojování času při jeho rozdělování*. Ve smyslu spojování a rozdělování času zakládá okamžik *spojitost (continuum, syneches)* a *přetržitost (discretum)* času.¹³

§4. Čas jako ne-u-stálost pomíjení

Okamžik ve vlastním slova smyslu tedy spojuje čas zároveň při jeho rozdělování. Jako takový je však okamžik ve vlastním slova smyslu *časovou relační souvislostí*, která zakládá čas ve smyslu *spojitosti*, vnitřně rozčleněné na jednotlivá určení času (*nastane, právě nyní je, pominulé*). Čas není buď spojitý, *nebo* přetržitý,¹⁴ nýbrž je vnitřní provázaností spojování a rozdělování, která teprve zakládá veškerou možnou obyčejnou zkušenost o čase jako nepřetržitě pomíjejícím. Vlastní spojitost času prokazuje, že čas není nějakým agregátem dílčích *nyní*, z nichž by se skládal. Každé takové *nyní* je totiž srozumitelné výlučně *ze vztahu* k *nyní* nastávajícímu anebo pominulému, stejně jako jsou *nastávající* a *pominulé* srozumitelné výlučně relativně k *právě teď*. Tyto vztahy zakládají čas jako vzájemně provázanou *relační souvislost*. Poněvadž jsou vůči sobě jednotlivá určení času relativní *záporně*, nemůže být vzhledem k času řeči o nějaké vnitřně nerozlišené jednoduchosti. Vnitřní členění času naopak spočívá ve vzájemném vymezování se členů dané relace. Každé jakoby dílčí určení času se tak relativně k ostatním jakoby dílčím určením času stává okamžikem ve vlastním smyslu slova, neboť v každém z nich se manifestuje celková souvislost času. Neznamena to snad, že by jakákoli o času vykonaná obyčejná zkušenost měla být nutně zkušeností o času jako takovém. A přesto *můžeme* zakoušet (např.) *nastávající teprve za předpokladu zakoušení celkové souvislosti času*, byť tuto souvislost obyčejně nezakoušíme explicitně. To ovšem neznamena nic jiného, než že

¹³ „Tak jest také přítomný okamžik jednak v možnosti dělení času, jednak rozhraním a sjednoceností obou částí; dělení a sjednocení však vzhledem k téže věci jest totéž, ale co do bytí to není totéž.“ Aristotelés, *Fyzika*, s. 118.

¹⁴ „A jako pohyb je stále jiný a jiný, tak i čas. Všechn čas dohromady je však jeden a týž; neboť přítomný okamžik je tentýž, co jednou byl, ale ve své bytnosti je různý. Přítomný okamžik však měří čas, pokud jest *dříve* a *později*. Přítomný okamžik však jest jednak týž, jednak není týž, neboť pokud jest v jiném a jiném, jest různý – to však je, jak jsme řekli, <bytnost> okamžiku –, pokud však přítomný okamžik je tím, čím právě jest, potud jest týž.“ Aristotelés, *Fyzika*, s. 112, 113.

*se čas ustavičně reflektuje v jednotlivých vlastních určeních (nastane, právě teď je, pominulé).*¹⁵

Čas je ve smyslu celkové relační a jednoznačně nasměrované souvislosti předtím-potom vždycky již obsažen v každé možné zkušenosti o jakoby dílčích určeních času. Ať už zakoušíme *pominulé* výslovně jako relativní k *přítomnému okamžiku* nebo ne, fakt, že je *vůbec zakoušet můžeme*, spočívá ve vždy předběžném, i když ne vždy explicitním, zakoušení *času jako takového*. Dokladem toho je právě jakákoli možná zkušenost o *přítomném okamžiku*: ten je, jak tvrdí Nietzsche, „vmžiku tu, vmžiku pryč“. *Pomíjí* – přičemž pomíjení je střída vzájemně relativních určení času, *nastávajícího a pominulého*, která se navzájem vymezují v hraničním *přítomném okamžiku*. Obyčejně tedy zakoušíme, že něco pomíjí, přičemž je máme za *pomíjivé*. *Vlastně* ale zakoušíme, že *pominulé* je takové až relativně k *přítomnému nyní*, neboť pro nás má význam toho, co *není* právě teď. Poněvadž je ale čas *relační* souvislostí vzájemně rozlišených určení, je to, co *vlastně* zakoušíme v obyčejné zkušenosti o jakoby dílčím určení času, *čas sám*. Tak se čas *vždycky a nutně reflektuje v tom, co obyčejně zakoušíme jako to pomíjivé*.

Zároveň je ovšem čas jako takový *sám nepomíjející*, neboť je celkovou spojitou souvislostí svých jakoby dílčích určení. Takto můžeme času rozumět jako *kontextu* pomíjení, totiž jako kontextu, v němž můžeme zakoušet *vlastní pomíjivost*, Nietzschem vyjádřenou jako „vmžiku tu, vmžiku pryč“. *Čas je tudíž samotným nepomíjivým kontextem pomíjivého*. Že je čas nepomíjivým kontextem pomíjivého, značí především tolik, že čas pomíjivé *ustaluje*.

Co to znamená? Ustalování pomíjivého je dáno předně již v určení času jako jednoznačně nasměrované *relační souvislosti* svých jakoby dílčích určení. Obyčejně sice zakoušíme *pominulé jako pominulé*, tj. jako to, co *není*. Ovšem *vlastně* máme zkušenost o *pominulém* jako o *relativním* „nebýt již, když nyní jest“. Teprve jako relativní je *pominulé* vevázáno do celkové relační souvislosti času a teprve *takto o něm vůbec můžeme jako o pominulém vykonat nějakou zkušenost*. Kdyby *pominulé* bylo to, co vidíme „skutečně zemřít, zapadnout v mlhu a noc a navždy zhasnout“,¹⁶ nemohli bychom o něm nikdy žádnou zkušenost vykonat. Jednoduše by *nebylo* – kdežto *pominulé* tu přece jen jako relativní nebytí, tj. zápor, *jest*. Že tu *pominulé* (nějak) *jest*, prokazuje o něm vykonávaná obyčejná zkušenost, a sice jednoduše tak,

¹⁵ „Je také zřejmé, buď že by nebyl přítomný okamžik, jestliže by nebyl čas, anebo že by nebyl čas, jestliže by nebyl přítomný okamžik; neboť jak pohybovaná věc a místní pohyb jest zároveň, tak i počet pohybovaného a pohybu. Vždyť čas jest počtem místního pohybu, přítomný okamžik však coby místně pohybované jest jakoby jednotkou počtu. [...] Vždyť i pohyb (*kinésis*) i místní pohyb (*fóra*) jest jednotný prostřednictvím pohybované věci, poněvadž ta jest jednotná, a sice ne jako to, čím právě jest – neboť pak by zanechala mezery –, nýbrž co do pojmu. A ohraničuje pohyb dřívější a pozdější. A také tato vlastnost se vyskytuje nějak i u bodu; neboť i bod činí délku jak spojitou, tak ji také ohraničuje, neboť je počátkem jedné části a koncem druhé.“ Aristotelés, *Fyzika*, s. 113, 114.

¹⁶ F. Nietzsche, *Nečasové úvahy, II*, přel. J. Krejčí a P. Kouba, Praha: OIKOYMENH, s. 79. „Dann sagt der Mensch «ich erinnere mich» und beneidet das Tier, welches sofort vergißt und jeden Augenblick wirklich sterben, in Nebel und Nacht zurücksinken und auf immer erlöschen sieht.“ F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, s. 205.

že něco jako *pominulé* můžeme konstatovat. O *pominulém* jednoduše víme, rozumíme mu jako *pominulému*, což by na druhou stranu nebylo možné, kdyby se nás jako absolutní *pominulost* nijak netýkalo. Kdyby totiž *pominulé* nebylo relativní k ostatním jakoby dílčím určením času, nýbrž absolutní, *nemohlo by mít ani význam pominulého*, poněvadž *pominulé* je srozumitelné výlučně jako „nebýt již, když nyní jest“. Ale běžně něčemu jako *pominulému* prostě rozumíme. Tuto „srozumitelnost“ zakládá fakt vevázání *pominulého* do celkové souvislosti času. Zakládá ji tedy – z druhé strany řečeno – fakt reflexe nepomíjivého kontextu v tom pomíjivém.

Ustalování samo tudíž spočívá v ustrojení času jakožto relační souvislosti svých jakoby dílčích určení. *Prokazuje se však faktem srozumitelnosti pominulého či nastávajícího*: obyčejně totiž tvrdíme, že něco pominulo, aniž bychom tak výslovně konstatovali nějakou podivnost. Jestliže někoho nezastihnu, poněvadž jsem se opozdil a na místo setkání nedorazil včas, mohu jednoduše konstatovat, že dotýčný tu *již není*. Anebo se mohu zpytovat, předhazovat si, že kdybych si pospíšil, mohl tu dotýčný *ještě být*. V každém případě zcela samozřejmě rozumím oněm časově významným *již* a *ještě*, a to především proto, že se váží na *právě teď*, kdy jsem dotýčného zmeškal a kdy tu *není*. Čas se jako jednoznačně nasměřovaná relační souvislost ustavičně reflektuje v pomíjivém (přítel už tu není) a tak *zakládá pro nás srozumitelné významy nastávajícího a pominulého*. Ačkoli je tedy naše obyčejná zkušenost o pomíjivém taková, že co pominulé (*již*) *není*, obsahuje *vlastní* zkušenost celou souvislost času a v ní *zafixované významy nastávajícího, nynějšího a pominulého*.

Přítel tu *není*. Ovšem není tu, neboť jsem se opozdil, a on tu ve skutečnosti *již není*, a kdybych si pospíšil, mohl tu *ještě být*.

Poněvadž je tedy čas spojitou *relační* souvislostí jakoby dílčích určení času, zakládá pro nás srozumitelné významy *nastávajícího a pominulého*. To především znamená, že tyto významy *fixuje* a tak vůbec *ustaluje* pomíjivost pomíjivého, o němž bychom jinak nemohli vykonat žádnou zkušenost. Kdyby totiž *pominulé* bylo vskutku absolutní, tedy nerelativní k *právě teď* (tak, že jím *není*) nemohli bychom o něm mít zkušenost *právě jako o pominulém*, jemuž rozumíme výlučně jako *již nebytí*. V tom spočívá, že čas jako samotný *nepomíjivý* kontext pomíjení *ustaluje pomíjivé*, přičemž jeho ustálenost záleží na konstituci významu, jež pro nás nese. Je pro nás totiž *tím pominulým* anebo *nastávajícím*.

*

Čas je jednoznačně nasměřovanou, relační souvislostí jakoby dílčích určení času. Poněvadž je souvislostí *nastávajícího, nynějšího a pominulého*, tj. souvislostí „nebýt již/ještě, když právě nyní jest“ (= časově specifická střída kladu a záporu), tedy proto je čas *pomíjením*.

Protože je čas *jednoznačně nasměřovanou* souvislostí *nastávajícího, nynějšího a pominulého*, která se *střídají* podle daného pořádku (*nastávající* → *nynější* →

pominulé), kteroužto střídu zakoušíme jako *uplývání*, tedy proto je čas *nestálostí* pomíjení.

Poněvadž je čas *spojitou* souvislostí vůči sobě nutně *relativních nastávajícího, nynějšího a pominulého*, tedy proto se v nich čas jako takový *reflektuje*, a potud nestálost pomíjení *ustaluje*.

Čas je *ustalováním nestálostí pomíjení* – čas je *ne-u-stálostí pomíjení*.¹⁷

*

Čas je souvislostí vnitřně členěnou na *nastávající, nynější a pominulé*. Protože *nastávající* a *pominulé* mají charakter „nebýt ještě / již, když nyní jest“, je čas

¹⁷ Vymezení času jako ne-u-stálostí pomíjení je výkladovou formulací charakteru obvykle zakoušeného času, specifické zkušenosti, již se napříč vlastním výkladem snažíme vyjádřit. Zároveň je ovšem jakousi souhrnnou fixací pojetí času, závazného pro celé dějiny metafysiky. Že je čas souvislostí ustalování pomíjivého, konkrétně rozčleněnou na pomíjivé a na samotný nepomíjivý kontext pomíjivého, sice nemusí explicitně vystupovat u každého myslitele, který se na dějinách metafysiky významně nějak podílel. Vystupuje tak možná u Aristotela, ale kupř. Descartes, právě v kritickém vymezení se vůči Aristotelově pojmu pohybu a potud samozřejmě i času („Ils avoient eux-mêmes que la nature du leur [mouvement] est fort peu connue; & pour la rendre en quelque façon intelligible, ils ne l'ont encore sceu expliquer plus clairement qu'en ces termes: *Motus est actus entis in potentia, prout in potentia est*, lequel sont pour moy si obscurs, que je suis contraint de les laisser icy en leur langue, parce que je nes les scaurois interpreter.“ R. Descartes, *Le Monde*, AT XI, 39.), své pojetí času přepracovává a explicitně ho vyjadřuje výlučně jen jako přetržitost. Ve třetí meditaci totiž čteme: „Veškerý čas života lze rozdělit na nespočetné části, které nijak nezávisí na ostatních, takže z toho, že jsem byl před chvílkou, nevyplývá, že musím být nyní...“ R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia / Meditace o první filosofii*, přel. T. Marvan, P. Glombíček, Praha: OIKOYMENH, 2010, s. 71. Ačkoli tedy Descartes explicitně formuluje své pojetí času jako přetržité, má o něm zkušenost jako o spojitém: jinak by přece nemohl tvrdit, že z toho, „že jsem byl před chvílkou, nevyplývá, že musím být nyní [prol. V.Z.]“. Čas, respektive to, co je v čase, má nějaké *před* a *po*, přičemž nezáleží na tom, zda *před* a *po* výslovně uvádíme v nějakou souvislost (spojujeme je), anebo naopak jakékoli spojení mezi nimi popíráme. Neboť samotné popření spojení času prokazuje fakt, že se zakládá na obvyklé zkušenosti o spojitém čase. Poněvadž je však východiskem Descartovy metafysiky atemporálně určená substance, musí Descartes pojmut čas jako přetržitý. Avšak explicitní pojetí času jako přetržitého za současného předpokládání času spojitého dokazuje fakt, že Descartes s představou o času jako neustále pomíjivém (implicitně, kriticky,...) pracoval. Bylo by proto zajímavé, zrekonstruovat Descartovu metafysiku z času (totiž nakolik a jakým způsobem stojí Descartova metafysika na obvyklé zkušenosti o času). – Zřetelné je pojetí času jako ne-u-stálostí pomíjení i u Hegela, jehož představu o času jsme si přiblížili výše. Čas je tedy ve svém pojetí neustálého pomíjení tradován napříč celými dějinami metafysiky. Ostatně první výslovné formulace tohoto pojetí času nalézáme už u tzv. před Sokratiků („Tento svět, týž pro všechny, nestvořil žádný z bohů ani z lidí, ale vždy byl, jest a bude věčně živým ohněm, rozněčujícím se podle míry a hasnoucím podle míry.“ *Hérakleitos*, B30, přel. K. Svoboda). Tradování pojetí času jako neustále pomíjivého však není autoritativní, ale *věcně závazné* vůči běžné zkušenosti o světě jako pomíjivém. Tato zkušenost samozřejmě nemusí být explicitní; může být dokonce i popírána, jak to předvedl Descartes. Ovšem nevyslovenost anebo popírání ještě nediskvalifikují samu věc a její závaznost. I kdyby nějaká intelektuální či historická autorita rozhodla o času naprosto jinak a činila si nárok na závaznost svého pojetí, nic se tím nezmění na tom, že nemůžeme v danou chvíli sdělit svému příteli přesný čas. Neboť pojetí času jako neustálého pomíjení zakládá vůbec fakt vznikání a zanikání věcí, nemůžeme přece na základě nějaké autoritativně závazné doktríny popřít fakt, s nímž se musíme dennodenně vypořádávat: že věci prostě přicházejí a odcházejí, míjí nás. Tato na první pohled možná naprosto samozřejmá záležitost se však stává *problémem* pro ty, již v nutkání věci samé „prolamují“ samozřejmost obvyklé, nezproblematické, zkušenosti a zprůhledňují ji.

jednoznačně nasměrovanou souvislostí pomíjení. Čas sám ovšem ustaluje pomíjivé – poněvadž konstituuje významy nastávajícího a pominulého. Jestliže tedy říkáme, že se čas ve smyslu spojitě, vnitřně však rozčleněné a na základě toho též jednoznačně nasměrované souvislosti pomíjení reflektuje v pomíjivém, říkáme zároveň, že pomíjivé ustaluje. Ustalování je konstituce jednotlivých významů času: nastávajícího, nynějšího a pominulého. Neboť jestliže je nějaké ted' „vmžiku tu, vmžiku pryč, předtím nic, potom také nic“, tedy jestliže pomíjí, předpokládá vždycky již ustavené významy nastávajícího a pominulého (totiž předpokládá čas ve smyslu souvislosti předtím-potom), jejichž prostřednictvím ho jako pomíjivé můžeme teprve zakoušet. Kdybychom vždycky již nějak nebyli při fixovaných významech nastávajícího a pominulého, nemělo by ted' „odkud kam“ uplyvat.¹⁸ Jestliže tedy konstatujeme, že pominulo, znamená to, že pomíjivé fixujeme, aby „skutečně nezemřelo, nezapadlo v mlhu a noc a navždy nezhaslo“.

Pokud se však vrátíme k příkladu, na němž jsme chtěli demonstrovat naše porozumění času jako střídě *nastávajícího, nynějšího a pominulého*, všimneme si jedné věci, pro povahu času vůbec rozhodující.

Zmeškali jsme schůzku a přítel, s nímž jsme se měli setkat, tu již není. Za daných okolností si můžeme též vyčítat, že kdybychom si pospíšili, mohli jsme ho

¹⁸ Ačkoli je „odkud kam“ určení lokační, a tudíž v prvním plánu nepatřičné vzhledem k času, uvádí je autor komentáře schválně proto, aby si pozorný čtenář alespoň náznakem uvědomil, že čas má co dělat s prostorem. Tak když Hegel fixuje charakter (neustále pomíjivého) života: „Bytností je tu nekonečnost jakožto překonanost všech rozdílů, čistý pohyb kolem vlastní osy, svůj vlastní klid jako absolutně neklidné nekonečnosti, sama samostatnost, v níž se momenty pohybu rozplynuly, jednoduchá bytnost času, která má v této soběrovnosti hotovou podobu prostoru.“ G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha, I. Věda fenomenologie ducha, B Sebevědomí, IV. Pravda jistoty o sobě samém*, s. 149. Schopenhauer dokonce v *O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu* explicitně vestavuje čas do prostoru a prostor do času, aby vysvětlil vlastní možnost trvání (tj. ustálení něčeho tak, aby jako identické trvalo napříč střídou času čili pomíjením). Tuto syntézu prostoru a času provádí ve 4. kapitole *O první třídě objektů pro subjekt a o tvaru věty o dostatečném důvodu, který v ní panuje*, § 18.: „Kdyby byl čas jedinou formou těchto představ, neexistovalo by žádné současné bytí, a tedy nic setrvalého [setrvalost, perseverantia, je tak, na rozdíl od Descarta, určena nikoli atemporálně, ale právě jako syntéza času a prostoru; pozn. autora], žádné trvání. Čas totiž vnímáme, jen když je naplněný, a jeho postup sledujeme jen prostřednictvím toho, co jej vyplňuje. Trvání nějakého objektu poznáváme proto jen prostřednictvím protikladu střídání jiného, který je s ním zároveň. Představa současného bytí však v pouhém čase není možná, nýbrž z druhé poloviny je podmíněna představou prostoru. V pouhém čase je totiž všechno za sebou, v prostoru však vedle sebe: představa tedy vzniká teprve spojením času a prostoru.“ A. Schopenhauer, *O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu, 4. O první třídě objektů pro subjekt a o tvaru věty o dostatečném důvodu, který v ní panuje*, § 18, in. *O vůli v přírodě a jiné práce*, přel. M. Váňa, Praha: ACADEMIA, 2007, s. 57. Vzhledem k odcitovanému bychom mohli říct, že Schopenhauer, kdyby výslovně vypracovával motiv ne-u-stálosti pomíjení, vypracoval by ho jako reflexi prostoru v časném (střídavém, pomíjivém), tudíž jako určitou lokačně-temporální syntézu. Jednoduše řečeno by Schopenhauer jako čas určil nepřetržitou střidu pomíjivého, kdežto samotný nepomíjivý kontext pomíjení by identifikoval jako prostor. – Autor tohoto komentáře se ovšem zdržuje zapracování motivu prostoru do svého výkladu, ačkoli je si vědom nutné soupatřičnosti prostoru a času. Výslovné zaměření se na problém prostoru a času by se totiž stalo zaměřením výlučně na tento komplikovaný problém, nehledě na to, že ho k tomu sledovaný Nietzscheho text zvlášť nevybízí. Na druhou stranu se autorovi zdá nezbytné na souvislost prostoru a času přinejmenším takto upozornit, totiž upozornit na to, že při výkladu času musí být brán (a implicitně vždy brán je) ohled také na prostor jako konstitutivní rys času (a na čas jako konstitutivní rys prostoru). Tato poznámka budiž tedy podnětem pro čtenáře, který by chtěl celou zde vykládanou záležitost sledovat v širším kontextu.

ještě stihnout. Anebo se můžeme zamyslet nad tím, proč nemohl přítel počkat o něco déle; vždyť tu mohl *ještě* být, apod. My ovšem přispěcháme na místo schůzky – a přítel tu již není. Znamená to však, že se tímto „již tu není“, které můžeme zklamaně, protože jako hotovou záležitost konstatovat, vyslovujeme bezprostředně o času? Anebo toto „již tu není“ náleží *tomu, který* tu již není? Tímto „již tu není“ zajisté nemyslíme výhradně *pominulé* a jeho charakter „nebýt již, když nyní jest“, ale *toho, kdo* tu již není, či *to, co* tu již není. Vzhledem k uvedenému příkladu míníme přítele, který na nás měl čekat, kterého jsme však nestihli. Neplatí to však výlučně pro tento případ, jak se dále ukáže.

§5. Vestavba času do bytí

Čas jsme určili jako neustálost pomíjení, a to na základě Nietzscheho údivu nad tím, že okamžik je „vmžiku tu, vmžiku pryč, předtím nic, potom také nic...“. Opakovaně jsme však upozorňovali na skutečnost, že Nietzsche o času hovoří z pozice *obyčejné, běžné zkušenosti*. Přesto je jeho pojetí času, které se ve výkladu pokoušíme rekonstruovat, tradiční a sahá historicky přinejmenším k Aristotelovi, jenž ho vzhledem k dějinám metafysiky závazně fixuje ve čtvrté knize svojí *Fysiky*. To na druhou stranu neznamená, že by Nietzsche vše, co kdy o času myslel a vypracoval, měl vyčtené z knih, že by se o času poučil jedině v průběhu svého historického vzdělání a konfrontace s mysliteli dob minulých. Descartes se kupř. s Aristotelem, a konkrétně právě s jeho pojetím pohybu a času, ostře kriticky vyrovnává – a přesto nemůžeme říct, že čas jako neustálé pomíjení nepředpokládá. Předpokládá ho alespoň potud, pokud vypracovává čas explicitně jako přetržitý. Hegel také nerozumí času jako jednoduché, záporu určené všeobecnosti prostě proto, že četl Aristotela, jeho pojetí času si osvojil a ohledně svého systému přepracoval. Je to, jako bychom o Husserlově deskripci vnitřního časovacího vědomí měli prohlásit, že je inspirovaná tradicí, a popřít ji tak ve smyslu osobitého podniku fenomenologie. Aristotelés, Descartes, Hegel atd. zajisté nemysleli a nevypracovávali charakter času výhradně v souvislosti s jeho autoritativními podáními. Ani tak – a už vůbec ne – Nietzsche. Aristotelés, Descartes, Hegel, Nietzsche atd. – ti všichni byli filosofové; nerecyklovali jen tak či onak nabyté vědění, aby vytvářeli další a další materiál k učenému přežvýkávání. Jestliže Nietzsche pojímá čas jako neustálost pomíjení, pak v souvislosti právě s *obyčejnou* zkušeností, kterou musíme dennodenně zvládat. Věci se nám opravdu dávají jako pomíjivé – a jejich pomíjivost pociťujeme nepřetržitě tzv. na vlastní kůži. Zajisté ji pociťoval i Descartes. Na základě čeho by mohl fixovat svůj metafysický rozvrh na atemporální, totiž setrvalou substanci, aby v závislosti na tom rozhodl o času jako o diskrétním? Tedy na základě čeho než na základě žité zkušenosti o pomíjivosti věcí, které protože pomíjejí, a tudíž mohou i nebýt, nejsou jisté, *ergo* pravdivé? Kdyby Descartes neměl žitou zkušenost o čase jako pomíjivém, nemohl by čas diskvalifikovat a určit ho jako pouhý *modus*

cogitandi, jehož prostřednictvím si myslící subjekt zpřístupňuje atemporální setrvalost substance.¹⁹ Hegel na druhé straně pochopil, že záporný charakter času, fakt, že okamžik je „vmžiku tu, vmžiku pryč“, je jeho vůbec konstitutivním momentem, že zápor je vlastní pravdou času. Nietzsche se času upřímně podivuje, neboť přestože ho zakouší jako nepřetržité pomíjení, přece jen se pominulé „jako strašidlo vrací zpět“. Všichni tito tedy pojmají čas v pokynu obyčejné, dennodenně žité zkušenosti.²⁰

¹⁹ Descartes formuluje čas v *Principech filosofie* v návaznosti na Aristotela jako „počet pohybu“ (*numerus motûs*) („Ita, cum tempus à duratione generaliter sumptâ distinguimus, dicimusque esse numerum motûs, est tantum modus cogitandi [...]“ R. Descartes, *Princ.*, AT VIII-1, 27.). Rozumí tak času (*tempus*) jako trvání (*duratio*), a to vzhledem k nejpravidelnějším pohybům, vůči nimž se odpočítává (roky, dny,...) („Sed ut rerum omnium durationem metiamur, comparamus illam cum duratione motuum illorum maximorum, & maximè æquilibrium, à quibus fiunt anni & dies [...]“ *Princ.*, AT VIII-1, 27.). Tak ovšem není čas (*tempus*) ničím jiným než způsobem myšlení (*modus cogitandi*) trvání (*duratio*), které je zas – zhruba řečeno – „pouze“ způsobem myšlení (atemporální) setrvalosti (*perseverantia*). Tak se ovšem čas nepodílí na bytí (= atemporálně určené setrvalosti) jinak než jako jeho pouhý modus („[...] hancque durationem tempus vocamus. Quod proinde nihil, præter modum cogitandi, durationi generaliter sumptæ superaddit.“ R. Descartes, *Princ.*, AT VIII-1, 27.). Čas (*tempus*) jako pouhý *modus cogitandi* je tudíž radikálně diskvalifikován, a to v tom smyslu, že se nepodílí na bytí, a nepodílí se tedy na konstituci bytostného rázu jsoucna. Ovšem právě toto pojetí času přepracovává Nietzsche, byt' samozřejmě nemůžeme tvrdit, že výslovně v kritické reakci na Descarta. V našem komentáři půjde především o to ukázat, jak se čas v Nietzscheho pojetí na bytí podílí.

²⁰ Tvzení, že slavná vypracování času, vypracování Aristotelova, Hegelova atp., vyrůstají z obyčejné zkušenosti anebo na její pokyn, se může zdát poněkud nepřiměřené. Nepřiměřené se to může zdát jak ze strany těchto konkrétních, autoritativních vypracování, tak ze strany samotné obyčejné zkušenosti. Čtenář by si totiž mohl položit otázku: Jak je možné, že důsledně vypracovaný a vnitřně soudržný systém stojí vpsledku na triviálním konstatování pomíjivosti věcí? Vždyť že věci pomíjejí, ví každý! Proč bychom tudíž měli diskvalifikovat autoritativní filosofická učení tím, že v jejich základu odkryjeme obyčejnou, běžnou zkušenost?! Proč bychom je měli diskvalifikovat tím, že se o to byt' jen pokusíme?! Na druhou stranu by se tentýž čtenář mohl ptát: Proč bych měl zcela samozřejmý fakt pomíjení věcí vykládat a formulovat jako nějaké sotva srozumitelné souvislosti času, který se mě přece týká jen potud, pokud ho mé hodinky ukazují správně? Můj přítel tu již není – co společného s tím zrovna teď může mít koncepce času jako záporu určené jednoduchosti nebo všeobecnosti? To se mě přece netýká! – Autor komentáře nechce nyní nijak rozhodovat o souvztažnosti obyčejné zkušenosti a autoritativních „filosofií“; nechá proto promluvit jednu takovou autoritu: „Úkolem filozofie je učinit výslovně předmětem vědomí to, v co lidé, pokud jde o myšlení, odjakživa věřili. Filozofie tedy netvrdí nic nového; to, k čemu jsme se dopracovali za pomoci své reflexe, je již dávno bezprostředním předpokladem všech lidí.“ G. W. F. Hegel, *Malá logika, První oddíl, Věda o logice*, § 22, přel. J. Loužil, Praha: Nakladatelství Svoboda, 1992, s. 71. Každý tedy sice ví, že věci pomíjejí, ale ne každý učiní tento fakt „výslovně předmětem (svého) vědomí“. Jestliže je úkolem filosofie, řečeno spolu s Hegelem, výslovně činit předmětem vědomí „fakta“, která jsou lidem odjakživa známá, jde především o tolik, že filosofie opravdu vyrůstá z obyčejné, běžné zkušenosti o světě. A vyrůstá z ní potud, pokud se jí filosofie snaží prosvětlit. To se však neděje z nějakého rozmaru, historicky možná založeného faktem získání volného času (*scholé*), věnovaného pak bohubilému rozumování o záležitostech života. Pak bychom skutečně mohli mít filosofii za sice vysoce učenou, v něčem možná přínosnou, více méně zajímavou náklonnost k moudrosti (*filein sofía*), která je však naprosto odcizená obyčejnému, každodennímu životu. Má-li být filosofie na druhou stranu výslovným zohledňováním zakládajících předpokladů takového obyčejného, každodenního života, má se k němu přece podstatně jinak než jako nějaká volnočasová kratochvíle. Že filosofie vyrůstá z obyčejné zkušenosti, ovšem neznamená, že by každý mohl filosofovat *jen proto*, že nějakou takovou zkušenost má. Teprve tehdy bychom filosofii vzhledem k běžné zkušenosti diskvalifikovali, kdybychom tvrdili, že každý je jen faktem svých bohatých zkušeností disponován k filosofování. Nechme znovu promluvit Hegela: „Této vědě [=filosofii; V.Z.] se často dostává té potupy, že i lidé, kteří na ni nevynaložili žádné úsilí, se domnívají, že vědí sami od sebe, oč ve filosofii jde [...]. Uznává se, že ostatní vědy je třeba studovat, máme-li je

Tato zkušenost však není bezprostřední zkušeností o pomíjení času samého. Zkušenost o pomíjivosti času anebo o času jako pomíjení vykonáváme přece vždy zprostředkovaně na základě toho, co pomíjí. Můj přítel tu již není. Tedy můj přítel, s nímž jsem se měl setkat, tu nyní není. Oním nyní se neobracím bezprostředně k nějakému určení času, ale jeho prostřednictvím konstatuji vůbec to, že můj přítel tu není, tudíž konstatuji charakter nějakého jsoucna. Čas přece nezakoušíme bezprostředně, ale vždy zprostředkovaně na nějakém jsoucím. Pomíjivost času je nám zřejmá teprve na základě zkušenosti učiněné o pomíjejících věcech. Aby Nietzsche mohl říct, že okamžik je „vmžiku tu, vmžiku pryč“, musil mít zkušenost o pomíjejících věcech, na nichž teprve pomíjení zakoušel. Není náhodou, že Aristotelés vypracoval své pojetí času závazně vzhledem ke zkušenosti o pohybu a o pohybuujícím se.²¹ Jestliže pak Hegel mluvil o „nyní“, vždy v souvislosti s nějakým jsoucím, např. se dnem. Stačí si jen připomenout, co všechno obsahuje jeho požadavek ukázat bezprostředně na nějaké takové „nyní“. Tak ani my neříkáme nyní pro ono samo, ale vždy závazně k nějakému jsoucnu: nyní tu není můj přítel apod.

Nějaké teď, ať už pomíjivé anebo nastávající, se tedy váže vždy na nějaké jsoucno, na němž ho teprve můžeme zakoušet. Jestliže jsme zmeškali schůzku, znamená to, že přítel tu již není. Konstatujeme: přítel tu již není; přičemž toto již není necharakterizuje bezprostředně čas jako takový, nýbrž právě mého přítele, který tu již není. Již není, které je smyslem pomíjivého, a potud je určením času, je zároveň jako charakteristický rys nějakého jsoucna do tohoto jsoucna vestavěno. Tato vestavba času do jsoucna však nemíní vytvářet nějaký vnější poměr v tom smyslu, jako by čas nějakému jsoucnu nahodile připadal, tudíž by ho mohl, ale zároveň nemusel nutně charakterizovat. Že přítel na smluveném místě již není, nevypovídá o něm nějakou podružnost, nýbrž je to pro stávající situaci naopak rozhodující. Mého přítele přece charakterizuje primárně právě to, že tu již není.

Jestliže jsme výše pověděli, že čas lze zakoušet výhradně na jsoucnu, je tomu tak především proto, že čas spolukonstituuje charakter jsoucna. Mnohdy spíše nereflektované tvrzení pomíjivosti věcí přece jenom implikuje časovou konstituci bytostného rázu jsoucna, neboť pomíjivost rozhoduje o bytí a nebytí věcí, které jako pomíjivé zakoušíme. Poněvadž se ale čas opravdu podílí na konstituci bytostného rázu jsoucna, musíme mu přiznat jistý, tj. doposud nevyšetřený, ontologický status. Naše obyčejná zkušenost o čase podává čas jako vestavěný do bytostného ustrojení jsoucna. Předběžně řečeno je naše běžná zkušenost – obyčejně implicitně – zkušeností o jisté, tj. doposud nevyšetřené, ontologicko-časovací syntéze, o nutném spojení bytí a času. Jestliže však má čas opravdu rozhodovat o charakteru jsoucna, není toto

znát, a že pouze na základě takto získaného vzdělání jsme oprávněni mít na ně svůj názor. Uznává se, že zhotovit střevíc umí jen ten, kdo se tomu naučil a kdo v tom má cvik, ačkoli každý pro to má míru na své noze a ač má ruce s vrozenou obratností pro tuto práci. Jen pro filozofii prý takové studium, učení a námaha nejsou nezbytné.“ G. W. F. Hegel, *Malá logika, Úvod, § 6, s. 43.*

²¹ „Než jistě také čas poznáváme, kdykoli určíme pohyb – tím, že určujeme před a po, dříve a později; a tehdy říkáme, že uplynul čas, když postřehneme v pohybu dříve a později.“ Aristotelés, *Fyzika, s. 112.*

spojení jakoby vnější: totiž jako by tu byly nějaký čas a nějaké bytí, které lze myslit ve vnějším spojení, tj. na druhé straně i bez něj. Čas je vestavěn do *bytí jsoucna*, sice tak, že o něm *vlastně* rozhoduje. Spojení (*synthesis*) je tudíž vnitřní ve smyslu *podstatné soukladenosti (syn-thesis) bytí a času*. V jistém smyslu je tedy na místě povědět, že *bytí je nějak čas a čas je nějak bytí*. Toto tvrzení ovšem dokládá naše obyčejná zkušenost: nestihl jsem svého přítele, který tu již není. Zkušenost o příteli, který tu *již není*, je tudíž takovou zkušeností, která *spolu-klade bytí a čas a tuto syntézu nechává vyvstat na konkrétním jsoucnu*.

Je však třeba uvědomit si, že ačkoli se nám čas podává výlučně prostřednictvím nějakého jsoucna, *není* tímto *jsoucnem samotným*. Čas sice rozhoduje o povaze bytí toho kterého jsoucna, to ale neznámá, že by jsoucí bylo časem (= že by čas byl nějak jsoucnem) – totiž jako by přítel, který tu *již není*, byl čas sám. *Čas není jsoucno*. Čas totiž nezakoušíme stejně, jako zakoušíme jsoucna, která v *čase* pomíjejí. „Je však zřejmé, že býti v čase neznámá býti spolu s časem,“ tvrdí Aristotelés.²²

Přítel, kterého jsem nestihl, je v čase (*již není*). Poněvadž se mi ale za daných okolností dává výlučně tak, že tu *již není*, není takové „bytí v čase“ vzájemně nezávazným poměrem vůči sobě vnějších času a jsoucna. „Bytí v čase“ naopak znamená, že jsoucno, které je v čase, je *eo ipso* zapojeno do *souvislosti konstituce časovacích významů, na jejichž základě zakoušíme jsoucno ve vždy specifickém způsobu jeho bytí*. Přítel, jež jsme zmeškali, na smluveném místě *již není*. To ovšem neznámá, že by prostě nebyl – jako bychom na základě okolnosti, že odešel, poněvadž na nás nemohl z nějakého důvodu počkat, chtěli konstatovat vůbec jeho nebytí. Stejně tak ovšem nemůžeme bezvýhradně tvrdit jeho bytí. Ačkoli totiž víme, že se přítelovým odchodem nijak nezrušilo jeho bytí vůbec, přece jen tu *již není*.

Jaký je tedy vzájemný poměr času a jsoucna, které jsou vždy nějak při sobě, byť jsou navzájem rozdílné? Čas zakoušíme výlučně na jsoucnu. Teprve zprostředkovaně při zkušenosti o pomíjivých věcech můžeme explikovat charakter času jako pomíjivého. Ovšem sama obyčejná zkušenost o pomíjivých věcech je umožňována předchůdnou konstitucí časovacích významů *nastávajícího, nynějšího a pomíjivého*. Že tu přítel *již není*, můžeme tvrdit teprve za předpokladu zakoušení právě zmíněných charakterů času, ať už je toto zakoušení explicitní nebo ne. *Tak ovšem předchůdná danost času rozhoduje o charakteru zkušenosti o jsoucnu*.

Jaký má ale charakter takové předchůdné zakoušení času? Co je to za typ „zkušenosti“, že umožňuje specifickou zkušenost o jsoucnu jako vždy nějak časově určeném? Specifický způsob zakoušení jsoucna za předchůdné danosti času zajisté vyvolává spoustu otázek. Na tomto místě je však nelze rozhodnout. Co na druhou stranu lze, je uvědomit si, že možnost zakoušet jsoucno jako určené časem jedině za předchůdné danosti samotného času – to je *typicky lidská způsobilost k času*.

²² Aristotelés, *Fyzika*, s. 116.

To pak znamená, že otázka po času se kryje s otázkou na „člověka“. Máme-li v pokynu druhé Nečasové úvahy položit otázku po tom, *kdo* je to člověk, musíme se *nutně* (tj. na povel věcné závaznosti) ptát na čas – a naopak.

§6. *Fixace základního motivu a formulace problému*

Protože je okamžik „vmžiku tu, vmžiku pryč, *předtím* nic, *potom* také nic,“ můžeme Nietzscheho představu o času vyložit jako jednoznačně nasměrovanou souvislost předtím-potom.:

Čas je *spojitý* (*syneches*); spojuje se v *okamžiku* ve *vlastním smyslu slova* (*to nýn*) a zároveň se v něm rozlišuje na *předtím* a *potom* (*anó-kató*), a tudíž se konstituuje jako jednoznačně nasměrovaná souvislost *nastávajícího* → *nynějšího* → *pominulého*. Poněvadž se čas spojuje na jedné a rozlišuje zároveň na druhé straně, můžeme o něm mluvit buď ve smyslu spojitosti (*continuum*), nebo přetržitosti (*discretum*). A poněvadž *pominulé* či *nastávající* mají smysl především jako *nikoli právě teď*, můžeme čas uchopit jako celkovou relační souvislost svých jednotlivých určení. Tak je čas celkovou souvislostí vůči sobě sice záporných, ale právě proto vzájemně relativních určení, která mají smysl výlučně ve vztahu k tomu, čím nejsou. Odtud již stačí jen krok k pochopení času jako celkového kontextu, jenž se nutně reflektuje v každém svém jakoby dílčím určení. Protože však nejsme s to jednoduše takové jakoby dílčí určení času bezprostředně ukázat, stejně jako nemůžeme z hodiněk odečíst přesný čas – tedy proto rozumíme a *prožíváme* takovou reflexi času jako *ustalování nepřetržitě pomíjivého teď*.

A přece *teď* zakoušíme teprve při jeho vestavbě do jsoučna. Přesný čas *odečítám* z pohybu sekundové ručičky po ciferníku; *teď*, když se mě na to někdo ptá, *teď*, když je den, *právě teď*, když pospíchám na schůzku se svým přítelem, kterého podle všeho zmeškám, takže na smluveném místě patrně již nebude. Protože je nyní den, není noc – vestavba času do jsoučna tudíž rozhoduje zároveň o bytí jsoučna, takže kdykoli zakoušíme čas, klademe spolu s ním bytí, jako i při kladení bytí nutně klademe čas. Jestliže jsme čas pochopili jako samotný nepomíjivý kontext pomíjení, který se reflektuje v nepřetržitém pomíjení nějakého *teď* a tak ho ustaluje, pochopili jsme ho současně jako ustalující reflexi jsoučna. Den je (pro nás), je-li či není-li *nyní*; přítel tu ještě je, nebo tu již není, nebo se ještě nedostavil – přičemž nemůžeme tvrdit, že je nám to lhostejné.

Kdyby nám to bylo lhostejné, proč by se Nietzsche podíval tomu, že uplynulý čas se přece jenom „jako strašidlo vrací zpět a ruší klid okamžiku pozdějšího“?

Čas se nás tudíž nějakým způsobem *týká*, přinejmenším tak, že je nám vždy předchůdně dán a že na základě toho *vůbec můžeme* konstatovat, že tu něco zrovna *teď* je nebo není. Jsme způsobilí k času, a ten je tím či oním způsobem vestavěn do naší obyčejné zkušenosti o věcech, s nimiž máme dennodenně co do činění.

Není však tato předchůdná danost času založena právě na tom, že nám není fakt neustálého pomíjení věcí lhostejný? Že se nás týká, neboť je vlastně nějak bytím? Že se mu můžeme, stejně jako Nietzsche, divit?

Ve výše podaném výkladu jsme dospěli k závazné fixaci času jako *ne-u-stálosti pomíjení*. Čas je ustalováním *nestálosti pomíjivého*, které je nestálé, poněvadž je „vmžiku tu, vmžiku pryč“. Čas je *ustalováním* nestálosti pomíjivého, neboť je celkovou *relační* souvislostí *nastávajícího, nynějšího a pominulého*. Reflexe času v *ted'*, které má buďto nastat, nebo právě *ted'* je, nebo již pominulo, spočívá v tom, že *pominulé není právě ted'*, jako jím *není* ani *nastávající*. Tento zápor je však nutně vztahem, jenž *pominulé, nynější i nastávající* (nakolik je můžeme pro možnou přetržitost času uvažovat samostatně) zapojuje do celkové souvislosti času. Tento zápor je však nutně zároveň tím, co *spojitou* souvislost času vnitřně rozlišuje.

Čas je ne-u-stálostí pomíjení – poněvadž je ale vestavěn do jsoucná, znamená to, že neustavuje pouze jednotlivé významy času. Pomíjí především věci; čas sám přece nepomíjí. Ustalování nestálého, protože pomíjivého, má tak význam *časové konstituce konkrétního způsobu bytí* toho, s čím máme každý den co do činění. Věci zakoušíme, ať už je charakter takového zakoušení explicitní nebo ne, jako určené časem. Můj přítel tu *již není*. Přednáška *ještě* nezačala. Samotný nepomíjivý kontext času se tedy ustavičně reflektuje v pomíjivém – které tak ovšem *ustavuje právě do podoby toho pomíjivého*. Že tu přítel *již není*, může být dáno pouze na základě jakéhosi předchůdného zakoušení času jako ustavené souvislosti předtím-potom. Naše obyčejná zkušenost o věcech musí být tedy nějakým způsobem vždycky již zabudována do souvislosti času. Abychom mohli vykonávat zkušenost o nepřetržitém pomíjení věcí, abychom mohli konstatovat, že tu přítel již není, nebo že se ještě nedostavil, musíme být vždy v poměru ke kontextu, v němž se takto obyčejně zakoušené významy konstitují.

Jaký je tedy náš poměr k tomuto kontextu? Jaký je náš, lidský poměr k času, neboli, s Nietzschem řečeno, co nám umožňuje *být historicky*?

Úkolem dalšího výkladu tudíž bude vysvětlit na základě četby Nietzscheho textu poměr lidství k času. Neboť se zdá, že právě poměr lidství k času, určenému jako ne-u-stálost pomíjení, je tím vpravdě rozhodujícím jak pro pochopení samotného času, tak pro pochopení toho, kdo je to člověk.

II. Bylo

Úkolem v první kapitole podaného výkladu bylo odhalit výchozí představu času, která vládne sledovanou Nietzscheho Nečasovou úvahou. Nejednalo se však o prvoplánové zapojení Nietzscheho myšlení do tradice a ospravedlnění jeho postavení v ní. Rekonstrukce Nietzscheho implicitního pojetí času jako neustálého pomíjení měla sloužit k *vypracování konkrétního výkladového stanoviska*, na němž se pokusíme druhou Nečasovou úvahu založit. Historicita lidské existence, která je naopak explicitním založením lidství na času, je mimo jiné specifickým přepracováním tradiční představy času – *konkrétně takovým, které má vykázané obyčejně zakoušené významy času jako nastávajícího, nynějšího a pominulého „naplnit“ jejich věci přiměřeným smyslem*. Vestavba času do ustrojení lidského života má totiž odhalit fundamentální úlohu času v konstituci rázu lidského bytí. To na druhou stranu znamená, že čas sám nabývá explicitních existenciálních významů.

Záměrem níže podaného výkladu má být tedy toto: sledovat Nietzscheho explicitní vypracování historicity lidské existence neboli založení lidského života na času. Souběžně s tím ovšem půjde o vyložení způsobu zásadního přepracování tradiční, výše zrekonstruované představy času, a to ve smyslu vysledování jejího původního existenciálního či ontologického založení. Souběžnost obou stanovených úkolů spočívá předně v tom, že jak explicitní vypracování historicity lidského života, tak interpretace existenciálního či ontologického založení času jsou vzájemně komplementární, bytostně se podmiňují.

Nejprve tedy na základě shrnutí dosavadního výkladu položíme otázku po charakteru *bývalého*, které se ukáže být základním určením lidského života (§7. Shrnutí dosavadního výkladu a položení otázky). Poněvadž je však bývalostí určené lidské bytí vázané na *pocit* či na rozmanitost vždy příslušných *pocitů*, bude třeba vyšetřit, čemu *jako pocitu* Nietzsche rozumí (§8. Pocity a danost. Načrtnutí problému). Výklad pocitů konečně završíme v devátém paragrafu (§9. Pocity. Vypracování). Zároveň při vypracování charakteru pocitu položíme otázku na řeč, kterou Nietzsche zadržuje v počátečním údivu a tak ji identifikuje jako jeden z konstituentů lidského života. Zároveň tím ovšem rozevírá rámec pro uchopení člověka tradičně jako *zóion logon echon* a pro hlubší založení Aristotelova vypracování apofantické řeči. Na nás tedy bude exponovat obecný charakter apofantického logu na základě četby *Peri herméneias* (§10. Řeč) a poté zabudovat řeč do lidského života, jak ho vypracoval Nietzsche (§11. Vestavba apofantické řeči do lidského života). Nakonec se pokusíme na základě dosavadního výkladu rozhodnout položenou otázku na danost (§12. Hodnota. Rozhodnutí otázky na danost).

Protože budeme Nietzscheho představu o lidském životě vykládat s ohledem na *čas*, *pocity* a *řeč*, je již nyní jasné, že Nietzsche chápe „člověka“ právě ve smyslu jejich tak či onak ustavené jednoty.

§7. Shrnutí dosavadního výkladu a položení otázky

Vůdčím motivem výše podaného výkladu byla ne-u-stálost pomíjení. Čas pojatý jako neustále pomíjivý je souvislostí samotného nepomíjivého kontextu pomíjení a pomíjivého. Řekli jsme si, že kontext pomíjení *ustaluje* pomíjející ve smyslu konstituce specifických určení času jako *nastávajícího*, *nynějšího* a *pominulého*. To ovšem znamená, že stabilizace pomíjejícího není v prvním plánu jeho ustalováním napříč střídou nestálého pomíjení času – ale že taková stabilizace *je teprve založením času jako střídavy nastávajícího, nynějšího a pominulého, a tudíž je založením času (zakoušeného) jako pomíjení*. Teprve proto, že se čas jako nepomíjivý kontext pomíjení reflektuje v pomíjejícím, je zároveň (zakoušen jako) střída a pomíjení. Dále bylo ovšem řečeno, že čas je jako neustále pomíjivý založen na *jeho obyčejném* (tj. v údivu jako problém nepředloženém a neartikulovaném) *zakoušení*, poněvadž je to *vždy člověk* (někdo), *kdo* na sebe nechává naléhat významy času jako *nastávajícího, nynějšího* a *pominulého*, byť se takové zakoušení času obyčejně děje v modu jakési temné (= neartikulované, hegelovsky řečeno k vědomí nepřivedené) naléhavosti. Protože je čas ve smyslu neustálé pomíjivosti původně založen na lidské zkušenosti o něm, můžeme říci, že *člověk je nějak kompetentní k času*. Tuto kompetenci lze alespoň předběžně nahlédnout takto: poněvadž jakákoli zkušenost o jakoby dílčích významech času nutně předpokládá již rozvinutou celkovou souvislost času čili nepomíjivý kontext pomíjení, *musí moci být člověk kompetentní právě k tomuto kontextu*. Jinak řečeno, *musí být v lidské obyčejné zkušenosti o času jaksi předběžně dán čas sám*. Tato doposud nevyšetřená způsobilost, již můžeme tlumočit též jako specificky lidský poměr k času, je to, co je třeba nyní vyložit.

Bylo řečeno, že čas není člověku dán bezprostředně, ale naopak prostřednictvím pomíjejících věcí. Teprve fakt, že *něco* nastává, že *něco* právě teď je anebo pominulo, vytváří předpoklady pro možný výklad času jako takového. Stejně tak je rámcem Aristotelova vypracování charakteru času zkušenost o místním pohybu (*fóra*). O čem má člověk bezprostřední zkušenost, jsou tedy pomíjivé věci, *na nichž* více méně explicitně zakouší významy času jako *nastávajícího, nynějšího* a *pominulého*. Ale zproblematizování této obyčejné zkušenosti o pomíjivých věcech, jak jsme ho provedli ve výše podaném výkladu, ukázalo, že taková obyčejná zkušenost *záleží na předchůdném zakoušení celkové souvislosti času neboli času jako nepomíjivého kontextu pomíjení*. Formálně vzato lze tudíž říci, že *předchůdný poměr člověka k času ustavuje významy času jako nastávajícího, nynějšího a pominulého*. *Člověk je tak způsobilý k zakoušení pomíjivosti věcí na základě svého předchůdného poměru k času*. Poněvadž je ale vztažen k času jako k *nepomíjivému kontextu*

pomíjení, je k němu vztažen jako k *ustavičné reflexi v časném* (= pomíjivém) a tak k jeho *ustalování*.

Takové jen formální podání lidského poměru k času motivuje předběžné závěry dosavadního výkladu: všimněme si, že člověk, aby mohl zakoušet pomíjivost věcí, musí být nějak *předchůdně* vztažen k celkové souvislosti času. Abychom mohli mít *aktuálně* zkušenost o pomíjivých věcech, musíme být vždycky *již* vztaženi k nepomíjivému kontextu pomíjení. Určení *předchůdnosti* napovídá, že *zakoušení pomíjivých věcí záleží na jakémsi „bylo“*, které nějak předchází obyčejné zkušenosti o času. Totiž teprve za podmínky vztahu k nějakému *bylo* může člověk zakoušet pomíjivost věcí.

Jak tomuto „bylo“ rozumět? Obyčejně si pod takovým *bylo* představujeme to, co již uplynulo a (proto *již*) není. *Bylo* je v tomto případě jednoduše *něco uplynulého*, a poněvadž jako *uplynulé již není*, může je člověk vidět „skutečně zemřít, zapadnout v mlhu a noc a navždy zhasnout“.²³ Protože je ale člověk faktem poměru k *bylo* vůbec způsobilý k zakoušení času, *nemůže být bylo jednoduše něčím uplynulým*.

Bylo je naopak tím, relativně k čemu se konstituuje zkušenost o času. Kladně o něm lze říci tolik, že *bylo je nějak samotným nepomíjivým kontextem pomíjení, rozevřenou celkovou souvislostí času, která se nějak reflektuje v časném* (= pomíjivém). *Bylo* zakládá (vágní) zkušenost o čase. Tato zkušenost je taková: „okamžik, vmžiku tu, vmžiku pryč, předtím nic, potom také nic, se přece jako strašidlo vrací zpět a ruší klid okamžiku následujícího. Ustavičně uvolňuje se list ze svitku času, vypadne, ulétá v dál – a pojednou přiletne zase zpět, člověku do klína.“²⁴

Nietzsche formuluje v údivu předloženou (= zproblematizovanou) obyčejnou zkušenost o času: přestože je čas neustále pomíjivý, to, co pomíjí, člověk přece *nevidí* „skutečně zemřít, zapadnout v mlhu a noc a navždy zhasnout“. Nietzscheho údiv záleží na faktu nepomíjivosti něčeho pomíjivého, které by přece mělo, jestliže uplynulo, *již nebyt*. Výše ve výkladu jsme si však ukázali, že takové *již nebytí* je *relativní*, protože vázané na *nynějšek* a/nebo *nastávající*. Uplynulé (již) *není* faktem reflexe nepomíjivého kontextu pomíjení, který ustavuje vágně zakoušené významy času. Uplynulé tudíž nikoli že by *absolutně nebylo*, nýbrž *relativně* vždycky *jest*. Bytí něčeho pominulého je ovšem *nebytím* *vzhledem k* tomu, co *právě teď* je.

To na druhou stranu nijak neprokazuje konstitutivně anebo ontologicky přednostní úlohu *přítomného okamžiku*, který je přece jenom „vmžiku tu, vmžiku pryč“. Naopak – *přítomný okamžik záleží na poměru k pominulému a nastávajícímu*, jak nás o tom může přesvědčit např. ostenzivní akt ukazování *přítomného okamžiku*. Rozhodující úloha *nynějšku* v pořádku času je tak pouze míněná, a to na základě jeho *obyčejně zakoušené dotěrnosti*. Ta se zakládá faktem *obyčejně zakoušené temné* (= neartikulované či k vědomí nepřivedené) *naléhavosti pominulého a nastávajícího*.

²³ F. Nietzsche, *Nečasové úvahy, II, O užtku a škodlivosti historie pro život*, přel. J. Krejčí, P. Kouba, Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 79.

²⁴ *Tamtéž*.

Jestliže Nietzsche tvrdí, že se uplynulý okamžik „jako strašidlo vrací zpět“ a přilétá „člověku do klína“, zpochybňuje vágně míněnou rozhodující úlohu *přítomného okamžiku* v celkovém pořádku času a implikuje, že *vtíravost přítomného nyní je konstituována temnou naléhavostí pominulého a nastávajícího*. Temná je naléhavost *pominulého a nastávajícího* proto, že je obyčejně zakoušíme jako k přítomnému okamžiku relativní *nebytí*, a *nemají pro nás tudíž žádný pozitivní obsah*. Pominulé a nastávající na nás však obyčejně *naléhají* v tom smyslu, že se nás něco *pominulého a nastávajícího nějak týká*. Ačkoli je jejich naléhavost formulována pouze relativně k přítomnému nyní, *je to právě něco pominulého či nastávajícího, co konstituuje dotěrnou vtíravost přítomného okamžiku, a potud rozhoduje specifický ráz naší zkušenosti o čase*.

Nietzscheho udivené zadržetí charakteru obyčejně zakoušeného času tudíž implikuje rozhodnutí o času jako o souvislosti temně naléhajících pominulém a nastávajícím, která konstituují dotěrnou vtíravost přítomného okamžiku.

Avšak na sledovaném místě komentovaného textu Nietzsche akcentuje především *pominulé*. Neboť je to něco *již uplynulého*, co se „přece jako strašidlo vrací zpět a ruší klid okamžiku následujícího“. *Pominulé proto musí mít nějak přednostní úlohu v konstituci pořádku času, jak ho člověk obyčejně zakouší. V údivu předložený obyčejně zakoušený čas se tudíž ukazuje být nějak založen na pominulém*.

Jak je to možné? Řekli jsme si přece, že pominulé je jako konkrétní určení času relativní k celkové souvislosti času, která se v něm reflektuje. Kdybychom beze všeho určili pominulé jako základní stavební kámen času, vlastně bychom tím obvinili Nietzscheho z toho, že jednoduše přesunul akcenty a tím smetl problém času se stolu.

Nietzsche nerozhoduje o pominulém jako o konstituentu obyčejně zakoušeného času, ale na základě v údivu zadržené vágní zkušenosti o času si všímá, že pominulé, které se přece jenom „jako strašidlo vrací zpět“, nějak poukazuje k hlubšímu založení času – tj. k problému předchůdného vztahu člověka k času.

Tento vztah je poměrem k ustalujícímu kontextu pomíjení. Poněvadž se však vyznačuje právě svou předchůdností, je poměrem jaksi *bylým – v údivu zadržená obyčejná zkušenost o čase je tedy zproblematizováním pominulého, protože poukazuje k bylo, které je charakteristickým rysem lidského poměru k celku času*. Že se Nietzsche v údivu pozastavuje nad navracením pominulého, ještě neznamena, že by je identifikoval jako zakládající rys obyčejně zakoušeného času – to je totiž nemožné –. *Pozastavuje se nad tím proto, poněvadž uplynulé na sobě nechává vyvstat pravdě lidského poměru k celku času*.

Nietzsche tedy na jedné straně přiznává pominulému jistou přednost v celkovém pořádku času: jeho údiv je dán především faktem navracujícího se pominulého. Víme již, že nebytí pominulého je relativní ke kontextu času, jenž se v něm ustavičně reflektuje a tak je klade spolu (*synthesis*) s přítomným a nastávajícím. Ale v údivu zadržená obyčejná zkušenost o čase ukazuje, že o přítomném a nastávajícím rozhoduje pominulé svým nepřetržitým navracením.

„Člověk se naproti tomu vzpírá velkému a pořád většímu závazku [Last] minulého [Vergangenen] [...]“²⁵ Nietzsche si všímá, že minulé je (nějak) *závazné*, neboť je to „pominulo“ (*es war*), které, když se mu člověk „naučí rozumět“ („*lernt es das Wort «es war» zu verstehen*“), *rozhoduje vůbec o celkovém rázu jeho existence*: „Pak se [člověk] naučí rozumět slovu «pominulo», onomu heslu, s nímž člověku přicházejí [herankommen] boj, utrpení a znechucenost, aby ho upomenuly [ihn zu erinnern] na to, co jeho bytí [sein Dasein] vlastně [im Grunde] je – nikdy nedovršené imperfektum [ein nie zu vollendendes Imperfectum]“.²⁶

Jakou úlohu tedy sehrává pominulé v diskutované lidské způsobilosti k času? Poněvadž má charakter „nepřetržitého navracení“, *upomíná* k tomu, co *vlastně* (*im Grunde, eigentlich*) *jest*. Nietzsche si všímá, že „pominulo“ sehrává sice v celku času jistou signifikantní úlohu, ale pouze potud, pokud člověka napříč *pocity*, které zakládá (boj, utrpení, znechucenost), *přivádí* k jeho *založení* na *bylo*. *Bylo* není pominulým; je totiž kladně určenou *nedovršeností*, kterou Nietzsche od pominulého (Vergangenen) rozlišuje tak, že ji fixuje na *bývalost* (Gewesensein): „Když smrt konečně přinese očekávané [ersehnte] zapomnění [Vergessen], zadrží [unterschlägt] zároveň přítomnost [Gegenwart] a bytí [Dasein], a zpečetí tím to poznání – že bytí je toliko nepřetržitá [ununterbrochenes] bývalost [Gewesensein] [...]“²⁷

Co je to tedy bývalost? *Není* minulostí (Vergangenen). Nietzsche rozlišuje mezi (obyčejně zakoušenou) *minulostí* a *bývalostí*, na kterou (nás) minulost upomíná. Tím však *implicite* komponuje lidskou zkušenost o čase: člověk je při zakoušení *nastávajícího* vyrušován nepřetržitým navracením pominulého (což záleží, jak už víme, na klado-záporové souvislosti času jako *nebytí* již/ještě, když *jest*). Ráz „mihotání“ (jest/není) minulého se konstituuje především relativně k celku času, který se v něm ustavičně reflektuje. Nietzsche však založení „mihotání“ konkretizuje: *minulé není a zároveň je proto, že je založené na nezavršeném bývalém*. Jinak řečeno je *minulé relativní k bývalému, které se v něm ustavičně reflektuje a ustaluje tak jeho specifický časový výraz. Bývalost je tudíž oním samotným nepomíjivým kontextem pomíjejícího, totiž celkem času ve smyslu neustálého pomíjení*.

Jaký tedy musí mít bývalost charakter, abychom ji mohli určit právě jako samu neustálost pomíjení? Bývalost (Gewesensein) je společným kladením bytí a času čili časově-ontologickou syntézou. Jako takové spojení bytí a času bývalé *nepomíjí* (jest), a přece *bylo* (není). Bývalé tudíž, podobně jako minulé, *jest* a *není*; protože však *není* ve smyslu *bylo* (a nikoli ve smyslu *pominulo*), nerozhoduje se o jeho nebytí *relativně* k něčemu, co právě je anebo má nastat (na rozdíl od *pominulého*). Nebytí bývalého je v tomto smyslu *definitivní*, a proto *dále již nerozhodnutelné*.

²⁵ F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in *Friedrich Nietzsche Werke, Band 1*, Zurich: Stauffacher Publishers Ltd., 1971, s. 205, 206. V českém překladu s. 79.

²⁶ F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, s. 206. V českém překladu s. 79.

²⁷ *Tamtéž*.

Poněvadž je bývalé syntézou *bytí* a času, *jest*. Jeho „bytí“ ovšem nemůžeme charakterizovat ve smyslu *ted’-jest*, neboť *bylo*; můžeme je naopak charakterizovat ve smyslu ustavičné reflexe v (obyčejné) lidské zkušenosti o času, která je však *možná teprve za předpokladu základu, který se již odbyl*. Tato odbylost neznámá, že bychom s bývalostí neměli při zakoušení času (a „bytí, věcí v času“) nic co do činění. Znamená naopak, že *základ jakékoli možné zkušenosti o času je vždycky již rozhodnut. Tak je ovšem vždycky již rozhodnuta povaha zkušenosti – totiž že je zkušeností o pomíjivém*.

Bývalost je tedy *nerozhodnutelnou rozhodnutostí základu možné zkušenosti o pomíjení času* (a věcí v něm). Na základě toho je zároveň *nepomíjivým kontextem pomíjivého neboli samotným časem*.

*

Obyčejná zkušenost o pomíjivém, kterou běžně, každý den vykonáváme, předpokládá, aby nám byl čas předem nějak dán. Jestliže se pomíjivé konstituuje na základě relace k nepomíjivému kontextu pomíjení, musí být člověk ve svém všednodenním zakoušení času (a věcí v něm) k tomuto kontextu vždycky již (nějak) vztažen. Ukázalo se, že nepomíjivým kontextem pomíjení je bývalost. Ta je totiž charakteristická tím, že je rozhodnutá, neboť *byla*, aniž by to znamenalo, že *pominula*. Bývalost nepředpokládá nějaké *právě ted’*, k němuž by byla relativní. Její nebytí je *positivním charakterem jejího bytí, jehož smyslem je, že bylo*. Bývalost je *tudíž syntézou bytí a času*. K této časově-ontologické syntéze musí být člověk nějak vztažen, aby vůbec mohl zakoušet pomíjivost jako charakteristický rys všeho, s čím má co do činění. Vazba člověka k bývalému je kritickým bodem při rozhodování o povaze jeho existence. Prozatím víme, že to, na co má být člověk při zakoušení pomíjení vázán, je *bývalost*, která – protože je definitivní, rozhodnutá a protože spojuje bytí a čas – je *nepomíjivým kontextem pomíjení neboli časem ve vlastním smyslu slova*. Nevíme však, *jak konkrétně* je člověk na bývalost vázán.

§8. Pocity a danost. Načrtnutí problému

Člověk má v průběhu svého vypořádávání se s okolním světem zkušenost s *něčím* pomíjivým. Celou rozmanitě proměnlivou zkušenost o pomíjivých věcech zakládá lidská vázanost na *bylo*. Poněvadž je bývalost společným kladením (syntézou) bytí a času a protože má charakter definitivního rozhodnutí, mohli jsme ji určit jako nepomíjivý kontext pomíjení, který se ustavičně reflektuje v časném při konstituci jeho specifického rázu. *Bývalost je čas sám*, to, co je člověku v jeho zkušenosti o pomíjení předem dáno, a co tak rozhoduje o povaze jeho života. Nietzsche jde tak daleko, že bývalost určuje jako *charakter bytí (Dasein) vůbec*. Protože ale to, co je a o čem tak můžeme mít nějakou zkušenost, *musí být nutně ustálené „jako něco“*

a poněvadž jsme ustalování identifikovali jako bývalost, je jasné, že *být* znamená *být-bývale*. Jak tomu rozumět?

Nietzsche si všímá, že člověk není vůči *faktu pomíjení* věcí netečný. Kdyby byl, měli bychom tu namísto člověka nějaký vůči pomíjení věcí netečný substrát. Opak je pravdou: zajisté nás totiž *mrzí*, když zmeškáme schůzku se svým přítelem. Neboť toto zmeškání zároveň rozhoduje o tom, jak se k nám příště náš přítel zachová: jestli nám za naši nedochvilnost náhodou nevyhubuje, jestli se nedej bože nevzdá další příležitosti se s námi setkat. Podobně můžeme být rozmrzelí, když si stýskáme nad minulým časem bezstarostného dětství a kdy se před námi rýsuje horizont každodenních nutných, a přece tak nesmyslných povinností. Že se minulé „přece vrací zpět a ruší klid okamžiku následujícího,“ není jen literární figura, ale vlastní vyjádření toho, jak člověk (každý z nás) dennodenně žije a žít musí. „Pak se [člověk] naučí rozumět slovu «pominulo», onomu heslu, s nímž člověku přicházejí boj, utrpení a znechucenost, aby ho upomenuly na to, co jeho bytí vlastně je – nikdy nedovršené *imperfektum*.“ Minuly časy dětské bezstarostnosti, kdy „člověk“ ještě neměl nic minulého, a kdy mu tak byly cizí pocity strasti či znechucenosti. Nietzsche říká, že člověk se *dojímá* při vzpomínce na tento „ztracený ráj“ dětství (anebo nikdy nedosažitelný ráj animality).

Pomíjivé věci se k člověku mají tak, že ho „činí“ rozmrzelým, nostalgickým, dojatým, nervózním, ustrašeným, ... V tomto smyslu Nietzsche rozhoduje *charakter danosti (Gegebenheit)* pomíjivých věcí člověku, který je zakouší. V prvním plánu by se dalo říci, že fakt pomíjivosti věcí je u člověka doprovázen vždy nějakým *pocitem*, příslušným ke konkrétnímu způsobu danosti: člověk se strachuje o to, jak se k němu bude nadále chovat jeho přítel, kterého na sebe nechal dlouho čekat; je rozmrzelý vidinou neutěšené „budoucnosti“ při současném dojímaní se nad „ztraceným rájem“ dětství apod. Takto v prvním plánu naznačená danost pomíjivých věcí člověku implikuje kauzální model zapříčiňování: věci faktem svého pomíjení na člověka *působí* tak, že v něm vyvolávají vždy konkrétní pocit, který jejich zakoušení doprovází. Toto tvrzení však předpokládá, že by Nietzsche identifikoval pocit jako výsledek *afekce*. V latinském *ad facere* zní „příčiňovat se“. Jestliže by tedy byl pocit *účinkem* na člověku se příčiňujících pomíjivých věcí, byli bychom nuceni určit lidskou zkušenost jako pasivní otevřenost vůči afektivně-dávajícím se (pomíjivým) věcem. Nietzsche by v takovém případě vypracovával specifický typ subjektivity, která je srozumitelná výhradně z předem explicitně nebo implicitně přijatého modelu působnosti; navíc subjektivity pasivně otevřené vůči působení pomíjivých věcí, jejichž odpovídajícím „náзором“ (*Anschauung*) by byl právě pocit. Lidská existence by byla při výlučném tvrzení její pasivní otevřenosti vůči afektivně-dávajícím se pomíjivým věcem diskvalifikována jako pouhá součást v kauzálně (a možná až mechanicky) konstruovaném světě příčin a účinků.

Avšak výlučně tento způsob danosti Nietzsche zajisté na myslí nemá. Ve výše podaném výkladu jsme přece tvrdili, že *jakákoli možná zkušenost o pomíjivých věcech záleží na předchůdné vázanosti člověka na čas*. Primárním zdrojem zkušenosti

o pomíjivých věcech proto nemůže být výlučně jejich afekcí určená danost, ačkoli ani tuto nemůžeme z celkové kompozice zkušenosti vyloučit.

Dále je třeba říct, že nás nic neopravňuje k tomu tvrdit, že pocity *pouze doprovázejí* zkušenost o pomíjivých věcech. Nietzsche nikde podobnou posloupnost netvrdí; jako by totiž pocit předcházela nějaká indiferentní zkušenost o pomíjivých věcech, na jejímž základě bychom byli s to konstatovat právě jen jejich pomíjivost. Kdyby měla být zkušenost o pomíjivých věcech primárně zkušenost o faktu pomíjení, musili bychom nakonec přece jen přistoupit na pojetí člověka jako vůči pomíjení netečného substrátu. A pokud ne přímo netečného, pak takového, jehož se pomíjivost věcí týká jen jako fakt, který lze prostě tvrdit a který může být případně doprovázen více méně ne/příjemným pocitem.

Pocit (*Gefühl, Empfindung*) je naopak *bezprostředním primárním způsobem danosti pomíjivého*. Uplynulý čas bezstarostného dětství pro nás *vždy* znamená dojetí (anebo jiný z rozmanitých způsobů, jak se mít k vlastnímu dětství), stejně jako nám není lhostejné, že jsme nestihli přítele, který na smluveném místě již není. Vůči tomu, co má nastat, se přece také máme tak, že se na ně těšíme, obáváme se ho; nikdy lhostejně jako prostě k tomu, co přijde. Pocity tudíž nejsou ustavovány až na základě reálného a vůči člověku vnějšího působení pomíjivých věcí, ale poněvadž jsou pocity bezprostředním a primárním způsobem jejich danosti, jsou to ony, *co nám věci v jejich pomíjivosti původně zpřístupňuje, dává. Věci by pro nás nebyly pomíjivé (ergo by nebyly vůbec), kdybychom si je nezpřístupňovali na základě nějakého vždy příslušného pocitu.*

Lhostejné tvrzení pomíjivosti věcí je záležitostí abstrakce, tedy odhlédnutí od původně pocitového dávání (si) pomíjivého, které se nám naopak dává primárně vždy tak, že se nás nějak *týká*. Nietzsche tudíž nekonstruuje zkušenost o pomíjivém jako posloupnost primárního zakoušení člověkem jako lhostejné zakoušeného uplývání a na ně nějak zavěšeného, vzhledem k zakoušené, nazírané věci patřičného pocitu. Pocit není ani „časově“ ani co do řádu konstituce v pořadí *za* primární afekcí pomíjivých věcí, jež by se zapřičiňovala o prostý a jednoduše tvrditelný názor pomíjivosti. Poněvadž je pocit primárním způsobem danosti pomíjivého, nikoli jen jakousi nadstavbou původního prostého názoru rozmanitosti (*Mannigfaltigkeit*) pomíjivých věcí, vykazuje původní věcná vázanost rys hluboké existenciální *dotčenosti* – fakt, že věci pomíjejí, se člověka v jeho existování (Nietzsche by řekl: v jeho „životě“) *dotýká*. Tato primární dotčenost nejenže se manifestuje jako vždy k té které pomíjející věci patřičný pocit, ale jako pocit se *vůbec* děje. *Pocit je tudíž rámcem zpřístupňování věcí v jejich pomíjivosti – protože ale věci obvykle nezakoušíme jinak než jako pomíjivé, je pocit rámcem zpřístupnění věcí vůbec.*

Tvrdit na druhou stranu, že je pocit (nějak určeným) dynamismem kladení věcí do jejich reálného projevu (*Erscheinung*), tudíž že je dynamikou *kladení předmětné reality světa* jako korelátu činné subjektivity, pro to nemáme v Nietzscheho textu žádnou oporu. Nietzsche nikde netvrdí, že poněvadž věci vždy nějak pocítujeme, zároveň je při (takovém) jejich nazírání *originárně* klademe (*intuitus originarius*)

do jejich bytí či výskytu, (nějak) určeného pomíjením. Realitu pomíjivých věcí Nietzsche jednoduše nestrhává na činnou subjektivitu; na druhou stranu netvrdí ani výlučnou pasivitu zapříčiňování subjektu k pocitu afektivně-dávajícími se pomíjivými věcmi. Ani jedno z takto vyhocených stanovisek v Nietzscheho textu nenalezneme a nedokážeme je ani zrekonstruovat, aniž bychom se vůči Nečasovým úvahám neprovinili předpojatostí.

Na druhou stranu zůstává faktem, že Nietzsche ve sledované Nečasové úvaze explicitní vyšetření způsobu danosti neprovádí, a proto je na nás tento zajisté signifikantní motiv vyložit.

Je zcela zřejmé, že Nietzsche určuje zvíře jako *nehistorické* především proto, že není kompetentní k zakoušení věcí v jejich pomíjivosti. Zvíře není způsobilé k času, *a tudíž není*, ani nemůže být „těžkomyslné, omrzelé“. Upírá-li Nietzsche zvířeti kompetenci k času, upírá mu zároveň i možnost pocitů, a tím je odlišuje od člověka (a připodobňuje dítěti). Na způsobilosti k času založená diference mezi člověkem a zvířetem nás však nesmí mít k tomu, domnívat se, že je tato kompetence *pouze* rozlišujícím znakem, jenž člověku mimotně připadá jako jeden z řady dalších jeho charakteristických, rozlišujících znaků. Způsobilost k času je naopak tím, co *člověka dělá člověkem* a co *rozhoduje o jeho poměru k věcem, které* (tak) *zakouší charakteristicky jako pomíjivé*. Jestliže je kompetence k času tím *vlastně (im Grunde) lidským*, nemůže záležet *původně na vztahu k pomíjivým, uplývající věcem*. Totiž nelze se domnívat, že teprve faktem zakoušení pomíjivosti věcí je člověk způsobilý k času – ale *že faktem své kompetence k času je člověku teprve lze zakoušet věci v jejich pomíjení*.

Abychom tudíž mohli pochopit, *jakým způsobem* člověk může zakoušet pomíjivé věci, tedy jakým způsobem se ustavuje jeho každodenní, obyčejná zkušenost o pomíjivosti věcí s celou paletou proměn, které na ní můžeme pozorovat, je třeba vynést na světlo povahu jeho vázanosti na čas jako takový. Teprve na základě rozkrytí poměru člověka k času můžeme postavit vlastní vypracování danosti věcí v jejich pomíjení. K takovému postupu výkladu nám ostatně kyne i vlastní Nietzscheho text: všimneme si totiž, že absence explicitního vypracování způsobu danosti pomíjivých věcí je podmíněna výlučnou orientací na poměr člověka k času. Nietzsche odhaluje především niternou hybnost lidského života, která veškerý možný způsob danosti věcí v jejich pomíjení implikuje. Je tudíž pochopitelné, že fakt pomíjení věcí je v druhé Nečasové úvaze vyjádřen pouze tezovitě, bez menšího náznaku „potřeby“ explicitně motiv danosti vypracovat.

Stěžejní je především to, že zakoušení faktu pomíjivosti věcí (která je pro věci jako takové vůbec konstitutivní) se nějak váže na pocit (vlastně na celou paletu rozmanitých pocitů). Pocit však není účinkem pomíjivých věcí, působících vůči nějakému subjektu, anebo pouhou nadstavbou názoru, afikovaného pomíjivosti. Člověka tudíž nelze pojímat jako pasivní otevřenost vůči afektivně-dávajícím se pomíjivým věcem, kterou by více méně původně charakterizovaly pocity, patřičně relativně k nazíraným věcem.

Kde Nietzsche mluví o lidské způsobilosti k uplývání, tam též jmenuje celou řadu nejrůznějších pocitů. Nemůžeme proto jednoduše diskvalifikovat pocit jako nějaký vícenásobně fundovaný fenomén, založený v prostě tvrditelném názoru uplývání věcí. Naopak – poněvadž je lidská způsobilost k času úzce svázaná s pocitem, musí být pocit vestavěn do vlastního poměru člověka k času. Musí být pro něj v tomto smyslu charakteristický. Charakterizovat lidskou způsobilost k času prostřednictvím pocitu, neznamená v tomto případě vytknout jednu z celé řady vlastností, jichž tato způsobilost může nabývat – a také nemusí –; znamená to naopak *vzájemně identifikovat lidskou kompetenci k času a pocit.*

Pocit tedy není (vnějšně) způsobován jako doprovod názoru afektivně-dávajících se uplývajících věcí; stejně jako nejsme oprávněni tvrdit, že by byl kladením věcí do jejich reálného výskytu (jako uplývajících). Pomíjivé věci nejsou korelátom autonomní, činné subjektivity, která by zároveň při jejich nazírání kladla jejich realitu (*pro* tento takto činný subjekt). Přehlédneme-li totiž celou rozmanitost Nietzsche uváděných pocitů, od žárlivosti přes dojetí až k zhnusení, nemůžeme mít za to, že se má člověk k věcem výlučně činně, ale že jeho poměr k nim je charakterizován spíše trpně. Z této trpnosti samozřejmě nemůžeme hned zkraje rezultovat výše odmítnutou pasivní otevřenost vůči působení pomíjivých věcí.

V čem tedy tato Nietzsche ohlašovaná trpnost původně záleží? Zajisté ne v poměru k pomíjivým věcem. Je sice pravda, že člověk si může stýskat nad uplynulým dětstvím teprve tehdy, když opravdu uplynulo; stejně jako se může cítit provinile, až když schůzku se svým přítelem zmešká a nezastihne ho. Jestliže bychom na to však přistoupili, potvrdili bychom tím výše odmítnutý „model“ zapříčiňování pocitů – a potud vůbec lidské způsobilosti k času – ze strany (faktem pomíjení) na člověka působících věcí. Zopakujme si tedy: „Pak se [člověk] naučí rozumět slovu «pominulo», onomu heslu, s nímž člověku přicházejí boj, utrpení a znechucenost, aby ho upomenuly na to, co jeho bytí vlastně je – nikdy nedovršené *imperfektum.*“

Uvedené pocity (utrpení a znechucenost) se neváží na nějakou obyčejně zakoušenou věc (zmeškání přítele, uplynulý čas dětství, ...), ale *primárně na bytí člověka* („was *sein* Dasein im Grunde ist“). Nietzsche určuje bytí člověka jako vlastní nedokonavost minulého, jehož věci přiměřeným smyslem je *bývalost* (*Gewesensein*). Tu jsme ve výše podaném předvedení identifikovali jako *definitivní rozhodnutí*. Ale definitivní rozhodnutí bývalého přece spočívá v negaci, která není jen relativně k nějakému kladu určeným zápořem, ale vlastní pozitivitou *bylo*.

Bytí člověka je tudíž bývalost. Ta je charakteristicky jednak *definitivním rozhodnutím*, jednak *negativitou bylo* neboli *odbytostí*. Oba povahové rysy se však vzájemně nevyklučují; naopak se navzájem podmiňují, neboť definitivní může být rozhodnutí bývalého teprve za předpokladu jeho další nerozhodnutelnosti, již „zajišťuje“ permanentní odbytí. Lidské bytí je tak *negativitou prostoupený základ* (*Grund*) *bývalého*, které má rys napříště vždy odbytého a (proto) definitivního rozhodnutí. To neznamená nic jiného, než že člověk je co do vlastního bytí,

tj. co do způsobu rozmanitého zakoušení světa a zařizování se v něm, *neodvolatelně rozhodnut*. Neodvolatelné rozhodnutí bytí člověka tak zakládá všechny možné lidské postoje, povahu jeho každodenně vykonávané zkušenosti o pestré paletě světských obsahů – *a zakládá především člověka jako způsobilého k zakoušení věcí v jejich pomíjení*.

Lze tedy učinit předběžné závěry: danost pomíjivých věcí nezáleží primárně na afekci. Pocit nemá být jen doprovodným fenoménem názorů, zapříčiněných vnějším působením uplývajícími věcí. Člověk tudíž není výlučně pasivní otevřeností vůči afektivně-dávajícím se pomíjivým věcem, ale jako taková případná otevřenost se zakládá až faktem *poměru k vlastnímu bytí*. Jestliže je však tento poměr charakterizován příslušnými pocity (utrpení, znechucenost, ...), musí pocity při dalším podání povahy tohoto vztahu sehrát rozhodující úlohu.

Danost pomíjivých věcí nezáleží primárně ani na nazírání uplývajícími věcí při konstituci jejich reality. Nezáleží totiž primárně ve spontánním kladení věcí do jejich pomíjením určeného výskytu (= bytí). Takové kladení by předpokládalo (výlučně ze sebe) činný subjekt, kterým však člověk podle Nietzscheho není. Co jiného znamená identifikace lidského bytí jako napříště vždy odbytého definitivního rozhodnutí, než že člověk *není a nemůže být ze sebe*?

Bytí člověka je bývalost. Bývalost je zároveň to, na poměru k čemu se zakládá vůbec lidská obyčejná zkušenost o čase. Je také časem samotným, neboť jako definitivní rozhodnutí vytváří kontext, vzhledem k němuž se konstituují významy času jako *nastávajícího, nynějšího a pomíjivého*. Jestliže Nietzsche rozhoduje o lidském bytí ve smyslu bývalého, *myslí je z času* a přitom jako podmínku zakoušení časem (pomíjením) určených věcí. Otázku po vztahu člověka k času jako takovému jsme výše položili proto, abychom ozřejmili základ možné obyčejné zkušenosti o věcech v jejich pomíjení. Nyní se tato otázka ukazuje být otázkou po *základu lidské existence* (života) *vůbec*. *Protože je v údivu předložen (= zproblematizován) čas, je v něm předložen i lidský život*.

Čas je neustálým pomíjením. Je vzájemnou souvislostí samotného nepomíjivého kontextu a něčeho pomíjivějšího. Konkrétně jsme tuto souvislost určili jako ustavičnou reflexi kontextu v časném, která ustalující nestálou pomíjivost konstituuje časové charaktery „ještě není“, „právě teď je“, „již není“. Co *ještě není, je* anebo *již není*, nemá povahu předmětu takového nazírání, na jehož základě bychom mohli prostě konstatovat pomíjivost věcí. Jednotlivá určení času se nás přece vždy nějak týkají. Uplynulého (především) litujeme, stejně jako se strachujeme o nastávající. Konstituce jednotlivých charakterů času je tudíž především konstitucí vždy patřičného významu, který se formuluje jako *pocit*.

Kontext ustalující nestálou pomíjivost věcí je tudíž specifickým typem *naléhavosti*, toho, co na časném *pocitujeme* jako *nápor*, konkrétně vyjádřený dotykem významů již / ještě není anebo právě nyní je. Čas jako samotný nepomíjivý kontext pomíjivého není pouhou formálně konstatovanou reflexí, konstituující pořádek času

(jež bychom mohli beze všeho tvrdit jako prostý fakt), ale je především *náporem*, *vzhledem k němuž primárně můžeme (žitě) zakoušet pomíjení věci*.

§9. Pocity – vypracování

„Kroky a rozhodnutí našeho života jsou určovány sklony, sympatiemi, základními náladami, základními prožitky duše, jež zabarvují veškerou naši bytost a dávají zabarvení i veškerému našemu konání, takže toto konání se jimi vysvětluje daleko pravdivěji než důvody rozumovými, jež pro ně uvádíme nejen vůči jiným lidem, ale i vůči sobě samým.“²⁸

Poněvadž je vztah člověka k času vždy charakteristický patřičným pocitem, musíme se vzdát přesvědčení, že by ho pocity pouze mimotně doprovázely. Musíme se tak vzdát přesvědčení, že by Nietzsche uvažoval pocity jako pouhé nahodilé „tónování“ subjektu, který by napříč nimi zůstával totožný a vůči nim vlastně netečný. Opak je pravdou: Nietzsche si je vědom zásadní úlohy pocitů, již sehrávají při konstituci lidského poměru k času, *a tudíž při konstituci rázu lidského života*. Pocit je totiž přinejmenším to, co člověka *upomíná* na vlastní charakter jeho bytí. Bytí člověka je nikdy nedovršené imperfektum – člověk je tedy nedokonavě. Toto nikdy nedovršené imperfektum je charakter *bývalosti*, již jsme na základě četby Nietzscheho textu identifikovali jako *definitivní rozhodnutí*, jehož pozitivita (však) záleží na záporné povaze *bylo*. *Bytí člověka je napříště již odbyté rozhodnutí o jeho poměru k věcem, z podstaty věci určeným jejich pomíjením*. Ostatně proto Nietzsche určuje utrpení a znechucenost jako pocity patřičné vzhledem k faktu definitivního rozhodnutí o bytí člověka. Člověk trpí a je znechucen tím, že je o celkovém rázu jeho života *definitivně rozhodnuto*, aniž by měl vůbec jakoukoli možnost toto rozhodnutí nějak zvrátit. Není tedy divu, že se ve vztahu k vlastnímu bytí cítí člověk znechuceně, že *faktem tohoto vztahu trpí*.

V prvním plánu by se tedy dalo říci, že vždy příslušné pocity (člověku, *nám*) zpřístupňují charakter lidského bytí – totiž že jsou vždy specifickou a přiměřenou formulací toho, co bytí člověka vlastně (*im Grunde*) je. Člověku je jakoby prostřednictvím náležitých pocitů *připomínán* bytostný charakter jeho života.

Je tomu tedy tak, že by pocity zastávaly úlohu jakési formulace „předmětu“, k němuž se váží a jež člověku ohlašují? Opravdu je pocit zvláštním způsobem porozumění vlastnímu bytí, které si člověk nezjednává na rovině explicitní tematizace a rozumového zdůvodňování, ale na rovině pocitů (jejichž je toto bytí „předmětem“)?

Že je pocit svébytným typem porozumění sobě, je sice jasné, ale nesmíme ho pojímat tak, jako by nebyl ničím víc než pro člověka přípustným způsobem formulace vlastního bytí, takže by jednoduše nahrazoval jiné možné aparáty jeho výkladu. Takové pojetí pocitů by totiž mohlo navozovat dojem z jakéhosi odtržení vlastního

²⁸ Thomas Mann, *Josef a bratři jeho III, Josef živitel, 4. Kap. Čas dovolení*, přel. P. Eisner, Praha: Knihovna klasiků, 1959, s. 206.

lidského bytí od pocitů, které by nesloužily než k formulaci svého „předmětu“, aniž by mu byly podstatně vlastní. Naopak je namístě říci, že *pocit a bytí člověka jsou jedním a tímž.*

Lidské bytí je definitivním rozhodnutím, které je pozitivně určené nadále již nerozhodnutelným odbytím, přičemž k tomuto *faktu* se člověk *nemá jinak*, než že *je jím znechucen, že jím trpí*. Zároveň je lidské bytí, určené jako bývalé, způsobilostí člověka k pomíjivým věcem, k jejich neodvolatelné minulosti, která se člověka netýká primárně prostě jako „nebýt již, když nyní jest“, ale primárně jako *dojetí, závist*, a která v něm vyvolává *údiv*. Není to tedy nějaká pouze formální souvislost celku času, co by svou ustavičnou reflexí v časném ustavovalo významy *nastávajícího, nyní jsoucího a pominulého, ale jsou to vždy patřičné pocity, jež primárně konstituují pomíjivost věcí, totiž zakládají pořádek času jako nepřetržitého pomíjení. Pocity jsou oním ustalujícím kontextem pomíjení*. Protože jsme jako tento kontext zároveň určili *bývalost* a *bývalost* jako *charakter lidského bytí, jsou lidský život, bývalost* (čas sám) *a pocity jen různým vyjádřením téhož*.

Nietzsche tudíž nekomponuje lidský život jako pořádek navzájem se podmiňujících lidského bytí a pocitů, jež by toto bytí, jakmile si je ho člověk s to uvědomit při osvojení si významu slova „pominulo“, jako svůj možný „předmět“ pouze (více méně přiměřeně) formulovaly. Lidské bytí je *vlastně* pocit, který není fenoménem, jenž by se fundoval až na základě poměru člověka k definitivně rozhodnutému základu jeho života. Jinak řečeno, lidský život není doprovázen pocity, ty nejsou nějakým jeho dodatečným zpestřením, od něhož by bylo lze abstrahovat. Jestliže je člověk znechucen, jestliže trpí, *jsou to právě jediné věcně přiměřené způsoby vlastního sobě porozumění*, jež však nemůžeme chápat jako nějaké dodatečné činnosti lidského ducha, který se rozhodl zpestřit si život výkladem svého bytí. Jestliže Nietzsche formuluje způsob sobě porozumění výlučně jako pocit (anebo střidu vždy patřičných pocitů), znamená to, že život, poněvadž není *v základu (im Grunde) ničím jiným než pocity, je si vlastním výkladem, nutným pohybem vlastního porozumění*.

Lidské bytí je tedy bývalost; tzn. že je charakteristicky definitivním rozhodnutím *bylo*, o němž nelze napříště nijak rozhodnout. Kladně pojatá odbylost základu lidského života je tím, co zakládá veškerou možnou zkušenost o věcech, která – poněvadž spočívá na negativním základu definitivního rozhodnutí – je nutně zkušeností o věcech určených faktem pomíjení. Člověk obvykle zakouší věci v jejich pomíjení, protože je jeho život nadále již nerozhodnutelně rozhodnutou bývalostí, která je tak specifickým vypracováním vlastního času jako samotného nepomíjivého kontextu pomíjení. Řekli jsme si, že jestliže je vlastní čas spojováním při rozdělování jednotlivých, jakoby dílčích určení času, klade spolu *nastávající, nynější a pominulé* – je jejich *syntézou*. Teď vidíme, v čem tato syntéza původně spočívá: sice v definitivním rozhodnutí základu lidského života, v kladně pojaté negativitě lidského neodvolatelného *bylo*. Protože je ale toto „bylo“ vlastním pocitem anebo rozmanitostí pocitů, jsou to ony, co spolu klade jednotlivé, jakoby dílčí charakteru pomíjivého

času, a zakládá tak zkušenost o střídě a pomíjení času jako jednoznačně nasměřované souvislosti předtím-potom. Čas tudíž není nějakou vně subjektu se vyskytující realitou, vůči jejímž neustálým proměnám by byl tento subjekt netečný, ale je *především časem života*. Stejně jako *život je původně časem*.

Odmítnutí času jako vůči nějakému subjektu vnější reality však nesmí navozovat představu času jako pouze regulativního principu koordinace zakoušených věcných obsahů (Kant). Lidský život není časem v tom smyslu, že by čas byl pouze formální podmínkou možné subjektivní zkušenosti, totiž že by specificky (po sobě) řadil afektivně-dávající se věcné obsahy a tak je svého druhu zřehledňoval. Protože Nietzsche formuluje čas primárně jako pocit a protože ho jako takový klade do samotného základu lidského života, neidentifikuje čas jako (pouhou) čistou formu názoru, nepřiznává mu (pouze) regulativní funkci, ale *explicitně ho vestavuje do bytí člověka*. Tomu však porozumíme za toho předpokladu, že budeme mít na paměti, že čas pro Nietzscheho není pouhou pomíjivostí věcí (jako takový je přece předložen v počátečním údivu), *ale nadále již nerozhodnutelným, definitivním rozhodnutím bylo*. Nadále již nerozhodnutelné, definitivní rozhodnutí bývalosti je sice konkrétním vypracováním času jako nepomíjivého, na člověka naléhajícího kontextu času, ale jeho nepomíjivost tu neznamená nějakou „věčnost“ anebo charakteristicky atemporální „já“, které musí moci doprovázet všechny mé, subjektivní představy. Čas, jehož smyslem je bývalost, proto nesplňuje funkci pouze regulativní, jako není ani pouze „životem pojmu“ (Hegel) – Nietzsche naopak vypracovává čas ve vlastním smyslu ontologicko-časové syntézy, jejíž přiměřenou formulací je právě *bylo*. To je souvrhem bytí a času, *poněvadž vůbec určuje ráz lidského života a poněvadž lidský život ustavuje jako nepřetržitou zkušenost o pomíjení určených věcech*. Fakt pomíjivosti věcí nespočívá nějak vedle faktu jejich bytí – jako by totiž věci na jedné straně byly a na druhé straně pomíjely, přičemž bychom od jejich pomíjení mohli odhlédnout při rozumovém zdůvodňování jejich bytí či výskytu, pojatých jako atemporální.

Nietzsche nediskvalifikuje tu *obyčejnou* skutečnost, že se nás pomíjivost, časnost věcí nepřetržitě dotýká, že se s ní dennodenně *musíme* vypořádávat, že ji *musíme* zvládat. Naopak ji pojímá a vypracovává jako vůbec rozhodující pro lidský život, a sice ji *vestavuje do bytí zakoušených věcí*. Tuto vestavbu Nietzsche provádí konkrétně tak, že identifikuje *pocit* jako *kontext, vzhledem k němuž můžeme věci jako pomíjivé zakoušet, jako nápor, jímž se nás věci ve svém pomíjení, neustálém uplývání (do)týkají* a který zároveň *identifikuje jako lidské bytí, určené bývalostí*.

Zohlednění specifické úlohy pocitu, již sehraává při konstituci lidského života, nám tedy umožňuje zhlédnout zakládající charakteristické rysy existence a pochopit je v jejich souvislosti. Nietzsche explikuje lidské bytí jako bývalost, která je co do své povahy definitivním rozhodnutím, založeným v (nerelativním) záporu *bylo*. Protože je bývalost tím, ve vztahu k čemu se konstituuje lidská obyčejná, dennodenní zkušenost o pomíjivých věcech, a poněvadž jsou věci do svého pomíjení kladeny reflexí samotného nepomíjivého času, je bývalost zároveň časem jako takovým. Jestliže

Nietzsche identifikuje lidský život jako definitivní rozhodnutí bývalého a je-li bývalé rovněž samotným časem a smyslem zakoušeného časného, je bývalé syntézou bytí a času. Společné kladení (*synthesis*) bytí a času v bývalém má svůj výraz v tom, že věci jsou ve svém bytí určovány tak, že jsou výlučně buď jako pominulé, nyní jsoucí anebo nastávající – že pomíjejí. Avšak souvislost bytí a času vyjadřuje a naplňuje pocit: pomíjení věcí totiž není na rovině jejich obyčejného zakoušení pouze konstatováním faktem, jednoduchým tvrzením, které by se nás jinak než jako takové prosté konstatování netýkalo. Naopak se nás týká, přičemž tento dotyk není jen nahodilým, povrchním faktem lidské existence, ale vůbec základní pohnutostí v základu lidského života. Povrchní nahodilostí, jakýmsi zabarvením, vůči jehož nepřetržité střídě by život setrval ve svém „skutečném“, netečném a stále v sobě totožném bytí, by byl pocit za toho předpokladu, že bychom ho na rozdíl od Nietzscheho uvažovali jako účinek způsobovaný afektivně-dávajícími se pomíjivými věcmi. Ale je to naopak pocit, který zakládá lidskou obyčejnou, každodenní zkušenost o pomíjivých věcech, neboť je to pocit, jako co Nietzsche formuluje času vlastní nápor, jímž se člověku zpřístupňují jednotlivé, pomíjením určené věci.

Kdybychom měli nynější interpretaci pocitu zasadit do komentáře podaného v první kapitole, vyšlo by najevo, že: čas je jako neustále pomíjivý identifikován jako souvislost toho pomíjejícího a samotného nepomíjivého kontextu pomíjení. Tento kontext se ustavičně reflektuje v časném tak, že zakládá jeho primární časové významy nastávajícího, nynějšího a pominulého. Protože obyčejně zakoušíme věci ve střídě těchto významů, je jasné, že se nás při tomto zakoušení primárně dotýká čas ve smyslu samotného nepomíjivého kontextu, který tyto významy původně konstituuje. Tento dotyk je několikrát již vzpomenutý nápor, který na nás čas jakoby vykonává, čímž nás uschopňuje k zakoušení věcí v jejich pomíjení. Formální rozčlenění času na kontext a časné je tak konkretizováno: čas je souvislostí náporu konstituujícího vždy patřičně zakoušené, na věcech vyvalené charakteru času (nastávající, nynější, pominulé). Časový kontext ovšem Nietzsche vestavuje do základu lidského života, a to tak, že rozkrývá v počátečním údivu předložený (obyčejně zakoušený) čas jako *bývalost*. Ta je definitivním rozhodnutím, charakteristickým negativitou napříště nerozhodnutelné odbytosti *bylo*, k němuž se má člověk primárně tak, že je rozmrzelý, že jím trpí. Není to tak, že by byl člověk rozmrzelý teprve na základě uvědomělého vztahu k negativitě svého základu; rozmrzelost a utrpení jsou naopak samotným tímto vztahem a tento vztah je lidským bytím.

Život člověka, který Nietzsche explicitně ztotožňuje s nikdy nezavršeným imperfektem, je *tudíž negativním bytostným poměrem*. Positivním vyjádřením negativity životního poměru je *bylo* čili vlastní čas, kterému již nemůžeme rozumět v jeho vágních určeních nastávajícího, nynějšího a pominulého, ale jako syntéze času a bytí, jejímž přiměřeným vyjádřením je *definitivní rozhodnutí*, založené v napříště již *nerozhodnutelné odbytosti* základu. Definitivně rozhodnutý a napříště již

nerozhodnutelný základ neboli takto konkrétně vyjádřený charakter ontologicko-časové syntézy se děje jako *pocit*. Život člověka je rozmrzelost, je utrpení, nostalgie, je dojetí nad ztraceným rájem bezstarostného dětství při neutěšeném výhledu na strastiplnou „budoucnost“. *Pocit je souhrnným vyjádřením vnitřně komplikovaně členěného vztahu člověka k základu vlastního života, neboť v sobě sceluje všechny konstitutivní momenty lidského bytí, jakými jsou především bytí a čas a jejich vzájemná souvislost.*

§10. Řeč

Na základě interpretace pocitu jsme mohli blíže určit, co je to bývalost a co to znamená, že je vlastním časem. Výklad ukázal, že jsme se nemýlili, když jsme v úvodu této kapitoly tvrdili, že vypracování povahy času a povahy lidského života jsou úkoly, které se navzájem překrývají a podmiňují. Čas je podle Nietzscheho výlučně časem lidského života, kdežto život takového zvířete je charakteristicky atemporální. A to především za toho předpokladu, že čas neznámá jen obyčejně zakoušené, na věcech jako způsob jejich bytí vyvstalé pomíjení, ale definitivní rozhodnutí, založené faktem negativity *bylo*. Poněvadž je tudíž čas nikdy nedovršeným imperfektem, nemůže být lidský život jinak než jako *rozmrzelý, nostalgický, znechucený* – nemůže být jinak než jako pestrá paleta *pocitů*. Rozhodnutí o vlastním času jako o negativitě ontologicky charakteristického *bylo* je rozhodnutím o předpokladech obyčejného zakoušení času jako pomíjení: čas obyčejně zakoušíme ve střídě *nastávajícího, nynějšího a pomínulého*. Zkušenost o času jako o *spojité střídě* těchto významů spočívá v tom, že vlastní čas je jak spojováním, tak rozdělováním času. Charakter spojování při rozdělování času jsme vykárali pouze formálně, vzhledem k rozevřené časové souvislosti, kterou jsme v první kapitole ještě neidentifikovali bezprostředně s životem a s jeho povahou časem určeného bytí (a bytím určeného času). Protože je však lidský život podle Nietzscheho *syntézou* bytí a času, vyvstává před námi výše sice již otevřená, ale *původně nezaložená* souvislost *spojování při rozdělování času jako problém*.

Úlohou následujícího výkladu bude tedy původně založit souvislost spojování při rozdělování času na lidském životě. Poněvadž je lidský život negativním poměrem bývalého, pokusíme se založit vzpomenutou souvislost právě na tomto poměru. Negativní poměr života je, jak jsme si výše ukázali, *syntézou bytí a času*, tj. *spojitým* kontextem uplývání. Jestliže je však kontext uplývání při své spojitosti zároveň rozdělováním, je třeba položit si otázku: *jak se ontologicko-časová syntéza rozděluje?* Toto rozdělování je v negativním poměru lidské existence třeba vykárat proto, abychom mohli spatřit, *na čem původně záleží lidská obyčejná zkušenost o pomíjivých věcech, které mohou pomíjet především tehdy, jsou-li vestavěny do souvislosti času jako vlastního spojování zároveň při svém rozdělování*. Je ho tedy třeba vykárat proto, abychom mohli vyložit výše v komentáři *zproblematizovanou danost*.

Kde ve sledovaném Nietzscheho textu nalezneme odpověď na zrovna položenou otázku?

Člověk se diví tomu, že uplynulý okamžik se „přece jenom vrací zpět a ruší klid okamžiku pozdějšího“. Udivené zadržetí obyčejné zkušenosti o času je výchozí pozicí při vypracování vlastního času jako neodvolatelně bývalého. Údiv je v druhé Nečasové úvaze zasazen do stylizované konfrontace člověka a zvířete. Lidská způsobilost k času je Nietzschem vyjádřena nejprve záporně vzhledem ke „šťěstí zvířete“, které záleží na charakteristické animální neschopnosti zakoušet pomíjení. Jak si můžeme všimnout, tato nezpůsobilost zvířete je zároveň jeho nezpůsobilostí k pocitům. Nietzsche však tvrdí, že jako nezpůsobilé k času a *eo ipso* nezpůsobilé k pocitům je zvíře nezpůsobilé k řeči. Zvíře, *na rozdíl od člověka, mlčí* – a člověk se tomu *diví*. Nietzscheho odpovědi na výše položenou otázku je tudíž: *řeč (die Sprache; logos)*. Proč je tomu tak a jakým způsobem se řeč podílí na negativním poměru života, určeném spojováním a rozdělováním, ukážeme v následujícím výkladu.

*

Výše jsme si ukázali, že Nietzsche hned zkraje druhé Nečasové úvahy identifikuje *základní charakteristické rysy člověka*. Ačkoli jsou tato určení předběžná a relativní ke stylizovanému motivu zvířete či stáda, mohli jsme na jejich základě rekonstruovat výchozí představu „člověka“, již Nietzsche v dalším rozpracovává. Pokud zvíře „neví, co je včera, co je dnes“ a je „přivázáno svou libostí a nelibostí na kolík okamžiku“,²⁹ znamená to, že člověk nějak *ví*, co je včera, co je dnes, a je tedy způsobilý k času, určenému neustálým pomíjením. Poněvadž je zvíře zavázáno výlučně nepomíjivému přítomnému okamžiku, jež vidí „skutečně zemřít, zapadnout v mlhu a noc a navždy zhasnout“, *není proto* „ani těžkomyslné ani omrzelé“. Nezpůsobilost k času, určenému neustálým pomíjením, je tudíž zároveň nezpůsobilostí k *pocitování*. Relativně k těmto vesměs negativním vymezením animality je člověk *způsobilý k času* a je *eo ipso* charakterizován *pocit*. Člověk je *pocitující se* (jako) *způsobilost k času*. Jako způsobilý k neustálému pomíjení je člověk ovšem nutně těžkomyslný a omrzelý, a proto se zvířete, které pro jeho nanejvýš libostí či nelibostí určený život shledává šťastným, *ptá*, v čem toto jeho štěstí vlastně spočívá. A zvíře, i kdyby na položenou otázku chtělo odpovědět, svou odpověď vmžiku zapomíná a (*proto*) *mlčí*. Zvíře mlčí – a člověk se tomu *diví*.³⁰

V údivu zadržetá animální mlčenlivost je *tudíž* zproblematizováním *řeči*, která *musí moci být pro člověka nějak charakteristická*, jako jsou pro něj typické *čas* a *pocit*. Je však pravda, že řeč jako *základní určení lidství člověka* („vedle“ času

²⁹ F. Nietzsche, *Nečasové úvahy, II, O užítku a škodlivosti historie pro život*, s. 78.

³⁰ „Der Mensch fragt wohl einmal das Tier: warum redest du mir nicht von deinem Glücke und siehst mich nur an? Das Tier will auch antworten und sagen: das koomt daher, daß ich immer gleich vergesse, was ich sagen wollte – da vergaß es aber auch schon diese Antwort und schwieg: so daß der Mensch sich darob verwunderte.“ F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, s. 205. V českém překladu s. 78.

a pocitů) Nietzsche explicitně nevypracovává. Na druhou stranu je třeba poznamenat, že řeč je ve smyslu charakteristického rysu lidství člověka „motiv“ *tradiční*, a pokud ho Nietzsche *problematizuje*, této tradici se výslovně zavazuje. „Historie řeči“ jako vůbec základního antropologického určení se začíná v Aristotelově Politice, kde je lidství člověka fixováno na vymezení *zóion logon echon*. Člověk je „živočich mající řeč“. Protože je v Nietzscheho textu řeč zproblematizovaná *spolu s* lidskou způsobilostí k času, určenému neustálým pomíjením, a *spolu s* pocity, je řeč nějak vlastní *takovému živému (zóion)*, které se cítí jako způsobilost k času. Otázkou zůstává, jak? Otázka: jak je řeč vlastní *takovému živému*, které se cítí jako způsobilost k času? je ovšem zároveň otázkou: jak se to má s řečí vzhledem k negativnímu poměru života, který je určen spojováním a rozdělováním? Otázku je konečně třeba zformulovat takto: co je to *vlastně* řeč, že ji můžeme klást do vztahu ke spojování a rozdělování?

Protože je tato otázka v druhé Nečasové úvaze kladena nanejvýš implicitně a protože Nietzsche s řečí nenakládá jinak, než že ji problematizuje (čímž se zavazuje tradičnímu určení člověka jako *zóion logon echon*), budeme muset řeč vyložit odjinud – konkrétně z Aristotelova *Peri herméneias*.

Podle Aristotela je řeč (*logos*) hlas (*fóné*), který má nějaký význam. *Řeč je tedy významem naplněný hlas (fóné sémantiké)*. Primárně je řeč významuplným hlasem, a proto ji můžeme fixovat na určení *logos sémantikos*. Taková řeč „je hlasem nesoucím význam, jehož ty či ony části mají rozlišitelný význam jakožto vyslovení/výraz [*fasis*], ale nikoli jako klad [*katafasis*] nebo zápor [*apofasis*]“.³¹

Příkladem významuplné řeči, jíž nepřináleží spojení ani rozdělení, může být (podle Aristotela) „přání“ (modlitba, *euché*). Přání je tímto typem řeči především z toho důvodu, že „je sice řečí, ale ani pravdivou ani nepravdivou“ [*úte aléthes úte pseudés*]. Přání tedy je *řečí*, nikoli ale *takovou*, *jež by se nějak týkala pravdy či nepravdy*. Odtud je zřejmé, že řeč ve smyslu významuplného hlasu *není způsobilá k pravdě či k nepravdě*. Na čem ale záleží tato kompetence řeči – a o jakou řeč se jedná, má-li být nějak kompetentní k ne/pravdě?

Pravda a nepravda se podle Aristotela váží na *spojování [synthesis] a rozdělování [dairesis]*, „neboť nepravda a pravda jsou ohledně spojení a rozloučení“.³² Jak Aristotelés nazývá řeč způsobilou k pravdě a k nepravdě, a tudíž způsobilou ke spojování a k rozdělování? Nazývá ji *logos apofantikos, apofantickou řečí*. Apofantická je tedy taková řeč, která je nějak pravdivá a nepravdivá a která je nějak určena spojováním a rozdělováním. Na rozdíl od sématického logu, jehož vzájemně rozlišené části sice mají každá nějaký význam, ale *ani kladný ani záporný*, je apofantická řeč naopak *buď kladná anebo záporná*. Jako čemu Aristotelés

³¹ [*Logos de esti fóné sémantiké hés tón merón ti sémantikon esti kechórismenon, ós fasis, all' úk ós katafasis é apofasis.*] Aristotelés, *Peri herméneias*, 16b, 25 (dále jen *De inter...*). (vycházíme z: Aristotelés, *Categoriae et Liber de interpretatione* / [opus] Aristotelis; recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello.; Repr. 2008.; Oxford : Oxford University Press, 1988.)

³² [*peri gar synthesin kai diairesin esti to pseudos kai to aléthes.*] *De inter.* 16a, 10.

rozumí kladu a záporu? – „Klad je vyjevování něčeho podle něčeho. Zápor vyjevování něčeho *od* něčeho.“³³ Jak tomu rozumět?

Kladná je taková řeč, která o věci *vypovídá podle [kata] ní samotné*. Řecké *apofansis* znamená vyjevování (*apo-fainó*, zjevují). Jestliže o něčem vypovídáme kladně, vyjevujeme je výlučně podle toho, jak se nám jeví, ukazuje. Kladná apofantická řeč tudíž zjevuje něco v jeho „jako co se ukazuje“.

Záporná je naopak taková apofantická řeč, která něčemu, o čem vypovídáme, *odnímá* jeho „jako co se ukazuje“, jak naznačuje řecká předložka *apo*.

Vyskytuje-li se před námi *bílá* tabule, zněla by vážící se na ni *kladná* apofantická řeč: „Tabule je bílá.“ Tato výpověď je však ve vázanosti na řecké *apofansis* vlastním *zjevením* tohoto před námi se vyskytujícího něčeho. Poněvadž je právě pronesená řeč kladná, zjevuje *výlučně podle toho, jak se tabule sama ukazuje*. Ovšem takové vypovídající zjevování má přece charakter *jednotného souvrhu bělosti a tabule*, již bělost náleží. Výpověď: „tabule je bílá,“ *v jednotném souvrhu bělosti a tabule zjevuje toto zde se přede mnou vyskytující něco jako bílou tabuli*. Kladné apofantické řeči by měla tudíž přináležet *syntéza*.

Jestliže vypovíme o bílé tabuli vyskytující se před námi, že *není* bílá, znamená to, že jí *odnímáme* její bělost, tj. že faktem pronesené záporné řeči dochází k *rozdělení* ukazujícího se něčeho *od (apo)* toho, v čem se ukazuje. Poněvadž taková řeč ovšem *nesouhlasí* s tím, o čem vypovídá (s tabulí v její *bělosti*, kterou jí odnímá), není záporná řeč pouze *rozdělující, diairetická*, ale zároveň *nepravdivá*.

Znamená to tedy, že katafatická řeč je *nutně* spojující a *ergo* pravdivá, kdežto apofatická řeč *nutně* rozdělující a *ergo* nepravdivá? Nikoli – vždyť kladná výpověď o bílé tabuli může znít také: „Tato tabule je černá.“ Sice tu tedy dochází k jednotnému souvrhu černi a tabule, ale tabule se přece jen ukazuje ve své bělosti. Vyslovíme-li se na druhou stranu o této bílé tabuli záporně tak, že *není* černá, dochází sice k rozluce, ta však není nutně nepravdivá. – Nelze tedy beze všeho tvrdit, že afirmativní řeč je zároveň spojitá a pravdivá, kdežto záporná řeč rozpojité a nepravdivá. Vždyť Aristotelés nikde nenaznačuje nutnou souvislost klad-spojení-pravda, jako na druhé straně ani souvislost zápor-rozdělení-nepravda. Všimněme si, že tvrdí-li Aristotelés, že „nepravda a pravda jsou ohledně spojení a rozdělení“, nedodržíje nijak zvlášť pořádek motivů *nepravda-pravda* a *spojení-rozdělení*. Z uvedeného příkladu navíc jasně vyplývá, že jak kladná, tak záporná výpověď mohou být *jak* pravdivé, *tak* nepravdivé. Jinak řečeno, je-li apofatická výpověď vskutku rozdělující, neznámá to *nutně*, že je *nepravdivá* – stejně jako je-li katafatická výpověď vskutku spojující, neznámá to *nutně*, že je *pravdivá*.

Kladná výpověď nebo řeč je tedy taková, která *zjevuje* něco (tabuli) *v jednotném souvrhu s* něčím (bělobou, černí, ...), aniž by nutně musela být pravdivá. Záporná výpověď nebo řeč je taková, která něčemu (tabuli) něco naopak *odnímá* (bělobou, černí, ...), aniž by nutně musela být nepravdivá. *Apofantická řeč je tudíž*

³³ [Katafasis de estin apofansis tinos kata tinos. apofasis de estin apofansis tinos apo tinos] De inter. 17a, 25.

jak spojující, tak rozdělující, aniž by se faktem spojování nebo rozdělování rozhodovalo o její pravdivosti či nepravdivosti.

Otázkou tedy zůstává, jak se mají *pravdivost* a *nepravdivost* k syntéze a diairesi, když přece ani spojení ani rozdělení o ne/pravdivosti řeči nutně nerozhodují.

Vraťme se k našemu příkladu s bílou tabulí. Říci: „Tato tabule je bílá,“ znamená v jednotném souvrhu *zjevit* před námi se vyskytující něco *jako něco*. Znamená to tedy zjevit tabuli v její bělosti, zjevit tuto tabuli *jako bílou*. Jak napovídá řecké *apofansis*, nejedná se pouze o jakési mimotné určení něčeho jako něčeho (tabule jako bílé), které se tu před touto řečovou explikací již vyskytuje. Vypovídání ve smyslu apofantického logu není jen nějaké vytváření soudu, který by stvrzoval nebo naopak popíral fakt daného výskytu. Vypovídáme-li o tabuli, že je bílá, nejedná se o vytváření ne/souhlasného soudu o tabuli, kterou *již před samotným vypovídáním vidíme jako* (= máme za) *bílou tabuli*. Apofantická řeč je ve smyslu *zjevujícího vypovídání původním zjevením tabule v její bělosti*. Je *původním zjevováním něčeho jako něčeho*. Protože je však zřejmé, že každé zjevování předpokládá původní skrytost, z níž je něco *jako něco* jeho zjevováním vydobýváno, má apofantická řeč charakter *odhalování*. Takové odhalování, dějící se konkrétně jako *vypovídající vydobývání ze skrytosti do zjevnosti něčeho jako něčeho, je přece smyslem řeckého alétheia čili pravdy*.

Říci však, že tato bílá tabule je černá, znamená to, že *zjevně* bílé tabuli podsouváme čern. Nepravdivá je tato řeč, neboť před to, o čem vypovídáme, klademe *něco jiného*, o němž máme za to, že je oním vlastním vypovídáním, jak se vpravdě ukazuje – anebo se o tom snažíme přesvědčit někoho jiného. Nepravda (*pseudos*) má tudíž charakter *falše*, která spočívá v *zakrývání* vypovídáného zjevného něčím jiným. Tuto povahu nepravdy pěkně ilustruje současné rozšířené užívání předpony *pseudo-*. Jestliže totiž někoho označíme za „pseudointelektuála“, říkáme o něm, že je to člověk, který se *jen tváří jako* intelektuál, přičemž jím *vpravdě není*. Nepravda (*pseudos*) je tudíž více než co jiného *falší, přetvářkou*. Nespočívá však výlučně v nějakém *záměrném* falšování anebo přetvařování se – jako faleš a přetvářka je nepravda *charakteristicky lidskou způsobilostí* „mít něco za něco jiného“. A poněvadž toto vypovídání jiné *zakrývá* vlastní zjevnost toho, o čem nějak vypovídáme, jedná se v případě nepravdy o *charakteristicky lidskou způsobilost k zakrytí, zastření*.

Afirmativní výpověď může být tedy pravdivá *i* nepravdivá, neboť může být *jak odhalující, tak falešná, zastírající*. Poněvadž je však vlastním souvrhem něčeho jako něčeho, zdá se, že ačkoli je katafatická výpověď pravdivá *i* nepravdivá, *je výlučně syntetická*. A přece jí přináleží (*hyparchein*) i moment rozdělení, diairese. Říci o *bílé* tabuli, že je černá, jde v podstatě o *spojování při faktu vlastní bělosti tabule*, která vpravdě *není* černá. Afirmativní nepravdivá výpověď „tabule je černá“ není tedy o nic méně diairetická než odnímající, záporná výpověď „tabule není černá“. Tato apofatická výpověď na druhou stranu není o nic méně *syntetická* než její kladný „protějšek“, neboť rozklad výpovědi na prvky „tabule“ a „čern“ *nutně*

předpokládá jejich *usouvztažnění*. Výpověď „tabule není černá“ především uvádí ve vztah tabulí a černě, aby na základě toho mohlo dojít k jejich rozluce.

Aristotelova deskripce apofantické řeči může být v prvním plánu expozicí jednoduché souvislosti: afirmace/syntéza/pravda a negace/diairésis/nepravda. Poněvadž jsme ale na základě četby Aristotelova *Peri herméneias* prokázali, že kladné výpovědi i výpovědi záporné přináležejí (*hyparchein*) *jak* pravda, *tak* nepravda, jako jim přináležejí (*hyparchein*) *jak* spojování, *tak* rozdělování, je v prvním plánu naznačená souvislost komplikovanější. Apofantická tudíž není každá sémantická řeč, „ale ta, jíž přináleží [a tímto přináležením je v ní] pravda nebo nepravda“.³⁴ Jak naznačuje řecké *hyparchein*, nepřináležejí a nejsou v apofantické řeči pravda a nepravda (potažmo ke spojování a rozdělování) nějak mimotně – jako by jí přináležet i nemusely. Toto přináležením, jehož faktem jsou pravda a nepravda, a tudíž i spojování a rozdělování, v (*en*) apofantické řeči, o výpovědi *již* rozhodují jako o *způsobilosti k pravdě a nepravdě*, jako i *k syntéze a diairesi*. Pravda a nepravda, syntéza a diairese, protože se faktem svého přináležením ve výpovědi *již* „vyskytují“, *výpověď qua výpověď* (řeč *qua apofansis*) vlastně „způsobují“ – „zapřičiňují“ se o ráz výpovědi jako možné ne/pravdivé řeči. To znamená, že odhalování *při* zakrývání, stejně jako spojování *při* rozdělování, jsou v každé možné apofantické řeči *vždycky podstatně při díle*.

Z právě vypracované krátké expozice obecné struktury apofantické řeči, jak ji ve svém *Peri herméneias* pojal Aristotelés, lze tedy učinit jisté závěry:

Apofantická, odhalující, *jako i* zakrývající řeč *záleží na* vnitřním provázání spojování a rozdělování, pravdy a nepravdy. Je komplikovanou souvislostí zjevování při současném zakrývání, které sice *původně* spočívá ve spojování a rozdělování, nikoli ale tak, že by odhalování bylo relativní výlučně k syntéze a zakrývání výlučně k diairesi. Každé odhalování předpokládá spojení *i* rozdělení, stejně jako je předpokládá každé zakrývání. *Půdou konstituce apofantické řeči je tudíž vnitřní sepjatost synthesis kai diairesis*.

Apofantická řeč je afirmativní nebo odnímající. Kladná výpověď je sice *zjevováním něčeho podle (kata) něčeho*, a je tedy jako výpověď vedena *samotnou vypovídáním, vyslovovanou věcí*, a je tudíž *jednotným souvrhem něčeho jako něčeho*, ale jako takový souvrh není afirmativní výpověď *výlučně spojováním*, ale je, jak jsme si ukázali, *i rozdělováním*. Záporná výpověď je na druhé straně sice odnímáním něčeho *od (apo) něčeho*, ale ani tak není *výlučně rozdělováním*, nýbrž předpokládá *spojení*. To se ozřejmí především tehdy, uvědomíme-li si, že *i záporná, odnímající výpověď je výpovědí zjevující, neboť apofasis de estin apofansis tinos apo tinos*. *Fenomenalizace faktem vypovídání něčeho (jako něčeho) záleží původně na vnitřním sepjatí synthesis kai diairesis*.

Apofantická řeč je charakteristicky a původně fenomenalizací něčeho, o němž – ať už kladně, nebo záporně – vypovídáme a které faktem výpovědi, faktem jeho

³⁴ [apofantikos de ú pas, all' en hói to alétheuin é pseudesthai hyparchei.] *De inter.* 17a, 5.

vyslovení klademe do fenomenální jednoty zjevu neboli něčeho jako něčeho. Poněvadž se ale o tento charakter apofantického logu „zapřičiňuje“ v něm spočívající vnitřní sepjatost *synthesis kai diairesis*, nemůžeme o apofantické řeči beze všeho rozhodnout jako o výlučně ze sebe činném zjevování ukazujících se věcných obsahů. Řeč, která má být způsobilá jak k pravdě, tak k nepravdě, musí předpokládat dějící se souvislost vnitřního sepjetí syntézy a diairese. A nejen to – i když je totiž apofantický logos fenomenalizací něčeho (jako něčeho), neznamená to nutně a především, že by zjevované věcné obsahy zároveň reálně generoval. Reálná geneze zjevovaných věcných obsahů (*logos apofantikos* jako svého druhu *intuitus originarius*) není jednak vlastní rázu Aristotelovy filosofie, jednak by vedla ke zjevným nesmyslům (jak by byla možná nepravdivá afirmativní výpověď?). Zjevovaná, tj. vyslovovaná věc (ve smyslu fenomenální jednoty zjevu neboli něčeho jako něčeho) musí být před samotnou výpovědí nějak k dispozici. Výpověď: „Tato tabule je bílá,“ předpokládá „reálný výskyt“ tabule, tedy tabule, kterou v jednotném souvrhu s bělostí klademe do fenomenální jednoty zjevu. Na druhou stranu nemůžeme tvrdit, že by apofantický logos záležel pouze ve vůči vypovídáné věci nahodilém vypovídání, tj. v pouhém určování nějak daného výskytu, s nímž bychom výpověď co do její pravdivostní hodnoty následně srovnávali a zjišťovali jejich případnou ne/shodu. Apofantická řeč je spíše než cokoli jiného možným způsobem danosti věci člověku. Je tak charakteristickou lidskou způsobilostí k zakoušení věcí, které se člověku dávají na způsob jednoty zjevu čili něčeho jako něčeho. Aby člověk mohl zakoušet rozmanitost světských obsahů, musí je moci v pregnantním smyslu slova vyslovovat, stejně jako se mu věci musejí dávat jakožto jednoty zjevu. S ohledem na výše vypracovanou strukturu apofantického logu je však třeba poznamenat, že člověku – aby mu mohla být specificky dána rozmanitost zjevů – musí nějak přináležet a faktem tohoto přináležení mu být vlastní vnitřní sepjatost *synthesis kai diairesis*.

To neznamená, že bychom zároveň s tvrzením nutné přináležitosti zmíněné vnitřní sepjatosti *synthesis kai diairesis* definitivně rozhodli o výše ve výkladu zproblematicované danosti. O té budeme moci rozhodnout teprve po zapojení interpretací vydobytého charakteru apofantické řeči do Nietzscheho pojetí *historicity člověka*. Komentář Aristotelova *Peri herméneias* – nebo spíše expozice obecného charakteru apofantického logu bez nároku na jeho vyčerpávající výklad – má sloužit k vytvoření půdy pro rekonstrukci (u Nietzscheho explicitně nevypracované) danosti. Především má ale sloužit k náležitému sledování pokynu, jež nám Nietzsche na začátku první kapitoly Nečasových úvah dává: zohlednit řeč jako jeden z konstituentů člověka pojatého jako charakteristicky *historického*. Pro náš výklad to znamená vestavět rozkrytou obecnou strukturu apofantické řeči do člověka pojatého jako „život pociťující se jako způsobilý k času“. Taková vestavba apofantického logu do Nietzscheho výkladu lidství člověka však nesmí být pociťována jako pokus o vestavbu libovolně, na základě vnější podobnosti zvoleného filosofématu do koncepce, která s ním přece nemusí mít – kromě zmíněné vnější podobnosti – nic společného. Výše provedená expozice obecné struktury apofantické

řeči snad dostatečně ozřejmila *vnitřní věcnou příbuznost* řeči, pojaté jako apofantické, a Nietzscheho koncepce lidství. Ta přece spočívá na odhalení života jako *záporného poměru k sobě* ve smyslu poměru člověka ke svému bytí, ztotožněnému s *bylo*, s definitivním rozhodnutím, založeným na napříště již odbyté bývalosti. Život jsme – vedeni pokynem Nietzscheho Nečasové úvahy – spatřili záležet na *bývalém*, které je ontologicko-časovou *syntézou*, která však – z výše zmíněných důvodů – musí být nějak i rozdělováním čili *diairesí*. Život tudíž musí moci nějak záležet na vnitřní sepjatosti *synthesis kai diairesis*. – Opravdu tedy vedeme nynější výklad na základě pouhé vnější podobnosti? Opravdu nemá námi tvrzená vnitřní věcná příbuznost Aristotelem vypracované struktury apofantické řeči a Nietzschem pojaté lidské existence jako *historicity* své oprávnění? V údivu zadržet, zproblematizovat řeč, jak to Nietzsche provedl hned zkraje druhé Nečasové úvahy, to přinejmenším znamená *vytvořit referenční rámec a implicitně „napojit“ vlastní výklad lidského života na tradiční fixaci člověka na jeho určení zóion logon echon*. Ostatně proč by měl být Nietzsche v tomto případě explicitní? Psal přece jenom filosofické pojednání o člověku, nikoli učebnici filosofie. Je na nás, *pouhých* komentátorech, tyto pochopitelně zamlčené souvislosti prosvětlit a předvést.

§11. Vestavba apofantické řeči do lidského života

Na základě četby Aristotelova *Peri herméneias* provedená expozice obecné struktury apofantické řeči ukázala: o člověku, který je „řečí nadaný život pociťující se jako způsobilý k času“, rozhoduje vnitřní sepjatost *synthesis kai diairesis*, která životu bytostně přísluší. Život je jako negativitou prostoupený poměr vymezen *spojováním a rozdělováním*. Poněvadž je ale negativní poměr života nadán apofantickou řečí, je na vnitřní sepjatosti syntézy a diairese založena jeho způsobilost ke *zjevování a k zastírání*. Jak konkrétně?

„Pak se [člověk] naučí rozumět slovu «pominulo», onomu heslu, s nímž člověku přicházejí boj, utrpení a znechucenost, aby ho upomenuly na to, co jeho bytí vlastně je – nikdy nedovršené *imperfektum*.“ Jinak řečeno je člověku v jeho bytí *zjevné*, co toto jeho bytí vlastně (*im Grunde*) je. Život je takový poměr k sobě, v němž vychází *najevo* jeho vlastní základ, jenž se vůči člověku, žijícímu svůj život, formuluje jako: „Jsem bývalost.“ To ovšem znamená, že život člověka má charakter *výpovědi*, v níž se tento život *ozřejmuje sobě samému*. Jestliže Nietzsche shledává *řeč* být jedním ze základních charakteristických rysů lidského života, pak ne snad proto, aby nějak připomněl empiricky snadno ověřitelný fakt možnosti mluvit. Jak jsme si mohli všimnout při expozici obecné struktury apofantického logu, není řeč pojatá primárně jako nástroj či prostředek komunikace. Ačkoli je *logos apofantikos* vyjevováním, které vyjevované jaksi pouští z ruky (jak napovídá řecké *apo*) a tak je umožňuje sdílet ve vzájemné promluvě, není komunikativní rys řeči jejím rysem původním, i když zajisté charakteristickým. Možnost sdílení, komunikace, záleží

na dynamické spjatosti *synthesis kai diairesis*, na kompetenci řeči k odhalování při současném zastírání.

Pokud tedy Nietzsche explicitně vestavuje řeč do struktury lidského života, pak z toho důvodu, že *život je podle něj sebe ozřejmujícím poměrem neboli vztahem vlastního ozřejmování*. Člověk má oproti zvířeti tu „nevýhodu“ (bráno vzhledem ke stylizované konfrontaci v Nietzscheho textu), že si ve svém životě *nutně rozumí, ví, jak se to s ním má*. Je to řeč, která umožňuje toto „vědění vlastního života“. Apofantická řeč tak má nikoli primárně instrumentální, ale *ontologický* a – ohledně člověka, jemuž jedině náleží, bráno – *existenciální* smysl *vypovídání pravdy o vlastním bytí*. Člověk *se vyslovuje – a vyslovuje se primárně o sobě vzhledem k sobě samému*. Řeč pojatá jako apofantická a jako vnitřně svázaná s životem je *lidskou způsobilostí k artikulaci vlastního života*, který je tak přiveden ke slovu, jímž k člověku a o něm promlouvá.

Avšak výpovědi jako charakteru lidského života nesmíme rozumět ve smyslu explikování tak či onak zvoleného tématu. Jako kdyby totiž výpověď člověka o sobě a vzhledem k sobě předpokládala výslovnou tematizaci života. Život nemusí být nejprve explicitně stanoven jako téma příslušné výpovědi, aby si v něm člověk udělal jasno a ozřejmil si, jak na tom vlastně je. Protože je apofantická řeč vestavěna bezprostředně do negativního poměru života, je výpověď o sobě a vzhledem k sobě naprosto bezprostřední, což znamená, že ji neprostředkuje potřeba tematizovat svůj život, motivovaná nějakou původní neobeznámeností s tím, *jak se to se mnou vlastně má*. Proto si však ani výpověď nesmíme představovat jako konkrétní formulaci závěru, zjištěného na základě předcházejících pozorování. Jestliže se má život ozřejmovat bezprostředně sobě samému, nelze předpokládat možnost od bezprostředního žití distancované reflexe, která by charakter doposud žitého života zhodnocovala víceméně jasnou formulací příslušných závěrů. Není-li tedy výpověď explicitní fixací života, od něž by se musela distancovat, aby se s ním co do zjištěných závěrů porovnala, je vzhledem k životu bezprostřední, neboť život se vypovídá *o sobě a vůči sobě*. Ovšem způsob, jakým o sobě vůči sobě život bezprostředně vypovídá, *není ničím jiným než pocitem*. Vždyť život je podle Nietzscheho především pocit - a *jako pocit* se vůči němu udává povaha jeho základu. Život se *jako definitivní rozhodnutí, založené v napříště již nerozhodnutelném odbytí, nekonstatuje, ale pociťuje*. *Pocit je tudíž zároveň výpovědí života o sobě vzhledem k sobě samému*.

Protože má pocit charakter apofantické řeči, je odhalujícím zakrýváním. Pocit *odhaluje* ve smyslu *bezprostředního sebezjevování života vzhledem k sobě samému*. Život se jako negativní poměr času formuluje *žitě jako vždy patřičný pocit*. Zjevování není, jak jsme si ukázali při expozici obecného charakteru apofantické řeči, vázáno výlučně na možnost spojování, neboť jednota zjevu (něco jako něco) předpokládá nutně i rozdělování. Zjevnost něčeho jako něčeho je kladena vždy při dynamické spjatosti *synthesis kai diairesis*, a proto je negativní poměr života určen *oběma*.

Protože má pocit charakter apofantické řeči, je odhalujícím zakrýváním. Pocit *zastírá* ve smyslu vlastního falšování, neboť teprve člověk se dokáže (na rozdíl od zvířete) *přetvařovat, skrývat*. Nedokáže však být „cele a naprosto tím, čím jest,“ a proto *nemůže* být *pocitivý*.³⁵ Lidský život je tak možností přetvářky, která má člověka k tomu, svým lidstvím se před zvířetem vypínat – ale vždy za současného žárlení na jeho štěstí. Avšak možnost falše záleží na dynamické spjatosti *synthesis kai diairesis*, a proto je negativní poměr přetvařujícího se, nepocitivého života určen *oběma*.

Určení negativního poměru života prostřednictvím *řeči*, pojaté ve smyslu apofantického logu, je tedy zároveň *odpovědí na výše položenou otázku na možnost rozdělování vlastní životu, jež jsme v předešlém mohli vyložit pouze jako spojující*. Poněvadž je ale život na člověka *jako pocit* naléhající nepomíjivý kontext pomíjení, musí mu být rozdělování nějak vlastní. – A tuto *vlastnost* života prokážeme tehdy, určíme-li spolu s Nietzsche lidský život *řečí*.

*

Život je negativním poměrem času, který má charakter nikoli obyčejně zakoušeného pomíjení, ale má charakter *definitivního rozhodnutí*, spočívajícího na *napříště již nerozhodnutelně odbytém základě*. Negativita životního poměru má své pozitivní vyjádření v ontologicky určeném *bylo*. Bývalost je zároveň konkrétním rozhodnutím o samotném nepomíjivém kontextu pomíjení, k němuž musí být člověk *vždycky již* nějak vztažen, aby byl způsobilý k obyčejnému zakoušení na věcech (vůči němu) vyvstalého času. Poměr člověka k ontologicky určenému a pozitivně jako *bylo* formulovanému času se udává jako vždy patřičný pocit, který však pouze neprostředkuje mezi člověkem a časem, již by proto měli být nějak separovaní. Lidský život *je* poměrem času, stejně *jako je* vždy příslušným pocitem. Poněvadž ale vždy příslušný pocit (utrpení, rozmrzelost) *upomíná* člověka na pravdu o jeho životě, je život *sebezjevováním* – má totiž charakter *výpovědi*, v níž se původně a bezprostředně vůči sobě samému ozřejmuje život sám ve své povaze. Tato vůči sobě bezprostřední existenciální odhalenost lidského života je však zároveň vlastním zastíráním, které Nietzsche formuluje jako možnost přetvářky. *Lidský život je tudíž jednotou času, pocitu a řeči*:

Pojatý jako *čas* je lidský život nepomíjivým kontextem pomíjení, který se reflektuje v časném a tak je ustaluje ve smyslu konstituce příslušných časovacích významů nastávajícího, nynějšího a pominulého. Na základě udiveného zadržení charakteru obyčejně zakoušeného času mohl být vyložen *vlastní čas života* jako

³⁵ „So lebt das Tier *unhistorisch*: denn es geht auf in der Gegenwart, wie eine Zahl, ohne daß ein wunderlicher Bruch übrigbleibt, es weiß sich nicht zu verstellen, verbirgt nichts und erscheint in jedem Momente ganz und gar als das, was es ist, kann also gar nicht anders sein als ehrlich.“ F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, s. 205. V českém překladu s. 79.

nepřetržitá bývalost. Ta je ve smyslu „nikdy nezavršeného imperfekta“ *definitivním rozhodnutím, založeným na napříště již nerozhodnutelně odbytém základě*. Tak je čas určen ontologicky a bytí temporálně.

Pojatý jako *pocit* je lidský život specificky formulovaným nápirem nepomíjivého kontextu pomíjení čili tím, co se člověka při obyčejném zakoušení na věcech vyvstalého pomíjení *dotýká*. Protože je ale člověk původní vázaností na vlastní a bytím určený čas, *dotýká* se ho především *jeho bytí* neboli *jeho život*. *Jako takový je člověk sebepocitujícím životem, přičemž pocitování je specifickým způsobem původního založení lidského života na čase*.

Pojatý jako *řeč* je lidský život sebezjevováním při vlastním pocitování. Faktem sebepocitování života se udává i jeho bezprostřední zřejmost vůči sobě samému. Poněvadž totiž člověk pocituje, *ví, jak se to s ním má*, aniž by se nutně muselo jednat o explicitní, na základě tematizace života položené vědění.

Čas, pocit a řeč jsou tudíž jako konstituenty lidského života tímtež, přičemž se k sobě mají tak, že se navzájem formulují, čímž zjevují vnitřně komplikovanou jednotu existence.

§12. Hodnota. Rozhodnutí otázky na danost

Protože je člověk takovým živým (*zóion*), které se pocituje jako specificky způsobilé k času, je o jeho obyčejně a nepřetržitě vykonávané zkušenosti o věcech rozhodnuto jako o zakoušení neustalého pomíjení. Faktem pomíjivosti nejsou věci určené pouze mimotně, jako by pomíjivost měla být jednou z možných explikací výskytu věci. Věci jsou *potud, pokud pomíjejí*. Ale jako pomíjivé jsou věci konstituované faktem ustalující reflexe samotného nepomíjivého kontextu pomíjení. Ten je výlučně nápirem, v jehož souvislosti se člověka věci v jejich pomíjení *dotýkají*. Tomuto náporu však nesmíme rozumět jako působení na člověka ze strany pomíjivých věcí. Člověk není pasivní receptivitou afektivně-dávajících se pomíjivých věcí už jen z toho důvodu, že se ho čas *dotýká* původně jako *jeho vlastní bytí* – tedy proto, že je ve smyslu negativního poměru času samotným, *jako pocit* formulovaným nápirem, který při ustalování jednotlivých významů času klade věci jako pomíjivé. Kladení věcí do jejich časem určeného bytí přesto není ze sebe činným originárním nazíráním daného, jež by věci zároveň stvářelo. Pocitem určené lidské bytí je totiž *výpověď*. Ta sice odhaluje ve smyslu konstituce jednoty zjevu neboli něčeho *jako něčeho*, ale – jak jsme si řekli při expozici obecného charakteru apofantické řeči – za toho předpokladu, že tu vypovídáné již nějak jest. Tento rys výpovědi pouze prokazuje nemožnost originárního stváření zakoušených věcí ze strany člověka. Zároveň však dokládá fakt *specificky lidského dávání si věci ve smyslu jednoty zjevu*, která je *vůči člověku tím jedině patřičným způsobem danosti*.

Protože je lidský život jednotou, vnitřně členěnou na čas, pocit(y) a řeč, je rozhodnuto o jeho obyčejně a nepřetržitě vykonávané zkušenosti o věcech jako

o zkušenosti s pomíjením. Právě proto, že člověk pociťuje, *ustavuje významy* nastávajícího, nynějšího a pominulého – *a jako takové* se mu primárně dává to, s čím má dennodenně co do činění. *Člověk tudíž jako vlastní nepomíjivý kontext pomíjení ustaluje jednotlivé charaktery času, a potud ustavuje jednotu zjevu ve smyslu pomíjením určených věcí. Pomíjivost věcí je specifickým způsobem danosti – lépe řečeno, je specificky lidským způsobem danosti věcí.*

Podstatným charakterem člověkem nepřetržitě zakoušených věcí je tudíž pomíjením určená danost. Věci jsou jakožto dané a pomíjející; danost a pomíjení jsou bytím věcí. Člověk se k věcem má takovým způsobem, že je faktem jejich zakoušení ustavuje do specifických časových významů, tedy že je rozestavuje ve vždy již rozevřené souvislosti vlastního času neboli nepomíjivého kontextu pomíjení. Tímto kontextem je ovšem lidský život, který je tak vždycky již rozestřeným polem zřejmosti. Zřejmost záleží na tom, že lidský život je výpověď' čili zjevování způsobem konstituce jednoty zjevu (něčeho jako něčeho). Specificky lidská zkušenost o pomíjením určených věcech je ustavováním jednotlivých charakterů času a (tak) rozestavováním zakoušených věcných obsahů po rozevřené souvislosti vlastního času neboli pole zřejmosti.

Jestliže je lidský život tímto polem zřejmosti, pak proto, poněvadž je přece jednotou vnitřně členěnou na čas, pocit a řeč – přičemž všechny tyto konstitutivní momenty jednotného celku pole zřejmosti rozhodují každý svým způsobem o jeho rázu: z hlediska vlastního času tak, že je to pole danosti *pomíjením určených věcí*; z hlediska pocitu tak, že je to pole, v němž se nás věci faktem vlastního pomíjení *dotýkají*; a konečně z hlediska řeči tak, že je to pole *zjevnosti věcí jako pomíjivých*. Z předešlého výkladu je ovšem jasné, že lidský život je jako toto otevřené pole zřejmosti především *jednotou*, takže se jeho jako konstitutivní pojaté momenty času, pocitu a řeči navzájem prostupují, neboť čas je jak pocitem, tak řečí, kdežto pocit je jak řečí, tak časem, atd.

Dále je ovšem třeba si uvědomit, že ačkoli jsme lidský život jako otevřené pole zřejmosti identifikovali vzhledem k zakoušeným věcem, nelze se domnívat, že by člověk zastával úlohu centrální, samostojné subjektivity, obklopené vůči ní vnějšími věcmi, které by do otevřeného pole zřejmosti teprve nějak vstupovaly a tak se člověku dávaly. *Lidský život je naopak vřezávajícím fenomenálním polem, do něhož náleží jak nějaké „já“ (které je však možné izolovat pouze abstraktivně), tak i vše, s čím má dennodenně co do činění.* Lidský život je sice sebeozřejmující řečí, formulovanou rozmanitými pocity, to však neznamená, že by si člověk ve svém vztahu ke všemu, s čím má co do činění, musil nejprve vyjasnit vlastní, vůči zakoušeným věcem nějak izolované bytí. Lidský život, to není nějaké „já“, které by se teprve faktem vztahu k sobě mohlo vázat na něco vůči němu odlišného. *Lidský život je naopak celek jednotného fenomenálního pole, které – poněvadž je jednotou vnitřně členěnou na čas, pocit a řeč – se i cele ozřejmuje.* Jak tomu rozumět?

Jednoduše tak, že člověk, pojatý jako *život*, není nějakou centrální, samostojnou subjektivitou, kolem které by se děl vůči ní vnější a od ní odlišný svět

(hrubě ve smyslu tak či onak scelené rozmanitosti toho, s čím se člověk každý den vypořádává). S čím má člověk každý den co do činění, *to přece neodmyslitelně náleží do souvislosti „jeho“ života, jehož ráz specificky utváří*. To ovšem neznamená, že by věci takto náležely člověku – neboť jak člověk, tak věci, s nimiž se vypořádává, *náleží stejně do jednotné souvislosti života*.

Jestliže jsme řekli, že člověk faktem zakoušení věcí ustavuje jejich časové významy a tak je rozestavuje po vždycky již rozevřené souvislosti vlastního času, nemůžeme tomu rozumět tak, jako by byl člověk vůči *lidskému životu* nějak činný. Neboť jak jinak bychom mohli pochopit, že člověk pomíjením věcí bezprostředně trpí, že je *jakoby svým životem znechucen*? Jestliže je lidský život předně definitivním rozhodnutím, založeným na neodvolatelné, napříště již nerozhodnutelné odbytosti, jestliže je totiž *nepřetržitou bývalostí*, jak tvrdí Nietzsche, nemůže člověk vůči životu sehrávat rozhodující úlohu. Bylo by tedy lepší říci, že *samotný lidský život* neboli *jednotné pole zřejmosti je takovým ustavováním jednotlivých významů času, které specificky rozestavuje svět lidského života*. *Vždyť i člověk pomíjí a i on je specificky vestavěn do celku jednotné souvislosti života*.

Lidský život, tj. *každodenní rozmanité vypořádávání se s pomíjivými věcmi*, je v časném ustavičně se reflektující kontext vlastního času, který *rozhoduje o věcech jako neustále pomíjivých*. Je tudíž *ustavováním ve smyslu specifického rozestavování nepřetržitě zakoušeného světa*. Ostatně proto jsou věci *dány primárně jako pomíjivé*. Charakteristickým rysem bytí věcí je *faktem pomíjení rozhodnutá danost*.

Je však třeba si uvědomit, že lidský život je jako nepomíjivý kontext pomíjejícího Nietzschem pochopen ve smyslu *bývalého*. Bývalost je definitivní rozhodnutí napříště již nerozhodnutelné odbytosti. To jednak znamená, že lidský život, který ve smyslu vždycky již rozevřené souvislosti vlastního času rozhoduje o povaze obyčejné zkušenosti o věcech jako pomíjivých, je *neodvolatelně rozhodnutý*. Jednak to však znamená, že *co do vlastního rázu je něco definitivně rozhodnuté až jako odbyté, bývalé, až jako napříště již nerozhodnutelné*. Ačkoli tedy vlastní čas (jako bývalost vypracovaný kontext pomíjení) ustavuje časové významy nastávajícího, nynějšího a pominulého a tak ustavuje jednotu zjevu (jako bytostného určení věci), je *o věci rozhodnuto teprve faktem jejího odbytí*. Teprve nemožnost dalšího rozhodnutí *definitivně ustavuje věc*, stejně jako je vždycky již definitivně ustavený ráz lidského života. Že je věc bytostně určena časem, tudíž předně znamená, že *jest až jako odbytá, tedy definitivně rozhodnutá*.

Faktem ustalování časného dějící se ustavování věcí je zároveň a především jejich *odbývání* v pregnantním smyslu slova *definitivního rozhodování o jejich bytí*. A poučuje nás o tom (znovu) naše obyčejná zkušenost. Očekávané *nastávající* má přece charakter toho, co má, ale *nutně nemusí nastat*. V případě nastávajícího tudíž není o věci ještě nijak rozhodnuto, neboť není vyšetřeno, zda (někdy v přítomnu) nastane, nebo ne. A i když nastává, nastává v nějakém *přítomném okamžiku*, jehož domnělá přednost v pořádku času je nakonec pouze míněná na základě jeho vtíravosti, konstituované souvislostí minulého a nastávajícího. Nastávající,

přestože v nějakém přítomném okamžiku přece jen nastane, *vmžiku pomíjí a již není*. A jako minulé je pouze relativně k nynějšímu a nastávajícímu. Člověk pak může být rozmrzelý faktem neustálého pomíjení věcí, ale jeho rozmrzelost nezáleží na taktu projité a stále se opakující zkušenosti, že co má nastat, vlastně stejně pomine. Záleží původně na tom, co o této zkušenosti neustálého pomíjení věcí rozhoduje, tedy na bývalém. Lidský život je *definitivním rozhodnutím o tom, jak se člověk bude vypořádávat s věcmi, jejichž bytostným určením je pomíjení – je tedy definitivním rozhodnutím o tom, že věci, které – ať už s obavami či nedočkavě anebo jakkoli jinak – očekáváme, pominou*. Člověka zajisté netrápí pouhé pomíjení věcí, *ale to, že je faktem definitivního a nezvratitelného rozhodnutí o rázu vlastního života zároveň rozhodnuto o tom, že věci jinak než jako pomíjivé zakoušet nebude*.

Protože *jest lidský život bývalý, jsou i věci v něm, stejně jako člověk, bývalé*. Rozhodnutí o bytí jako o bývalosti znamená identifikovat bytí s časem a tak stanovit lidský život (vypořádávání se každého z nás s pomíjivými věcmi) jako *definitivní rozhodnutí, které záleží na napříště již nerozhodnutelném odbytí*. Bráno vzhledem k věcem, s nimiž má člověk v jednotné souvislosti života nepřetržitě co do činění, lze o nich *jako o jsoucích* hovořit teprve tehdy, jsou-li *definitivně a neodvolatelně rozhodnuté*. Odbylost jako základní určení věci je tím, co *ruší klid následujícího okamžiku*, neboť k nastávajícímu se má člověk *z pozice vždycky již rozhodnutého charakteru jeho zkušenosti o věcech*, která je zkušeností *o jejich nutném pomíjení*. Řečeno vulgárně: člověk se má k nastávajícímu při ustavičném věděni toho, že pomine, ať už toto věděni je nebo není výslovné, tedy víceméně přehlušené aktuálním rozpoložením vzhledem k nastávajícímu (člověk se na věc těší tak, že nebere ohled na její nutnou pomíjivost, která se však o to razantněji na člověku prosadí, když s radostí očekávané jednou provždy pomine).

Jedná se tedy o takový *způsob sebeozřejmování života*, kdy jsou věci sice ustavovány do rozmanitých podob svého časem určeného bytí (primárně jako nastávající, nynější a pomíjivé), to je však vždy nutně vázáno na definitivní rozhodnutí napříště již nerozhodnutelného odbytého, *v němž se bytí věci naplňuje*. Jako pomíjející jsou totiž věci bytostně nerozhodnuté, a to již faktem vlastní relativity, založené v celkové souvislosti vlastního času. To jednoduše znamená, že každá věc, určená jako pomíjející, je *zakoušená nutně spolu s definitivním rozhodnutím bývalosti*, která je ve výkonu obyčejné zkušenosti ustavičně *při díle*.

Jak je tedy dán svět neboli jednotná souvislost našeho lidského vypořádávání se s pomíjejícími věcmi? Jakým způsobem Nietzsche zafixuje tuto souvislost, která je přece nepřetržitým „poměřováním“ pomíjejícího s nadále již nerozhodnutelným definitivním rozhodnutím? Jako co zakoušíme ono na věcech jediné *platné* odbytí, v němž se o bytí věcí definitivně rozhoduje na jedné a které bytí věcí odepírá každému možnému dalšímu rozhodnutí na druhé straně? Jako *hodnotu*. *Věci jsou v negativním poměru lidského života dány jako hodnota*.

Hodnota tudíž není věcem jakoby mimoděk přiřčený rys, nějaké jejich dodatečné zhodnocení na základě nějakého více nebo méně svévolného rozhodnutí.

Hodnota je naopak ontologický rys věcí, jejich podstatný charakter. Že jsou časem bytostně určené věci zároveň hodnotou, dokládá jednoduše naše obyčejná zkušenost: vždyť čím starší věc je, tím je pro nás cennější, má „vyšší hodnotu“. Ovšem čas nejenže pouze stvrzuje, případně navyšuje hodnotu věcí; čas konstituuje věci jako hodnoty. Věci jsou tudíž člověku primárně dány jako hodnoty – hodnota je rozhodnutím o způsobu danosti věcí.

Jestliže jsme si pověděli, že lidský život je ve smyslu v časném se reflektujícího kontextu pomíjení ustalováním jednotlivých časových a potud bytostných významů věcí, s nimiž (proto) máme co do činění, je třeba v závislosti na identifikaci bytostného určení věcí jako hodnot tuto souvislost konkretizovat: lidský život je ustavováním bytostného rázu věcí *na způsob jejich stanovování jako hodnot*. Ustalování jednotlivých významů času (nastávajícího, nynějšího, pominulého) je ustavováním bytostného určení věcí jako pomíjivých, *které se děje jako stanovování hodnot*. Lidský život je ve své podstatě stanovováním hodnot a jejich rozestavováním po vždycky již rozestřeném poli zřejmosti. *To, čemu říkáme „svět“ (a co je vlastně identické s lidským životem), je pro Nietzscheho tedy souvislostí stanovovaných a vždy konkrétně rozestavovaných hodnot.*

III. Je a bude

V předešlém výkladu jsme se pokusili zrekonstruovat Nietzscheho představu *lidského života*. Ten je jednotou vnitřně rozčleněnou na *čas*, *pocit* a *řeč*. Jako takový je lidský život sebecitující (= sebezřejmující) negativním poměrem času. Tuto souvislost jsme zafixovali na ontologicky určené *bylo*, které jsme se zároveň pokusili zabudovat do výchozí představy času jako neustálého pomíjení: *bylo* je vlastním nepomíjivým kontextem reflektujícím se v časném. Reflexe nepomíjivého kontextu v časném je stabilizací pomíjivého ve smyslu konstituce jakoby dílčích časových významů pominulého, nynějšího a nastávajícího. Čas naší žité zkušenosti se tak zdá záležet na ontologicky určené bývalosti. To ovšem znamená, že z hlediska bytím vymezeného *bylo* je lidská zkušenost neodvolatelně rozhodnuta *právě jako zkušenost o neustálém pomíjení*. Ontologicky určená bývalost je tudíž *definitivním, napříště již nerozhodnutelným rozhodnutím*, které se děje a člověku se bezprostředně ozřejmuje jako vždy příslušný *pocit*. A je to právě pocit, který vytváří vzpomenující nepomíjivý kontext pomíjení a který se (tak) reflektuje v časném, aby je stabilizoval v patřičných významech času. Poněvadž je pocit jednak *vlastním* časem a jednak člověku bezprostředně ozřejmuje, jak se to s ním má, poněvadž je tedy možným vyjádřením definitivního rozhodnutí o naší, lidské zkušenosti jako vždy zkušenosti o pomíjivém, je zároveň *rozhodnutím o charakteru času*. Pověděli jsme si totiž, že zrekonstruovat Nietzscheho představu o lidském životě znamená zároveň zrekonstruovat jeho představu o času jako takovém. Vzhledem k úloze vypracování charakteru času, zprvu určeného jako neustalost pomíjení („okamžik, vmžiku tu, vmžiku pryč, předtím nic, potom také nic...“), lze tedy říci, že na pozadí obvykle zakoušeného času se rozevírá vlastní souvislost *bytím určeného času*, zafixovaného na pojem *bývalosti*. *Bylo je samotným nepomíjivým kontextem pomíjení*. Jak jsme si však ukázali, je jako bývalost rozhodnutý kontext pomíjivého zároveň rozhodnutím o lidské zkušenosti jako o zkušenosti *s pomíjením*. *Co má nastat*, sice opravdu může někdy v přítomnu, v nějakém *přítomném nyní* nastat, přece ale *vmžiku pomíjí*. Čemu tedy rozumíme vágně jako „je“ a „bude“, má ve smyslu *nynějšího a nastávajícího pouze relativní postavení*, a sice *vzhledem k definitivnímu rozhodnutí bylo*. Protože jsou *nynější a nastávající* obvykle zakoušené významy času a poněvadž je tato zkušenost *vždycky již definitivně rozhodnuta bývalým*, mohou mít pro nás napříště jen význam *něčeho pomíjivého*, co pro nás má *cenu* teprve jako *odbyté*. Z hlediska času, jemuž přece rozumíme a jež se domníváme prožívat jako tak či onak uspořádanou souvislost „bylo“, „je“ a „bude“, se tedy ukazuje, že „je“ a „bude“ jsou nějak relativní k *bylo*, které je výlučným a rozhodujícím určením *času jako takového*. Znamená to tedy, že „je“ a „bude“ jsou – přinejmenším relativně k *bylo* či k *bývalému* – *nepřiměřené vzhledem k vlastnímu času*?

Tuto otázku můžeme formulovat i jinak. Že je *bývalost* základním charakterem času, to je zřejmé z Nietzscheho podání *minulého*. Neboť je to „pominulo“, „s nímž

člověku přicházejí boj, utrpení a znechucenost, aby ho upomenuly na to, co jeho bytí vlastně je – nikdy nedovršené *imperfektum*.“ *Pominulé* je Nietzschem rozkryto co do svého, vzhledem k *vlastnímu* času *přiměřeného významu*, a sice jako *bývalost*. *Bylo je smyslem žitě zakoušeného pominulého. Pominulé zakoušíme právě jako pominulé, protože je vlastně (im Grunde) definitivně rozhodnutým, nadále již nerozhodnutelným bylo.* To však znamená, že *nynější a nastávající* prožíváme *vždycky relativně k bývalému*, které se v nich reflektuje a tak je stabilizuje v jejich patřičném významu. *Nynější a nastávající* tudíž *nejsou* zahrnuté do oboru *vlastního* času: jestliže totiž zakoušíme pominulé *věcně přiměřeně* jako *bývalé*, nemůžeme totéž říci o *nynějším a nastávajícím*. V tomto smyslu nezakoušíme *nynější a nastávající věcně přiměřeně* jako *přítomné a budoucí*, stejně jako *zakoušíme* pominulé *přiměřeně k vlastnímu času jako bylo*.

Čas je *výlučně bývalostí*, kdežto *přítomnost a budoucnost* mají význam pouze obyčejně zakoušených *nynějšího a nastávajícího*, jejichž status je relativní k definitivně rozhodnutému *bylo*. Znamená to konečně, že Nietzscheho představa o čase záleží výlučně na bývalém jako na výlučném vlastním charakteru času? Že *přítomnost a budoucnost* mají pouze význam *nynějšího a nastávajícího* a že *nenáleží* do oboru času jako takového?

Ve smyslu analýz *lidského života* ano! Jestliže jsme na základě četby druhé Nečasové úvahy odhalili život jako *negativní poměr času, který se pociťuje, rozumí si, ozřejmuje se jako nadále již nerozhodnutelné rozhodnutí bývalého*, jsme nuceni konstatovat fakt, že lidské bytí je pouze „nikdy nedovršeným imperfektem“. Rozhodnutí o věcné nepřiměřenosti *nynějšího a nastávajícího* nás ještě nijak neopravňuje k takovému nastavení lidského života, pociťujícího se jako *odbytý a (tak) neustále pomíjivý*, které by nám umožnilo tak či onak vestavět *nynější a nastávající* do oboru *vlastního* času – totiž zafixovat je na času *přiměřenou přítomnost a budoucnost*. *Lidský život je bývalý*, což je průkazné faktem *definitivního rozhodnutí obyčejné lidské zkušenosti jako zkušenosti o pomíjivém*. Postupujeme-li spolu s Nietzschem na pokyn *obyčejné zkušenosti*, jednoduše *musíme* konstatovat *bývalé* jako charakter lidského života a (proto) času vůbec.

V následujícím výkladu si ale ukážeme, jak se konstitují věci *přiměřené významy přítomného a budoucího*. Předpokladem toho bude vestavění negativity do lidského života, určeného výše jako *negativní poměr času* (§ 13. Negativita. Smrt jako možnost apofáze lidského života). Teprve potom můžeme zafixovat jednotnou, ale vnitřně členěnou souvislost lidského bytí vzhledem k jeho základu (*bylo*) jako *paměť* (§ 14. Paměť jako rozhodnutí otázky po lidském životě). *Paměť je jednotným fenoménem lidského života s respektem k základu (Grund ve smyslu odepřené bývalosti)*, kdežto *smrt* zakládá věcně *přiměřený význam budoucna* (§ 15. Smrt a budoucnost. Založení věci *přiměřeného smyslu budoucna*). Smrt se má k životu jakožto *zapomínání* (§ 16. Zapomínání. Konstituce činu „a“ tvorby), které konstituuje *vlastní přítomnost* (§ 17. Přítomnost. Konstituce života (tradičně) jako spontaneity a problém svobody). Výklad konečně završíme rozhodující vestavbou řeči

(apofantického logu) do časem určeného lidského bytí (§ 18. Konečné rozhodnutí otázky po řeči vzhledem k lidskému životu. Závěrečná analýza).

§13. Negativita. Smrt jako možnost apofáze lidského života

Pro lidský život je *typické*, že *jest bývale*, tudíž že *není způsobilý k vlastní přítomnosti a budoucnosti*, nýbrž že je *zakouší věcně nepřiměřeně jako pouhá nynější a nastávající*. Tomu také odpovídají Nietzsche předvedené pocity *znechucenosti, utrpení, nostalgie, žárlivosti* apod. Proč je člověk vzhledem ke svému časem určenému bytí především znechucen? Proč faktem svého bytí trpí? Rozhodnout tuto otázku lze při zohlednění lidského života jako *negativního poměru času*. V čem spočívá *negativita* poměru života? Život je přece napříště již nerozhodnutelným rozhodnutím *bývalého*. Život je jako nepřetržité zakoušení pomíjivosti *vždycky již rozhodnut*, tzn. že je *možný pouze jako zakoušení neustálého pomíjení*. Jako takový je si lidský život i *zřejmý*. Jak jsme si ukázali v předešlé kapitole, záleží samo-zřejmost života na *řeči*, která ve smyslu *apofantického logu* konstituuje život jako svého druhu *výpověď (fasis)*. Lidský život se *pocituje jako nedovršené imperfektum, jako bývalost*. Život je bezprostředně vůči sobě samému *afirmativním soudem, ustavováním fenomenální jednoty života jako „nepřetržité bývalosti“*. Poněvadž má pocit strukturu řeči (a poněvadž je řeč vlastně pocitem), je život bezprostředním sebe-ozřejmováním, tj. sebe-zjevováním ve smyslu souvislosti *bývalého*. *Logický charakter života* je tedy podmínkou bezprostřední zřejmosti života, je podmínkou faktu, že člověk *vždycky již ví, jak se to s ním má*. Lidský život, protože je výpovědí, je zřejmostí založenou na fenomenálně závazném *jako*. Lidský život si je – bezprostředně na rovině pocitů – *zřejmý jako bývalý*.

V takovém případě je však lidský život *kladným* poměrem času, a to ve smyslu *kladné výpovědi (katafasis)*, která je do života vestavěna jako sebe ozřejmující pocit. Jak však víme na základě výše předvedeného obecného charakteru apofantického logu, nevyčerpává se řeč v kladné výpovědi, nýbrž může být i záporná neboli apofatická. Jestliže je život charakteristicky způsobilý k bezprostřednímu sebe ozřejmování, tj. ke kladení jednoty vlastního zjevu (lidský život *jako bývalost*), *musí moci být způsobilý i k záporné výpovědi* („lidský život *není...*“). Nemohli bychom život identifikovat jako řeč, kdybychom mu nepřiznali možnost apofáze. Lidský život je tudíž nějak *záporný*. Abychom negativitu lidského života nekonstatovali jednoduše při zohlednění formálně vypracované struktury logu, ale abychom ji do lidského života mohli opravdu zapustit, je třeba (znovu) rozevřít příslušný zkušenostní rámeček, v němž zápor nalezne své plné oprávnění.

Je nám již jasné, že se život bezprostředně ozřejmuje ve svém *jako co*. *Právě když jsme znechuceni, právě když trpíme, jsme nostalgičtí anebo žárlivé na štěstí zvířete, rozumíme si ve smyslu, jak to s námi vlastně (im Grunde) je*. Ale *právě když jsme znechuceni, když trpíme, jsme znechuceni a trpíme faktem toho, že jsme výlučně*

bývale. Pocity jsou vlastním sebe ozřejmováním lidského života a jako takové jsou výsadním způsobem řeči ve smyslu apofantického logu. Znechucení či utrpení, která nám bezprostředně zjevují základ našeho života, jsou specifickým způsobem afirmativní výpovědi čili *kladu fenomenální jednoty lidského bytí*. Znechucení nám jednoduše *ukazuje život jako napříště již odbytý*. Tento fakt zakoušíme jako definitivní rozhodnutí o našem životě jako o zkušenosti o nepřetržitém pomíjení, *tudíž jako nezpůsobilost k rozhodnutí o charakteru naší každodenně vykonávané zkušenosti o světě. Lidský život je již rozhodnut; je to napříště již nerozhodnutelné rozhodnutí bývalého. Co to však znamená?*

Lidský život je bývalost. Tak je ovšem jednotnou souvislostí vnitřně členěnou na čas, pocity a řeč. Jako *takto* vnitřně členěná jednotka je lidské bytí určeno jako *fenomén* neboli *fenomenální jednotka něčeho jako něčeho*. Jestliže se lidský život bezprostředně ozřejmuje jako *bývalý, ozřejmuje se jako hodnota*, jak jsme ukázali ve výše podaném výkladu. Hodnota není něco, co by lidskému životu mimotně připadalo, ale je jeho *podstatným charakterem*. Že je hodnota podstatným charakterem lidského bytí, prokazuje fakt, že se nás náš život vždy nějak *dotýká*, má pro nás cenu, stejně jako pro nás může být i bezcenný. Hodnota jako ontologický charakter lidského života záleží na bytím určené bývalosti, neboť něco *jest*, teprve je-li odbyté neboli definitivně rozhodnuté a tak *odepřené možnosti dalšího rozhodnutí*. Pokud je ale lidský život založen výlučně na bývalosti, mělo by to znamenat, že jako definitivně rozhodnuté *bylo* je napříště již nerozhodnutelný co do své hodnoty. Tak bychom lidskému životu přiznali *hodnotu jako takovou*, totiž *hodnotu*, kterou již z podstaty věci nelze *přehodnotit*. Je však lidský život *takovou* hodnotou? Je lidský život neodvolatelně zhodnocen?

Nikoli. Ačkoli je si totiž lidský život zřejmý jako odbytost, je toto jeho poznání „zpečetěno“ *teprve smrtí*. Je přece samozřejmé, že *teprve ve smrti je lidský život vpravdě odbytý*. „Když smrt konečně přinese očekávané zapomnění, zadrží zároveň přítomnost a bytí, a zpečetí tím to poznání – že bytí je toliko nepřetržitá bývalost [...]“

Lidský život je tedy *definitivním rozhodnutím bylo až faktem vlastní smrti*. Smrt *zadržuje* bytí ve smyslu zadržení lidského života jako „bytí bývalým“. Tomuto *zadržení* však musíme rozumět zároveň jako *zrušení*, neboť smrtí život *končí* – a protože je lidský život primárně sebe ozřejmováním jako napříště již nerozhodnutelného rozhodnutí *bývalého*, je mu jeho koncem odepřen i charakter sebe pociťujícího bytí.

Smrt do lidského života vnáší *paradox*: lidský život se sice pociťuje, rozumí si jako založenému na faktu *bylo, zároveň* o něm však může být definitivně rozhodnuto až „po smrti“. Ačkoli se tedy lidský život nepřetržitě pociťuje jako napříště vždycky již rozhodnutý, záleží jeho definitivní rozhodnutí na faktu smrti, jímž se ale veškerý život ruší. Je-li zrušen život, není nic, co by se pociťovalo – možnost sebe pociťování jako definitivního rozhodnutí je tak životu podstatně *odepřena*. Ostatně proto Nietzsche určuje lidské bytí jako „věc, která žije z toho, že sama sebe popírá

a stravuje, sobě samé odporuje“.³⁶ Lidské bytí je pro Nietzscheho paradox, jež do něj vnáší smrt.³⁷

Protože je lidské bytí „nikdy nedovršené imperfektum“, „nepřetržitá bývalost“ neboli napříště již nerozhodnutelné, definitivní rozhodnutí *bylo*, je zároveň *hodnotou*. Uvažován výlučně z hlediska (bytím určené) bývalosti je lidský život skutečně hodnotou, již by z podstaty věci už nešlo přehodnotit. Totiž nešlo by ji přehodnotit, kdybychom lidské bytí uvažovali pouze s respektem k jeho *kladnému* charakteru, výlučně jako afirmativní výpověď. Do lidského života je však zapuštěn *paradox jeho konce* neboli *smrt*. Smrt je podle Nietzscheho fakt, *jímž teprve* dochází k *zadržení* lidského bytí v jeho povaze ontologicky určeného času; zároveň je ale faktem, *jímž* dochází ke *zrušení* lidského života. Tento do bytí zapuštěný paradox zakládá *lidskou nezpůsobilost* k sebe pocítění jako *odbytého* – a poněvadž *má být* odbytost *vlastním bytím člověka*, je člověk *nezpůsobilý k vlastnímu bytí*. Při zohlednění lidského života jako hodnoty lze pak konstatovat, že život není napříště již definitivně rozhodnutou hodnotou, která by vylučovala jakoukoli možnost přehodnocení, ale naopak že jako *princiálně neodbytá* faktem paradoxu smrti *záleží primárně na nepřetržitém přehodnocování*. Tomuto přehodnocování rozumějme prozatím jen negativně ve smyslu *nemožnosti definitivního stanovení hodnoty*. Nutnost nepřetržitého stanovování hodnoty značí *základní nevyšetření charakteru lidského života*. Poněvadž je lidský život zadržen co do svého smyslu teprve ve smrti a protože je ve smrti *zároveň* zrušen, dá se říci, že *není* a *nemůže být*, čím *má být*. *Pro lidský život charakteristická nevyšetřenost záleží na napětí toho, že lidský život není a nemůže být, čím má být*.

Tak se naplňuje i *logický, řečový* rys lidského života: *kladně* záleží řeč na konstituci jednoty zjevu života *jako* bývalého. V tomto smyslu je život svého druhu afirmativní výpovědí (*katafasis*). Avšak konstituce zjevu života *jako* bývalého doprovází paradox smrti a tak napětí faktu, že život *není*, čím *má být*. V tomto smyslu je život svého druhu zápornou výpovědí (*apofasis*). *Lidský život je bývalý a zároveň není, čím má být*. Tak je lidský život kladno-záporovou jednotou řeči, byť úplné vyčerpání „logického“, řečového charakteru lidského života bude lze provést až na samotném konci našeho výkladu.

Smrt jako paradox lidského života, který se v ní co do svého smyslu zdržuje, *ale zároveň* se v ní ruší, má prozatím pouze negativní úlohu. Níže ve výkladu si ukážeme, jaký *positivní* význam svou doposud výlučně negativní úlohou smrt naplňuje. Lidský život je negativním poměrem času. Negativita lidského bytí záleží předně na jeho charakteristické *nevyšetřenosti*: ačkoli se totiž život nepřetržitě pocítuje jako bývalý, tudíž jako odbytý, je co do tohoto svého smyslu zadržen teprve

³⁶ „[...] ein Ding, das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren, sich selbst zu widersprechen.“ F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in *Friedrich Nietzsche Werke, Band 1*, Zurich: Stauffacher Publishers Ltd., 1971, s. 206. V českém vydání F. Nietzsche, *Nečasové úvahy, II, O užitku a škodlivosti historie pro život*, přel. J. Krejčí, P. Kouba, Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 79.

³⁷ Vzhledem k německému *unterschlagen* smrt život vlastně „padělá“, „zpronevěřuje ho“.

ve smrti, kdy je však zároveň zrušen. Lidský život není a nemůže být *definitivně hodnotou*. Poněvadž je si lidský život dán primárně a výlučně jako hodnota, vnáší do něj smrt *zápor* – lidský život není, *čím by měl být*. Ostatně proto Nietzsche určuje život jako „věc, která žije z toho, že sama sebe popírá a stravuje, sobě samé odporuje“. Tento paradox znemožňuje kladení definitivní hodnoty: život *si* nemůže být definitivně dán, nýbrž *a proto* záleží na nepřetržitém napětí *nutnosti přehodnocovat*. Poněvadž ale hodnota ve smyslu *ontologické ražby lidského života* spočívá v *typicky lidské způsobilosti k zakoušení pomíjení, neruší se paradoxem smrti definitivní rozhodnutí o obyčejné lidské zkušenosti jako o zkušenosti o životě určeném neustálým pomíjením*. Ačkoli se totiž smysl lidského bytí zadržuje ve smrti a smrtí se zároveň ruší, není lidský život *naprosto vykořeněn ze svého základu (Grund)*, jímž je *nepřetržitá bývalost*. Nemůže být, protože to by znamenalo, že o lidské zkušenosti *není* rozhodnuto definitivně ve smyslu *zkušenosti o životě určeném neustálým pomíjením*. Paradox smrti vnáší do života negativitu ve smyslu jeho *definitivní nevyšetřenosti coby hodnoty, která nemůže být kladena naprosto*. Je přece jasné, že kdyby se život kladl naprosto jako hodnota – totiž jako něco *definitivně odbytého* –, nemohl by být *určen neustálostí pomíjení*, ale kladl by se *naprosto jako plnohodnotná odbytost*, a tudíž by nebyl – životem. Protože paradox smrti vnáší do života zápor, jež můžeme vyjádřit jako „není, *čím by měl být*“, *umožňuje* tím vlastně život v jeho charakteristické ražbě *času* neboli *neustálého pomíjení*. Život jako neustále pomíjivý ale záleží na bytím určeném *bylo*, které se v něm *ustavičně* reflektuje a konstituuje jeho specifické časovací významy minulého, nynějšího a nastávajícího. Bývalost jsme vymezili jako *definitivní, napříště již nerozhodnutelné rozhodnutí* o lidské (obyčejné) zkušenosti o (vlastním) životě jako určeném neustálým pomíjením. *Definitivní rozhodnutí lidského, časem určeného bytí ovšem nemíní naproste rozhodnutí o životě s respektem k hodnotě*. Faktem zapuštění negativity *do základu lidského života* je o životě zároveň rozhodnuto jako o *nepřetržitém stanovování hodnot, které nemůže být nikdy definitivní*. Život je *nepřetržitým stanovováním sebe jako nikdy definitivní hodnoty*. Zprvu negativní úloha paradoxu smrti má tudíž *pozitivní význam konstituce rázu lidského života jako nepřetržitého stanovování hodnot, které je možné až za předpokladu nezpůsobilosti k definitivnímu sebe ustavení jako hodnoty*.

Zprvu jako *negativní* vyložená úloha smrti (*nemoc* života být, *čím má být*) má svůj *primárně pozitivní* význam (předpoklad lidského života jako nepřetržitého kladení vlastní hodnoty a tak předpoklad života jako určeného neustálým pomíjením). Primárně kladný význam smrti zároveň sehrává úlohu v založení lidského bytí *na času*. K tomu však později. Negativní rys života se totiž nevyčerpává faktem jeho skončení neboli smrti. Smrt zakládá *charakteristickou nevyšetřenost lidského bytí*. Ta, jak jsme si ukázali, záleží na nemoci být tím, *čím má* lidský život *být*. Ovšem lidský život, bytí určené časem neboli *bývalost*, má být *naprostou odbytostí* (definitivně kladenou hodnotou). Poněvadž je ale *bývalost naprostým, nadále již nerozhodnutelným rozhodnutím bylo*, je *naprostým, nadále již nerozhodnutelným rozhodnutím o lidském životě jako určeném neustálým pomíjením*. Lidský život se

pocitů je nutně jako neustále pomíjivý, a proto *nikdy definitivně rozhodnutý* co do vlastní hodnoty. Jak jsme si již řekli, znechucení anebo utrpení (anebo jakýkoli jiný patřičný pocit) nezáleží na nepřetržitěm procházení zkušenosti vykonávané o pomíjivých věcech, ale *na tom, že člověk nemůže mít jinou zkušenost o věcech než jako o pomíjivých věcech, že se nemůže cítit jinak než jako neustále pomíjivý*. Tato nemoc či nezpůsobilost k jinému *typu života* prokazuje fakt, že bývalost je jako (v tomto smyslu) *definitivní rozhodnutí* zároveň vlastní *odepření*. Člověku je *odepřena* možnost *určit si jiný než tento typ (= ražbu) života*. Poněvadž žije člověk výlučně bývalé, je mu *odepřena* možnost *sebeurčení*. *Protože žije člověk výlučně bývalé, je mu odepřeno být spontánním, ze sebe činným životem*. Lidský život tedy nejenže nemůže vzhledem ke smrti být, čím být má, on si vzhledem ke svému bývalému založení ani *nemůže zvolit, čím by chtěl být*.

§14. Paměť jako rozhodnutí otázky po lidském životě

Tak je lidský život určen *dvěma záporů*: vzhledem k paradoxu smrti *není*, čím má být, poněvadž jako zadržovaný co do svého smyslu a potud definitivně rozhodnutý jako naprostá odbytost (hodnota) se život zároveň ruší. A vzhledem ke svému bývalému založení *není* život ze sebe, ale je naopak co do svého rázu definitivně rozhodnutý faktem vlastního založení. Tento druhý zápor lidského života záleží rovněž na tom, že „život“ má tradičně, tj. *věcně závazně*, charakter *spontaneity* neboli *bytí ze sebe sama*. Lidský život je tradičně *svépohybem*: „Neboť každé tělo, jež je pohybováno z vnějšku, jest neoduševnělé, to však, které zevnitř pohybuje sebou od sebe sama [*autó ex autú*], jest oduševnělé, jelikož to jest přirozenost duše.“³⁸ Určení života jako nemocného ke spontaneitě, konkrétně k určení *se* jako *možného jiného života*, je tudíž Nietzscheho přepracováním tradičně závazné představy o životě jako o tom *pohybujícím sebou od sebe sama*. Řečeno určitěji – je Nietzscheho přepracováním tradičně závazné představy o životě *s respektem k jeho založení na odepřeném bylo*.

Jsou to znechucení a utrpení (a další věcně přiměřené pocity), jež nám *připomínají*, co naše bytí, náš život vlastně [*im Grunde*] jest – „nikdy nedovršené imperfektum“. Znechucení a utrpení nám *připomínají bylo*: *pocity jsou bezprostředním sebeozřejmováním života jako jednoty vnitřně členěné na čas a řeč, a tak jsou bezprostředním sebeozřejmováním lidského života jako vnitřně sice komplikovaného, a přece jednotného fenoménu*, jež nyní můžeme zafixovat na pojem **paměti**. Můžeme, poněvadž nyní již zajisté nehrozí, že bychom „paměti“ rozuměli ve smyslu nějakého psychologického jevu nebo vágně jako tak či onak založené kompetenci k vybavování si uplynulého. *Paměť je naopak vyjádřením jednotného fenoménu lidského života vnitřně rozčleněného na čas, pocity a řeč*. Lidský život je

³⁸ Pl. *Phdr.* 245 e. (citováno z: Platón, *Phaedo*, Platonis opera. Tomus 1, Tetralogias I-II continens / recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke ... [et al]. -- Oxford : Oxford University, c1995.)

vlastně bývalost; bývalost je z hlediska výše vypracované představy o času, určeném neustálým pomíjením, nepomíjivým kontextem pomíjivého, který se reflexí v časném zapřičiňuje vůbec o konstituci významů nastávajícího, nynějšího a *minulého*, které se teprve tak může stát předmětem paměti, vágně pojaté jako způsobilost k více nebo méně věrnému vybavování si uplynulého. Ovšem protože je lidský život paměť, žije člověk zároveň **historicky**. *Historicita* lidského života opět nezáleží na nějak založené kompetenci k uplynulému, které se může stát předmětem historie jako nějaké speciální vědní disciplíny, ale na jeho *bývalém základě*, jenž veškerou možnost historické vědy zakládá.

Život je nemocný k sebeurčení, ke spontaneitě potud, pokud je určen paměti neboli jako historický. Ostatně i proto je lidský život, lidské bytí podle Nietzscheho „věc, která žije z toho, že sama sebe popírá a stravuje, sobě samé odporuje“ – odporuje si totiž i s respektem ke své tradiční závaznosti jakožto spontaneity, *pohybu sebou od sebe sama*. Protože je však lidský život naprosto určen k neustálému pomíjení faktem vlastního bývalého založení, nemůže být *činný, tvůrčí*, a to pregnantně ve smyslu *ze sebe činného* anebo *tvůrčího určování vlastního rázu*. Proto jsou podle Nietzscheho věcně přiměřené pocity *znechucenost, utrpení, žárlivost, nostalgie* apod. Věcně přiměřené jsou tyto pocity, poněvadž je lidský život *dvojmí zápor*: jednak není nikdy, čím má být, a proto není nikdy definitivní hodnotou, jako která se život paradoxně nepřetržitě klade (= již nepřetržitě přehodnocuje). Jednak je lidský život nemocí k takovému bytí, jímž by chtělo být, neboť je o něm napříště již naprosto rozhodnuto faktem jeho bývalého založení. A právě v tomto smyslu, ve smyslu *paměti* či *historicity*, je život *negativním poměrem času*. V takovém pojetí života totiž „hraje prim“ výlučně *bývalost*, přičemž „přítomnost“ a „budoucnost“ (jako prozatím jen tušené předpoklady možnosti spontaneity, činnosti anebo tvorby) jsou redukovány na obyčejné časové významy *nastávajícího* a *nynějšího*. Výlučně s respektem k paměti je lidský život dvojmí zápornou (*apofatickou*) výpovědí: *není*, čím má být, a *není* způsobilý k sebeurčení. Avšak nezpůsobilost ke spontaneitě (*negativní rys lidského života*) je srozumitelná teprve v jednotě s *kladem (katafasis)* nepřetržitého sebeozřejmování lidského života *jako bývalého*. Ovšem *jako bývalý* není a nemůže být život *přítomný a budoucí*, nýbrž *jen* nynější a nastávající.

§15. Smrt a budoucnost. Založení věci přiměřeného smyslu budoucna

Jak jsme si pověděli, *smrt* do lidského života nevnáší výlučně jen zápor, ale i *klad* – sice v tom smyslu, že umožňuje život jako *nepřetržitě kladení hodnot*, tudíž jako *nepřetržitě sebe pociťování jako neustálé pomíjení*. Protože faktem paradoxu smrti, vyloženého výše, *není* život, čím má být, je charakteristicky *nevyšetřeností*, nucenou k nepřetržitému (sebe)kladení hodnoty. Už zde se rýsuje skutečnost, že *smrt nějak podmiňuje život jako činný ve smyslu (sebe)kladení hodnoty* (tj. ve smyslu neustálého rozestavování hodnot po rozevřeném poli zřejmosti); a protože není kladení hodnoty

nějakou k životu mimotně přidanou schopností, ale jeho *ontologickým charakterem*, podmiňuje smrt lidský život *vůbec co do jeho bytí*. Tím, že smrt do života vnáší zápor, naplňuje zároveň svůj pozitivní význam *konstituce rázu života jako neustále pomíjivého*; protože je život neustále pomíjivý, záleží na sobě odepřeném základu bývalého (který je vlastní konstitutivní souvislostí obyčejně zakoušeného času); a poněvadž záleží na bývalém, pocituje se nepřetržitě jako hodnota, kterou však při svém negativním poměru k vlastnímu konci nemůže klást definitivně. Definitivní kladení hodnoty by znamenalo zadržení života v jeho smyslu *a potud* i jeho zrušení. Smrt tudíž zakládá lidský život charakteristicky jako *nevyšetřenost*. Nyní je již jasné, že tento v prvním plánu záporný ráz lidského bytí má svůj primárně kladný význam: podmiňování lidského života *jako takového*. Že je lidský život záporný, neznamena snad, že by byl nějak nedostatečný – je to naopak *vůbec konstitutivní rys lidského bytí, jemu nejvlastnější pozitivita*.

Ponevadž se ve smrti smysl lidského bytí (bývalost) zadržuje a zároveň ruší, nemůžeme o smrti uvažovat jako o faktu časově umístěném v nějaké blíže neurčené „budoucnosti“. Jako by totiž smrt byla prostě „koncem života“ ve smyslu nanejvýš onticky vykazatelné skutečnosti, která se nás v průběhu „našeho vlastního života“ týká jen vzhledem k umírajícím druhým, přičemž my se o ni staráme jako o nějaké „někdy“, jež sice *má nastat*, o něž ale nedbáme; z kterého můžeme mít strach jako z faktické nevyhnutelnosti dané *neustálým, nezadržitelným uplýváním času*, ale které si „momentálně“ dokážeme nepřipouštět, nedbat ho. Takovou představu o smrti podmiňuje vlastní nastavení naší obyčejné zkušenosti o životě jako neustále pomíjejícím, kdy se nás smrt týká právě jen jako nějaké „někdy“, srozumitelné z oboru obyčejně zakoušeného času. *Obyčejně totiž smrti rozumíme jako tomu, co má nastat*. Jako to, co má nastat, smrt však *ještě není*, a tento její v prvním plánu *negativní* charakter je pro naši obyčejnou, každodenní zkušenost vůdčí, neboť je to právě tato každodenní zkušenost, *kdy smrti nedbáme, kdy si ji nepřipouštíme*. Kdyby však byla smrt vskutku jen takovým „někdy potom“, které má nastat, ale právě proto *ještě není*, kdyby tedy byla nejasně zakoušeným „koncem života“, formulovaným jednoduše jako „zánik“, sotva by se mohla konstitutivně významně podílet na lidském životě. Smrt se naopak na životě účastní nepřetržitě, neboť bez smrti by byl lidský život, jak jsme si ukázali výše, nemožný. Potud ale nemůžeme smrti rozumět na rovině obyčejně zakoušeného neustálého pomíjení – jako *něčemu nastávajícímu*.

Podle Nietzscheho se člověk ke smrti vztahuje jako k *očekávanému, kýženému (ersehnte)* zapomnění. „Očekávání“ má však svůj *časový charakter*: obyčejně je to očekávání něčeho, *co má nastat*. Tak je očekávání specificky na něco orientovanou intencionalitou, která je nám však srozumitelná zaprvé jako předmětně či nejasně věcně vázaná (očekávání *něčeho*, *co má nastat*), za druhé jako konkrétně časově nasměrovaná (očekávání něčeho, *co má nastat*). Avšak je-li „předmětem“ očekávání *smrt*, nemůže být očekávání ani na nějaký předmět vázanou ani vágně časově orientovanou intencionalitou. Ponevadž je smrt sice zadržením smyslu lidského života, ale i *jeho zrušením*, nemůže být nějakou „věcí“, nějakým „předmětem“, jako

ani očekávání nemůže (proto) být typem předmětného vztahu. A poněvadž se smrt ve smyslu zadržení a zrušení lidského života významně podílí na konstituci rázu lidského bytí, nemůže náležet do oboru času určeného výlučně neustálým pomíjením – nemůže být něčím, co *má někdy nastat*.

Smrt není „něco, co má někdy nastat“, a proto má očekávání, které se podle Nietzscheho na smrt tak či onak váže, *specifický časový charakter*, a sice *očekávání budoucího*. Smrt je totiž *věcně přiměřeným smyslem budoucnosti* a očekávání smrti člověku *zpřístupňuje budoucnost jako budoucnost*. Faktem *očekávání smrti* se lidskému životu otevírá *věcně přiměřená budoucnost*, která není jednoduše *něčím nastávajícím*, ale je vzhledem k lidskému bytí nepřetržitě *při díle*. Konkrétně tak, že do lidského života vnáší zápor a činí ho tak podstatně *nevyšetřeným*. Poněvadž je smrt zakládajícím předpokladem nevyšetřenosti jako vůbec *základního charakteru* života, můžeme *nastávající* zakoušet ve smyslu něčeho, *co má sice nastat, ale také nemusí*. *Budoucnost* konstituuje *ráz nastávajícího* jako zakoušeného v jeho *naprosté nerozhodnutosti*. Protože má tedy budoucnost význam teprve s respektem k paradoxu smrti, *má i charakter času*, tentokrát ovšem *přiměřený věci, o kterou ohledně času běží*. Stejně jako je smyslem pominulého *bývalost*, tak je smyslem nastávajícího *budoucnost*.

§16. Zapomínání. Konstituce činu „a“ tvorby

Váže-li však Nietzsche očekávání na smrt, pak proto, že smrt má přinést očekávané/kýžené *zapomenutí* (*Vergessen*).³⁹ Proč člověk očekává zapomenutí? Tuto otázku už jsme – alespoň zčásti – rozhodli vyšetřením charakteru *paměti*. Paměť je jednotným vyjádřením lidského života, vnitřně rozčleněného na čas, pocity a řeč. Ovšem lidský život je *takto* vnitřně členěný, protože záleží na bývalém. Bývalost je *odepřením základu* (*Grund*) lidského života ve smyslu odepření možnosti *být jinak*. Ostatně proto je základ lidskému životu bezprostředně dán *jako* znechucenost, utrpení

³⁹ Motiv očekávání jsme proto ve svém výkladu zohlednili právě jen potud, pokud nám poslouží k výkladu *zapomínání*, které je pro Nietzscheho vzhledem ke smrti teprve nosné. To ovšem znamená, že očekávání jako jistý způsob otevírání budoucnosti *jako budoucnosti* (tj. ozřejmování budoucnosti jako smrti a smrti jako budoucnosti) jsme v žádném případě výkladově nevyčerpali – stejně jako je nevyčerpává ani Nietzsche. Zohlednit očekávání v celé jeho významové šíři lze teprve s respektem ke konstituci (přiměřeněji vyjádřeno – k rozhodujícímu přeražení) lidství jako *smrtelnictví*. Ačkoli je smrt jedním z vůdčích motivů sledovaného Nietzscheho textu, neznámá to ještě, že ji Nietzsche promýšlí významně tak, že by na jejím základě rozhodně přemyslel lidství ve smyslu smrtelnictví. Řečeno jednoduše: smrtelník „již není“ záležitostí *metafysiky*, kdežto Nietzsche je „metafysik“. Smrt je totiž – i když ji Nietzsche neuvažuje jako ontický fakt zániku – jistým ohledem *životu*, který teprve je *pro Nietzscheho myšlení vůdčí*. U „pozdějšího Nietzscheho“ je život ztotožněn s vůlí k moci, a ta je přece středobodem jeho myšlení a tvorby. „Kde jsem našel něco živoucího, našel jsem vůli k moci.“ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra, III. O přemáhání sebe samého*, přel. O. Fischer, Olomouc: Votobia, 1995. K věci přiměřené interpretaci *čekání* viz Benyovszkyho studii: L. Benyovszky, „Okamžik a čas čekání“, in: *Ojrech – Filosofie*, A. Novák, T. Holeček, L. Benyovszky (redakční rada), na adrese <http://ojrech.cz/filosofie/Zima%202006.htm>.

anebo jiné věci přiměřené pocity. Člověk je znechucen primárně faktem odepření základu vlastního života, na němž se proto nemůže *činně* podílet, tj. nemůže být spontánně ve smyslu určování rázu vlastního bytí. Lidský život je s respektem k paměti nemoc k sebeurčení. Negativní úloha zapomínání by tudíž měla záležet na *vyvázání lidského života z jeho vazby na jemu odepřený základ bývalého*. Jestliže totiž paměť lidský život naopak váže na permanentní odepření bývalého, je zapomínání *zrušením* této vazby.

Se zapomínáním jsme se ve sledované Nečasové úvaze již setkali. Zapomínání totiž náleží *zvířeti*, které „vidí každý okamžik skutečně zemřít, zapadnout v mlhu a noc a navždy zhasnout“, a to proto, že zvíře – na rozdíl od člověka – ihned zapomíná. Poněvadž zvíře zapomíná, poněvadž vlastně není vůbec způsobilé k pamatování si, nežije „ani omrzele ani v bolestech“. Vzhledem k výše řečenému je tato typická zvířecí nezpůsobilost pamatovat si absencí možnosti pociťovat se a tak bezprostředně ozřejmovat vlastní bytí. Pocit má však charakter apofantické řeči, a pokud se zvíře není schopno pociťovat ve smyslu bezprostředního *zjevování* povahy svého bytí, musí *mlčet*. A podle Nietzscheho také mlčí. Jako nezpůsobilé pociťovat, mluvit, *pamatovat si* má zvíře specifickou „zkušenost“ o „čase“ – „neví, co je včera, co je dnes“. Život zvířete tedy není sebepociťováním ve smyslu nepřetržité zkušenosti o neustálém pomíjení, a proto je zvíře „v každém okamžiku cele a naprosto tím, čím jest“.⁴⁰ Na rozdíl od něj je život člověka prostoupen hned dvojím zápořem: z hlediska hodnoty není lidské bytí, čím *má být*, a vzhledem ke svému založení na odepřeném bývalém nemůže být, *čím chce být*. Na rozdíl od zvířete totiž člověku náleží *řeč*, která zároveň při *kladění* samo-zřejmosti charakteru života (*katafasis* jakožto kladné sebe vyslovování bytí) *popírá* život s respektem k jeho *má* a *mohl* či *chtěl by být* (*apofasis* jakožto záporné sebe vyslovování bytí). Tváří v tvář zvířeti člověk nutně žárlí – poněvadž shledává v sobě rozhodnutý, celistvý a (proto) napříště vždy poctivý život zvířete *šťastným*. Je však třeba si připomenout, v čem štěstí zvířete spočívá – totiž v *naprosté neschopnosti* pamatovat si. Zvíře nemá pocity, nemluví snad proto, že by mohlo mít pocity, že by mu mohla náležet řeč, ale tyto „vlohy“ se u něj (ještě) dostatečně nerozvinuly. Pocity a řeč nejsou nějaké predisposice, které by se měly aktualizovat ve smyslu postupné konstituce zkušenosti o světě jako neustále pomíjivém. Kdyby byly, znamenalo by to, že Nietzsche ve sledovaném textu tvrdí, že zvíře je jaksi potenciálně člověkem, že je připraveností k aktualizaci všech doposud latentních vloh čili „pocitů“ a „řeči“ a že jeho život je bez ohledu na jeho současné přivázání „na kolik okamžiku“ přece jen časem. Zvíře však *mlčí*, *není ani omrzelé ani těžkomyslné*, je naopak „cele a naprosto tím, čím jest“, je tedy *poctivé*.

Z toho vyplývá, že zapomínání, jež náleží zvířeti, *není zapomínáním*, jež očekává a k němuž tíhne *člověk*. Ačkoli je pravda, že člověk na štěstí zvířete žárlí, neznamená to ještě, že na smrt vázané zapomnění, které je věcnou závazností

⁴⁰ F. Nietzsche, *Nečasové úvahy, II, O užtku a škodlivosti historie pro život*, přel. J. Krejčí, P. Kouba, Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 79.

očekávání, je totéž jako zapomnění zvířete. Kdyby totiž bylo, musil by člověk moci *být cele a naprosto tím, čím jest*. Musil by moci být poctivý, ale on se naopak přetváří, *zapírá se*, aby v druhých vzbudil závist. Tak může člověk štěstí zvířete nanejvýš simulovat. Kdybychom chtěli člověku přisoudit zapomnění charakteristické pro zvíře, musili bychom i lidské bytí určit *naprostou absencí paměti, tj. času, řeči a pocitů*.

Rozdíl mezi zapomněním člověka a zvířete spočívá v tom, že v případě člověka *záleží zapominání na smrti, a má tudíž charakteristický časový rozměr*, kdežto zvíře je svým zapomněním přivázáno „na kolík okamžiku“ a je (tak) prosté času. Je-li zapomnění vázáno na smrt, je jeho časovou závazností *budoucnost*. *Budoucnost* je však negativním rysem lidského života, který je jeho prostřednictvím kladen jako vlastní nevyšetřenost neboli způsobilost k sebe pocitování jako neustále pomíjejícího. Ačkoli je lidský život neustále pomíjivý faktem svojí příslušnosti k odepřenému základu bývalého, a proto nemůže *být jinak*, podmiňuje jeho specifickou povahu času *právě i budoucnost*. Tím, že do lidského života vnáší *zápor*, ho *vyvazuje z jeho vazby na základ bývalého*. Faktem budoucnosti je lidský život *uvolňován od* svého založení v bývalém, které ho jinak neodvolatelně rozhoduje jako samo-zřejmost pomíjením určeného času. I když jsme budoucnost identifikovali v souvislosti s paradoxem smrti, jež lidskému životu znemožňuje *být, čím má být*, záleží její *kladná úloha* na uvolňování lidského života *od faktu odbytého*, tj. *napříště již nerozhodnutelného základu bylo*. Uvolňování lidského života od jeho základu (*Grund*) je *vlastní spolukonstitucí rázu lidského života jako neustále pomíjivého*. Na rozdíl od bývalosti však budoucnost lidský život nepřivazuje na základ, který je mu *odepřen*.

Jakou roli zde tedy sehrává zapominání? Musíme si uvědomit, že smrt čili budoucnost není jednorázovým uvolněním lidského života od jeho základu. Takové jednorázové uvolnění by znamenalo zároveň zrušení lidského bytí smrtí, chápanou jako ontický fakt konce lidského života čili jako jeho zánik. Protože se smrt významně podílí na konstituci rázu lidského bytí, je vzhledem k němu *nepřetržitě při díle*. *Zapominání je pak tímto bytím smrti při díle*.

Při zohlednění faktu, že se smrt významně podílí na konstituci rázu lidského života, je *zapominání spolukonstituentem života jako neustále pomíjivého*. V tomto smyslu se ovšem *zapominání konstitutivně významně* podílí na samotném základu (*Grund*) lidského bytí, jímž je *bývalost*. Ta o lidském životě rozhoduje definitivně jako o neustále pomíjivém, poněvadž je *odepřeností* vlastního základu (člověku je jakoby znemožněno vzít rozhodnutí o rázu svého života „na sebe“). S respektem k *paměti* bráno, znamená pro člověka *být* tolik co *být si odepřen*, přičemž negativita *základního* odepření má svůj pozitivní výraz v *definitivním rozhodnutí* o lidském životě. Lidský život je *si odepřen* příslušností k vlastnímu základu, *a proto je neustále pomíjivý*. Výlučná (i když jako taková pouze abstraktní)⁴¹ příslušnost k základu rozhoduje o lidském životě ve smyslu naprostého rozhodnutí o (sebe) pocitování

⁴¹ „Tedy je možno žít téměř bez vzpomínky, ba žít šťastně, jak ukazuje zvíře; je však naprosto nemožné žít bez zapominání.“ F. Nietzsche, *Nečasové úvahy*, s. 80.

(jako) pomíjivého: „Představte si krajní příklad: člověka, který by vůbec neměl schopnost zapomínat, který by byl odsouzen k tomu, aby všude viděl dění; takový člověk již nevěří ve své vlastní bytí, již nevěří v sebe, vše se mu rozplývá v pohnuté body a on sám se v tomto proudění ztrácí: jako pravý žák Hérakleitův se posléze sotva odváží zvednout prst.“⁴²

Život, který je – slovy Nietzscheho – výlučně historický, je život, který je *si* odepřen a který si (z toho důvodu) rozumí způsobem *znechucení, utrpení*. Jestliže se však na lidském životě nutně, protože konstitutivně významně, podílí smrt a jestliže je toto *nepřetržitě bytí při díle smrti* vpravdě zapomínání, vyvazuje zapomínání lidský život z jeho *závaznosti vůči bývalému*. Lidské bytí je faktem zapomínání *vyvázáno ze své základní odepřenosti*, jejímž pozitivním výrazem je však *definitivní rozhodnutí*. Pokud je tedy zapomínání negativně vyvazováním lidského života ze závaznosti vůči vlastnímu základu (*Grund*), *uvolňuje* lidský život *od* naprostého rozhodnutí o něm jako o pomíjivém. Jaká je však přiměřená *pozitivní* úloha zapomínání?

Příslušnost lidského života ke svému základu (neboť *bylo* tomuto životu přísluší) je z povahy vlastního odepření *nemoci ke spontaneitě*, která je vzhledem k úloze a významu paměti v lidském životě především *nemoci k sebeurčení*. *Positivně* je tedy zapomínání takovým uvolňováním lidského života od jeho základu, které ho uvolňuje *k činu*. Že je lidský život s respektem k paměti *znechucený*, že odepřením vlastního základu *trpí*, prokazuje jeho nezpůsobilost k tomu, *být činně*. Poněvadž ale zapomínání ruší závaznost bývalého a život *od* něj uvolňuje, uvolňuje ho zároveň *k činu, k tvorbě*. „Kde se najdou činy, jež by člověk dokázal vykonat, aniž by předtím vstoupil do mlhavé oblasti nehistorična?“⁴³ Uvědomíme-li si, že jestliže Nietzsche „nehistoričnem“ míní vyvázanost lidského života z jeho příslušnosti k *bylo*, která zakládá *historicitu* lidského bytí, je jasné, že je to *zapomínání, co člověka uzpůsobuje k činu*, neboť: „Ke všemu jednání náleží zapomínání ...“⁴⁴

Vzhledem k paměti je lidský život záporný ve smyslu *nemoci být, čím by být chtěl*. Tato nemoc lidského života záleží především na odepření jeho základu a tak na definitivním, nadále nerozhodnutelném rozhodnutí o jeho rázu. Lidský život je *nutně* neustále pomíjivý. Znamená to však, že zapomínání tím, že vyvazuje lidské bytí z jeho závaznosti vůči *bývalému*, umožňuje životu činit způsobem *rozhodnutí vůbec o svém charakteru*? Zapomínání je přece specifická kompetence lidského bytí ke *spontaneitě*, tj. k *pohybu sebou* (výlučně) *ze sebe sama*. Jestliže tedy zapomínání ruší vazbu lidského života na jeho *bylo*, ruší tím nutně i *definitivnost rozhodnutí* o jeho *základním* výrazu jako pomíjivém. Do důsledku domyšleno by bylo zapomínání kompetencí lidského života *být jinak* naprosto ve smyslu *být i jinak než jako neustále pomíjivý*.

⁴² *Tamtéž*. Čtenář nechť srovná s Borgesovou mystifikací: J. L. Borges, *Funes, muž se zázračnou pamětí*, přel. K. Uhlíř, Praha: Argo 2009, s. 111 – 123.

⁴³ F. Nietzsche, *Nečasové úvahy*, s. 82.

⁴⁴ *Tamtéž*, s. 80.

Musíme si však uvědomit, že zapomínání *není naprostým* zrušením vazby lidského života na jeho základ. Zapomínání je předně *bytí smrti při díle*, přičemž kdyby naprosto nebo definitivně rušilo závaznost bývalého, bylo by *samotnou smrtí* jakožto *zadržujícím zrušením* lidského života. Poněvadž je zapomínání *bytí při díle smrti*, má charakter *budoucnosti*, již ovšem náleží rys *nevyšetřenosti*. Negativní úloha budoucnosti nespočívá přece v rozhodujícím zadržení a zrušení lidského života; ale právě protože zadržuje smysl života a zároveň ho ruší, vytváří paradox, jenž konstituuje nevyšetřenost lidského života. Lidský život je za předpokladu svého vztahu k budoucnosti *jako budoucnosti* nevyšetřený, záporně ve smyslu nezpůsobivosti k (sebe)kladení absolutní, definitivní hodnoty. Zapuštění paradoxu budoucnosti anebo smrti do lidského života nemůže znamenat jeho *úplné* vyvrácení ze základu, jemuž přísluší, neboť pak by byl život co do svého smyslu sice zadržen, ale *zároveň i zrušen* (protože zadržení smyslu života není nic jiného než jeho zrušení). Navíc je smysl budoucnosti tento: vnášet do lidského života paradox a tak ho konstituovat jako nevyšetřený. Ovšem lidský život jako nevyšetřený je především *život způsobilý k budoucnosti jako budoucnosti*, a nikoli jen k *nastávajícímu*, které je redukcí *budoucího* při jeho zohledňování výlučně z pozice paměti. Zapomínání ve smyslu *bytí smrti při díle*, a tudíž *bytí budoucnosti při díle*, tak *uvolňuje lidský život z jeho závaznosti vůči bývalému k budoucnosti*. Positivní význam tohoto uvolnění jakožto *uvolnění k záleži* v kompetenci k *budoucímu*, které na druhé straně *umožňuje čin jako takový, činnost vůbec*. Přestože čin má charakter „budoucnosti“, ⁴⁵ protože se

⁴⁵ Vágně řečeno! Tvrzení časového charakteru činu je třeba brát ve smyslu jeho obyčejného zakoušení jako něčeho, co má opravdu ráz poměru k „budoucnosti“. Něco činíme vzhledem k tomu, co „bude“: činíme tak či onak, abychom se připravili na to, co přijde; mnohdy se domníváme vlastními činy zmocňovat se nastávajícího, připravovat se na ně. Na druhou stranu bychom měli zohlednit i seriózní vypracování charakteru činu, byť samozřejmě omezeně vzhledem k věci našeho výkladu. „Sebeklazení Já je tedy čistou činností tohoto Já. Já *klade sebe samo* a je mocí tohoto pouhého sebeklazení, a naopak Já je a *klade* své bytí mocí svého pouhého bytí. Já je současně jednající i produkt jednáni; činné i to, co je činností vytvořeno; jednáni a čin jsou jedno a totéž, a proto je „Já jsem“ výrazem jistého činného jednáni; přitom však jediného možného, jak musí vyplynout z celého vědosloví.“ J. G. Fichte, *Základ všeho vědosloví, První díl. Zásady všeho vědosloví. § 1. První, naprosto nepodmíněná zásada*, přel. R. Zíka, Praha: OIKOYMENH 2007, s. 15 – 16. Fichte ztotožňuje bytí s činností/jednáním ve smyslu sebeklazení Já a zároveň je určuje jako první, *naprosto nepodmíněnou* zásadu. Bytí, které má charakter činnosti, je podle Fichteho *nečasové*, poněvadž čas (a prostor) se konstituují až na základě nepodmíněné činnosti Já (konkrétně na základě obrazotvornosti určené Fichtem jako *těkáni*: „Toto vzájemné zprostředkování Já v sobě a sebou samým, v němž se Já zároveň klade konečně i nekonečně – vzájemné zprostředkování, jež spočívá v jakémsi rozporu se sebou samým a jež samo sebe reprodukuje tím, že se Já snaží sjednotit nesjednotitelné, tu se snaží uchopit nekonečno ve formě konečného, tu, zatlačeno zpět, opět toto nekonečno klade mimo konečnou sféru a v dalším momentu se je znovu snaží uchopit do formy konečnosti, to je schopnost *obrazotvornosti*.“ J. G. Fichte, *Základ všeho vědosloví, Druhý díl. Základ teoretického vědění. § 4. První poučka. E. Syntetické sjednocení protikladnosti obou stanovených způsobů vzájemného určování. II*, str. 112. Ke konstituci času a prostoru u Nietzscheho viz Benyovszkyho studii: L. Benyovszky, „Fenomenologická interpretace Fichtova pojednání prostoru v *Nárysu vědosloví zvláštního*“, in: *Fenomenologické studie k prostorovosti*, R. Zíka (ed.), Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií 2005, s. 9 – 38.). Na rozdíl od Fichteho však Nietzsche ukazuje, že činnost *není* naprosto nepodmíněná, a tudíž ji nezototožňuje s vlastním bytím – bytí naopak ztotožňuje s časem, na němž veškerá činnost teprve záleží. K důkladnějšímu popisu vztahu mezi Nietzschem a Fichtem viz L. Benyovszky, „Básnivá bytnost

vždy orientuje na to, co *bude* či *má být*, neznamená to ještě, že je lidský život kompetentní k budoucnosti, protože je *činný*. S respektem k paměti bráno vlastně lidský život ani činný být nemůže. Činnost je jako *charakteristický rys* lidského života možná teprve *faktem budoucnosti* čili paradoxem smrti anebo nevyšetřenosti, již budoucnost konstituuje. Tím se ovšem míní tolik, že čin, činnost, spontaneita anebo *bytí ze sebe sama nejsou nepodmíněným základem lidského života* (jeho vůbec základním charakteristickým rysem), ale *že je naopak podmiňuje původně časový charakter lidského života*. O rázu lidského bytí tedy rozhoduje *čas* a *nikoli čin*. Již proto nemůže člověk činit tak, aby „svému“ životu *cele* udílel jeho ražbu, totiž aby ho učinil *jiným než pomíjivým*.

Lidský život je tudíž *soupatřičností* paměti a zapominání. Byl-li by totiž výlučnou závazností vůči bývalému, znamenalo by to, že by si lidské bytí bylo definitivně odepřeným, tj. napříště již nerozhodnutelným *bylo*, neschopným činu, protože nezpůsobilým k budoucnosti. Takové bytí by se nepřetržitě pociťovalo jako neustálá pomíjivost, která by faktem svého příslušení k odepřenému základu nemohla být nijak *při* sobě a tak *být sebou*. Poněvadž je ale lidské bytí charakteristické svým *bylo*, svou nepřetržitou *odbylostí*, je to takové bytí, které se klade *jako hodnota*. Že je lidský život hodnotou, záleží na jeho výlučné příslušnosti k času, neboť hodnota jako taková je vůbec srozumitelná teprve z času. Hodnota je však srozumitelná z času potud, pokud je čas určen bytím, a sice jako *odepření bývalého* neboli *odbylost*. Teprve je-li lidské, časem určené bytí odepřením bývalého, je definitivním *rozhodnutím* jakožto vůbec polem konstituce něčeho *jako hodnoty*. Definitivní rozhodnutí bývalého je totiž vlastní souvislostí kladení významů času (nastávajícího, nynějšího a minulého), které *jsou však bytostně závazné* pro to, co vůbec jest. Neboť co jest, je – jak jsme si již ukázali – na způsob času, totiž jako *pomíjivé*. Pomíjivé se poměřuje vzhledem k samotnému nepomíjivému kontextu pomíjení, a poněvadž ten je určen odepřením *bývalého*, má veškeré bytí status *hodnoty*. Konstituce jakoby dílčích významů obyčejně zakoušeného času má tedy povahu kladení časem určeného bytí (něčeho *jako pomíjivého*), přičemž kladení samo je tu *ustalováním* (čas jako neustalost pomíjení) ve smyslu *stanovování*.

Na konstituci bytí jako hodnoty se zajisté podílejí i příslušné pocity, přinejmenším alespoň proto, že *jako pomíjivé* se nás bytí *dotýká*. Poněvadž ale pocity nejsou jen průkazné vzhledem k (jakoby v tomto smyslu původnějšímu) stanovování hodnot časem, ale protože jsou vlastně *jen* jinou formulací problému kladení bytí jako hodnoty (neboť charakterem pocitu *je* vlastní čas neboli bývalost) a protože jsme tento problém dostatečně široce rozevřeli výše, připomeňme jen, že *kladení*, přiměřeněji řečeno *stanovování* hodnot je *sebestanovováním života jako hodnoty*. Avšak charakterem lidského života *jako hodnoty* je *bývalost, odbylost* čili *definitivně rozhodnutí*. Kdyby se na druhé straně měl lidský život stanovovat jako *definitivně rozhodnutá hodnota*, jako tzv. „absolutní hodnota“, došlo by sice k jeho *zadržení*

rozumu“, in: *Nietzsche a člověk. Kořeny filosofické antropologie v myšlení Friedricha Nietzscheho*, J. Kružík, J. Novotný (eds.), Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií 2005, s. 58 – 71.

(život by se co do hodnoty tzv. „završil“, „naplnil“ a tak *zadržel*), tím by však došlo zároveň k jeho *zrušení*.

Zadržující zrušení smyslu lidského života (neboť hodnota je jako založená na čase *smyslem* lidského života) je ovšem záležitostí *smrti*, jak jsme si ukázali výše a jak se ostatně vyslovuje i samotný Nietzsche. Smrt je na druhé straně srozumitelná pouze ve smyslu budoucnosti *jakožto budoucnosti*, která, protože je právě paradoxem zadržování smyslu lidského života zároveň při jeho rušení, konstituuje nevyšetřenost lidského bytí. Ta je (negativně) uvolňováním lidského života *od* odepřeného bývalého základu; pozitivně je pak konstitucí způsobilosti lidského bytí k budoucnu *a potud* k činu. Protože však smrt není jen onticky „zánikem“ či „koncem“ lidského života, ale *vlastní* budoucností, a je tak nepřetržitě *při díle*, aniž by tím lidské bytí definitivně rušila, rozumí jí Nietzsche jako *zapomínání*. Zapomínání je tudíž *bytím smrti při díle* a vyvazuje lidský život z vazby na odepřený základ, tj. z vazby na definitivní rozhodnutí o jeho ražbě. Protože ale nesmíme tomuto vyvázání rozumět ve smyslu úplného zrušení poměru lidského života ke svému základu, je třeba vytknout pozitivní úlohu zapomínání.

§17. Přítomnost. Konstituce života (tradičně) jako spontaneity a problém svobody

Zapomínání uschopňuje lidský život k *činu*, k *jednání*, k *tvorbě*, jak by se vyjádřil Nietzsche. Ovšem takové uschopnění k *činnému bytí* je podmíněno konstitucí základní lidské způsobilosti *k budoucnu jako budoucnu*. Budoucnost *není* něco, co *má* (v nějakém „přítomném“ nyní) *nastat*, co se má jako něco „očekávaného“, „obávaného“, „kýženého“ uskutečnit; budoucnost *jako budoucnost* je – stejně jako bývalý základ lidského bytí – z podstaty věci *odepřená*. Průkaznost odepření budoucího nalézáme již v tom, že se k životu má jako jeho neřešitelný *paradox*, a sice že je jak jeho zadržím, tak jeho zrušením. Lidskému životu, nakolik *žije*, je tento paradox odepřen, protože kdyby nebyl, takový život jednoduše zanikne. Ostatně proto je smrt do života zapracována jakožto *zapomínání* – neboť zapomínání je *bytí smrti při díle v jejím odepření*. Ontologický charakter budoucnosti (tj. budoucnost jako *časem určené bytí*) spočívá na takovém *odepření*, přičemž však odepření nezakládá *definitivní rozhodnutí* (nějakého) *bude*, ale naopak *fundamentální nevyšetřenost lidského života*.

Jako udílí odepřený *základ* bývalého lidskému životu ražbu ve smyslu *definitivního a napříště již nerozhodnutelného rozhodnutí*, tak odepřený *fundament* budoucího udílí lidskému životu ražbu ve smyslu *jeho uvolnění k činu*. Bývalost zakládá *znehucený, trpící* život, život *nostalgický*, kterému nezbyvá než simulovat štěstí zvířete, aby se (před druhými) zapřel; budoucnost na druhou stranu podněcuje život *činný, spontánní*, život *tvůrčí*, jestliže však „tvorbě“ nerozumíme onticky ve smyslu vytváření statků tzv. „vysoké“ kultury, ale původně jako *činu sebe založení*.

Budoucnost je *svoboda (Freiheit)*: je totiž uvolňováním *od* odepřeného základu bývalého (*negativní* rys svobody), ale i a zároveň uvolňováním *k* činu (*pozitivní* rys svobody).⁴⁶ Musíme si uvědomit, že budoucnost je především uvolňováním *od odepřeného* základu bývalého, ne snad zrušením vlastního základu lidského bytí. *Znechucenost* a *utrpení* jsou bezprostřední (samo)zřejmostí *odepřeného* základu, kdežto budoucnost vyvazuje lidské bytí právě ze závaznosti takového odepření. Tím se však nemíní nic jiného, než že *budoucnost uvolňuje k přijetí základu*

⁴⁶ Tuto „klado-záporovou“ povahu svobody Nietzsche fixuje na slavné podobenství o *Třech proměnách*: „Tři proměny vám jmenuji ducha: jak duch se stává velbloudem, lvem velbloud a dítětem posléze lev. – Mnoho těžkého se naskytá duchu, silnému, nosnému duchu, v němž přebývá úcta: po těžkém a nejtěžším volá jeho síla. – Co je těžké? tak se táže nosný duch, tak pokleká, podoben velbloudu, a chce, aby se mu hodně naložilo – Co je nejtěžší, vy bohatíři? tak se táže nosný duch, abych to na se vzal a svou silou se těšil. – Zdaž to není toto: ponížiti se a tím zraniti svou pýchu? Dát zářiti své pošestlosti a tím své moudrosti se posmívati? – Či je to snad toto: loučiti se se svou pří, ana vítězství své slaví? Stoupati na vysoké hory a pokoušete tam pokoušeti? – Či je to snad toto: živiti se žaludy a býlím poznání a pro pravdu hladověti v své duši? – Či je to snad toto: býti chor a nepřijímati těšitelů a vcházeti v přátelství s hluchými, kteří nikdy neslyší, čeho chceš? Či je to snad toto: stoupati ve špinavou vodu, je-li to voda pravdy, a neodháněti od sebe studených žab a horkých ropuch? – Či je to snad toto: milovati toho, kdo námi pohrdá, a podávati ruku strašidlu, chce-li nás polekati? – Vše toto nejtěžší na se běře nosný duch: podoben velbloudu, jenž nákladem obtěžkán pospíchá na poušť, tak pospíchá duch na svou poušť. – Ale v nejosamělejší poušti nastává proměna: lvem se tu stává duch, svobodu chce si ukořistiti a pánem býti ve své vlastní poušti. – Svého posledního pána si tu vyhledá: chce se znesvářiti s ním i se svým posledním bohem, o vítězství chce se rvát s velikým drakem. – Kdo je ten veliký drak, jehož nechce již zváti duch pánem a bohem? ‚Musíš,‘ tak sluje veliký drak. Duch lví však praví ‚chci‘. – ‚Musíš‘ leží mu v cestě, zlatem se blyštící šupinaté zvíře, a na každé šupině zlatitě se leskne ‚musíš!‘. – Tisícileté hodnoty se lesknou na těch šupinách, a takto dí nejmocnější všech draků: ‚Všechna hodnota věcí – leskne se na mně.‘ – ‚Všechna hodnota již byla stvořena, a všechna stvořená hodnota – tou jsem já. Věru, již nemá býti žádného ‚Chci!‘ Tak mluví drak. – Bratří moji, k čemu je v duchu potřeba lva? Proč nestačí soumar, jenž se odřiká a jenž uctívá? – Tvořiti nové hodnoty – toho ani lev ještě nesvede: ale svobodu si stvořiti k novému tvoření – to dovede síla lví. – Svobodu si stvořiti a posvátné Ne i k povinnosti: k tomu, bratří moji, je třeba lva. – Násilím právo si vzíti k novým hodnotám – toť nejhroznější násilí pro ducha nosného a uctivého. Věru, je mu to lupem, je mu to věcí loupežné šelmy. – Za své nejposvátnější měl kdysi v lásce své ‚musíš‘: teď jest nucen i v nejposvátnějším nalézati blud a zvůli, aby si uloupil osvobození *od* [prol. V.Z.] své lásky: lva je třeba k tomuto lupu. – Ale řekněte, bratří moji, co že dovede dítě, čeho nesvedl ani lev? Proč se má loupežný lev ještě dítětem stát? – Nevinností je dítě a *zapomenutím* [prol. V.Z.], je novým počítím, je hrou, je kolem sebe se roztácejícím, je *prvým pohybem* [prol. V.Z.], je posvátným Ano. – Věru, ke hře tvorby, bratří moji, je třeba posvátného Ano: svou vlastní vůli chce potom duch, svůj vlastní svět si zbuduje, světu jsa ztracen. – Tři proměny jsem vám jmenoval ducha: kterak duch se stal velbloudem, lvem velbloud a dítětem posléze lev. – Tak pravil Zarathustra. A tehdy dlel v městě, jež sluje ‚Pestrá kráva.‘“ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra, Zarathustrovy řeči. O třech proměnách*, přel. O. Fischer, Olomouc: Votobia 1995, s. 21 – 23. „Klado-záporový“ charakter svobody v odcitovaném podobenství získává na nevídané plasticitě. Zároveň ho lze transponovat na náš výklad a pochopit tak založení svobody na čase. Paměť se kryje s „nosným duchem“, s „velbloudem“, kdežto zapominání zase s „dítětem“, které je „nevinností“ a „zapomenutím“, „posvátným Ano“, o němž však promluvíme ve výkladu níže. Dokonce i „lev“ má své původně časové založení. V předloženém výkladu ale není místo pro podrobnější analýzu Nietzscheho podobenství, byť by se samozřejmě jednalo o přinejmenším zajímavý podnik. Autor proto žádá své čtenáře o vlastní promyšlení naznačeného poměru mezi oběma texty – druhou Nečasovou úvahou a Nietzscheho Zarathustrou – vzhledem ke zde podanému výkladu. Zároveň je ovšem třeba podotknout, že další případné souvislosti mohou vyvstat až při sledování závěru naší interpretace a že si tento výklad v žádném případě nenárokují plně vyčerpání daného podobenství, které je nesrovnatelně komplikovanější a jehož nevídaná významová šíře umožňuje rozehrání motivů, jež zde sledovat nemůžeme.

za vlastní. Protože budoucnost uvolňuje ze závaznosti odepřeného základu bývalého, přivádí lidský život *k sobě*, aby takto mohl být *při sobě*. Tak se konstituuje *přítomnost* pregnantně ve smyslu časem určeného *bytí při*, kdy je lidský život *při sobě* jako *při bývalém*. Sobě nebo svému založení *přítomné* lidské bytí přijímá *bývalost za svou*, a tudíž jí *nemůže trpět, být jí znechucena*, neboť tyto pocity „byly“ patřičně vzhledem k *neodvolatelnému odepření* základu. Z toho ovšem vyplývá, že přijetí bývalého základu za *vlastní* je možné jen *současně* při „výhledu“ budoucího *jako budoucího*. Poněvadž je *přítomnost jako taková* přijetím *bývalého* za vlastní *zároveň při* otevření do *budoucnosti*, má charakter *současnosti* neboli *sepjetí času v jeho věcně přiměřených bylo je a bude*.

*

Lidský život je tak *jednotnou* souvislostí času v jeho *bylo, je a bude*. Ve smyslu *přítomného* je při sobě jako při *bývalém* za současného výhledu budoucnosti *jako budoucnosti*. Ostatně poněvadž má *přítomnost* rys takového časem určeného „zároveň“, může se i naše vágní, nejasná představa o *nynějšku* konstituovat ve smyslu „prchavého okamžiku“, jenž je charakteristicky *hranicí*, a tudíž *zároveň* spojuje i rozděluje čas. Smyslem „nyní“, „ted“, které prožíváme jako to, *co je vmžiku tu a vmžiku pryč*, je *přítomnost* ve smyslu ontologicky závazného *bytí při sobě* jako při *bývalém* za současného výhledu budoucího. Jestliže je život *věci přiměřeně přítomný* (tj. jestliže je přítomný ve smyslu ontologicky určené přítomnosti, která je oním „zároveň“ autentické bývalosti a budoucnosti), je *jednotnou souvislostí vlastního času*, jež se v přítomném jako přítomném udává cele právě jako *jednota*. *Přítomnost*, protože je *sjednocováním* bývalého a budoucího ve vlastním „zároveň“ (které se děje způsobem *bytí při sobě jako při bývalém za současného výhledu budoucnosti*), má charakter *syntézy*. V přítomnosti dochází ke spojení všech tří časových dimenzí lidského života, neboť tento je uvolněn z *odepření* vlastního základu (*Grund*) k němu, současně při výhledu fundamentu (*Fundament*), který toto uvolňování ze své paradoxní povahy vůbec umožňuje. V tomto spojení je lidský život *činný, tvůrčí* pregnantně ve smyslu udávání *si* rázu, což ostatně předpokládá vyvázání se ze závazku *odepřeného* základu, při němž jako *při sobě (Selbst)* může spočívat. Protože je ale lidský život *při sobě* stále jako při *bývalém*, není a nemůže být tvůrčí ve smyslu *naprostého* přeražení své tvárnosti, totiž jako by z vlastního rozhodnutí mohl přestat být bývalý, historický. Paradox smrti umožňuje lidský život *vůbec* jako činný a tvůrčí, a tudíž zakládá možnost i onticky určené činnosti a tvorby, které jsou ve výlučné vázanosti na faktickou odepřenost základu z podstaty věci nemožné. Přítomné bytí lidského života tak sice zakládá možnost „být pánem vlastního života“, ale *vždycky vzhledem k danosti života jako bývalého, historického*, a tudíž jako napříště nezvladatelného – a to navíc s výhledem paradoxu smrti. Tím však Nietzsche neustavuje skrz naskrz „pesimistickou“ představu života; pesimismus by byl možný tehdy, kdyby se lidský život v této své danosti popíral, kdyby ji negoval ve smyslu

zatvrzelého „tímto nechci být“. Jestliže ovšem paradox smrti uvolňuje lidský život ze závaznosti *odepřeného* základu k sobě, jestliže tedy uvolňuje život k tomu, čím vpravdě je (tj. nepřetržitou bývalostí), aby *při* něm spočinul, má život jako takový (jako syntéza vlastního času) *charakter výlučně afirmativní*. Ostatně právě *proto* zakládá uvolnění od odepřeného základu pozitivitu přítomnosti u sebe (*Grund* ve smyslu *Selbst*) jako pregnantně určenou tvorbu – protože život je charakteristicky *tvůrčím ano!*⁴⁷ Smyslem *přítomnosti* jako *syntézy* vlastního času je tedy tvůrčí sebe zakládání života, určené ontologicky významnou *afirmací*.

§18. Konečné rozhodnutí otázky po řeči vzhledem k lidskému životu.

Závěrečná analýza

Tak se naplňuje *časový* charakter lidského života, který je *syntézou bylo, je a bude*. Ale *právě tak* se naplňuje i charakter lidského života *jako řeči*. Apofantická řeč je přece určená *syntézou* a *diairesí*, přičemž při rekonstrukci Nietzscheho pojetí lidského života se ukazuje, že *smyslem* syntézy (a diarese) je vlastní čas. Neboť určený syntézou je lidský život teprve jako uvolněný od odepření základu k sobě současně při výhledu budoucna. Syntéza je charakterem života proto, poněvadž je lidský život původně časem ve smyslu vzájemné souvislosti bylo, je a bude, jež se k sobě mají vždy konkrétním způsobem: paradox smrti (budoucnost) uvolňuje od faktického odepření základu (bývalého), aby lidský život uvolnil k sobě, čímž konstituuje jeho přítomnost. Lidský život může být *řečí* právě za předpokladu jeho založení na času. Může být řečí, protože je *syntézou*. A řeč je původně souvislostí *synthesis kai diareisis*. Avšak vlastní syntéza, jak jsme si zrovna ukázali, má výraz *činnosti, tvorby* v pregnantním smyslu slova sebe zakládání (tj. takového *bytí při sobě*, které zakládá možnost *bytí sebou* čili spontaneity na jedné a jakékoli onticky určené činnosti a tvorby na druhé straně). Činnost a tvorba mají rys *přítakání si* čili *afirmace* – a *řeč* je buď afirmativní (*katafasis*) nebo negativní (*apofasis*). Protože je ovšem katafatická výpověď *kladným sebe vypovídáním bytí* a tak *sebe zjevováním bytí ve smyslu konstituce jednoty zjevu* (něčeho jako něčeho), má řeč smysl *sebe vypovídání* (= sebe zjevování) *lidského života jako celkové a jednotné souvislosti času*.

Život se zároveň při vlastním vypovídání jako *jednoty* času vypovídá jako jeho *rozdíl* – jako rozdíl bylo, je a bude. Stejně jako je *jednota* času naplněna patřičnými ontologickými a existenciálními významy (jednotně vyjádřenými *ontologicky významným přítakáním života sobě samému*), tak je těmito významy naplněn i jeho rozdíl. Při vyhlížení budoucna, smrti, sice dochází k vyvstání lidského života jako jednoty vlastního času, ale v průběhu výkladu jsme si mohli všimnout, že se čas právě *jako jednota* svých bylo, je a bude děje napříč rozmanitými *způsoby časení*.⁴⁸ Lidský

⁴⁷ Dítě!

⁴⁸ Nietzsche ostatně stanovuje tři typy historicity, tj. časovosti člověka: člověka *monumentálního, antikvárního* a *kritického*. Tyto tři ražby „historie“ jsou třemi různými a základními způsoby sebe

život jednoduše není jen věcně přiměřeným vyhlížením budoucna současně při osvojování si bývalého základu (který je tak ve smyslu *Grund* odhalen jako vlastní *Selbst*), ale je přece také *znehucený, trpící*, je tak, že *není tím, čím by chtěl být*. Lidský život je i nešťastný, přičemž jeho neštěstí záleží na specifickém nastavení souvislosti času, kdy jsou přítomnost a budoucnost zastřeny nynějškem a nastávajícím. Při vázanosti na *odepřenou* bývalost se lidský život časuje právě z faktického odepření a tak se konstituuje ve smyslu *utrpení, znechucení*, které však předpokládá stanovení vágních časových významů nynějšího a nastávajícího, vzhledem k nimž se má lidský život tak, že – jak jsme si ukázali ve výkladu výše – není, čím by chtěl být. Poněvadž při znehuceném, trpícím vevázání do poměru k odepřenému základu „vyčnívá“ (jako věci přiměřená) výlučně bývalost, přičemž přítomnost a budoucnost jsou zastřené nynějškem a nastávajícím, *musí se moci* celková souvislost času odehrávat i *jako rozdělování, diairesis*. Teprve toto rozdělování umožňuje něco jako „nebýt tím, čím bych chtěl být“, protože to záleží předně na „vyčnívání“ konkrétní dimenze vlastního času – v tomto případě na bývalém, které je tak *rozlišené* vůči (vágně zakoušeným) přítomnému a budoucímu. Samozřejmě, že utrpení či znehucení neznamenaají, že by život nebyl ve smyslu *přítomného a budoucího*, ale že tato jsou konstituována ve smyslu vágně zakoušených nynějšího a nastávajícího a jimi (proto) zastřena. Život se tudíž konkrétně časuje tak, že je sice věcně přiměřeně minulý (tj. že je vázaný na faktické odepření bývalého), ale přitom nepřiměřeně vzhledem k přítomnu a budoucnu, která se životu podávají jen jako nynější a nastávající. Výlučná závaznost vůči faktickému odepření základu má konečně význam „vyčnívání“ bývalého při zastírání přítomného a budoucího vágně zakoušenými nynějškem a nastávajícím (časově-ontologický význam) a děje se jako věci přiměřené pocity znehucení a utrpení a zároveň (při zohlednění přítomného a budoucího jako neustále pomíjivých nyní a nastane) má ráz nebytí života, čím by chtěl být (významy existenciální).⁴⁹

Lidský život se však časuje i takto: poněvadž je smrt paradoxem zadržení a zrušení smyslu lidského života, konstituuje se tento ve smyslu existenciálně významného *nemoci být, čím být má*. Jestliže je totiž lidský život v patřičných pocitech odhalen jako *bývalý*, jestliže se však jako takový může podle Nietzscheho zadržet teprve ve smrti, jež ale lidský život zároveň ruší, je jasné, že takový život skutečně nemůže být tím, čím by měl vpravdě být – bývalostí a (jak jsme si ukázali ve výkladu výše) hodnotou. Dalo by se sice namítnout, že již zde život přece vyhlíží paradox smrti a potud i vlastní budoucnost a je přitom vázán na svůj základ, určený

časení lidského života. Ve zde předloženém výkladu je sice nebudeme sledovat; zato nabízíme předpoklady k jejich promyšlení právě z hlediska založení lidského života na ontologicky určeném čase. To znamená, že zde nabízíme *možnou* perspektivu k promyšlení významu všech tří závazných typů lidství, které (tak) nejsou než třemi možnými způsoby toho, jak se lidský život časuje vždy vzhledem ke konkrétní dimenzi času. F. Nietzsche, *Nečasové úvahy II*, 2., s. 91 (souhrnně). F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 2., s. 212 – 218.

⁴⁹ Velbloud!

bývalostí, a že se tudíž jedná o svého druhu odhalení jednoty času v jeho bylo, je a bude. Skutečně je možné tvrdit, že již v tomto způsobu časení je možné zahlédnout celek jednotné souvislosti vlastního času, ale musíme si uvědomit, že smrt zde má předně negativní význam paradoxu, který *znemožňuje* úplné stanovení života jako hodnoty. Ve vyhlížení smrti jakožto paradoxu, ve kterém se lidský život sice zadržuje, ale zároveň ruší, dochází ke *znehodnocení* života (= k jeho popření jako absolutně stanovitelné hodnoty)⁵⁰ a tak k jeho ustavení jako *neustálosti* kladení nikdy definitivních hodnot. Vlastní čas (souvislost bylo, je a bude) je zastřen časem jako *neustále pomíjivým*, byť se samotná neustálost pomíjení ustavuje vzhledem k patřičným významům času: k odepřenému základu bývalého na jedné a ke smrti na druhé straně. Spíše než k odhalení jednoty vlastního času tudíž dochází k *odhalení významu času jako neustále pomíjivého*, poněvadž se do vzájemné souhry dostávají bývalé i budoucnost jako patřičné významy toho, co je obvykle zakoušeno jako minulé a nastávající. A přece jsou k sobě budoucnost a bývalost v poměru vzájemného popírání: budoucnost totiž popírá bývalé, jehož smyslem je hodnota, která je však napříště vždy nerozhodnutá, byť má jako bývalost smysl napříště již nerozhodnutelného rozhodnutí. Charakter takového poměru tedy konstituuje lidský život ve smyslu existenciálně signifikantní *nemoci* být, čím být má. Je-li život charakteristicky nemocný, *není patřičně přítomný*, není při sobě, *sebou*.

Takové nebytí sebou čili *nemoc* lidského života je vyjádřením jeho neschopnosti být *činný*, *tvůrčí* v pregnantním smyslu slova sebe zakládání. *Přítomnost je zastřena vzájemným napětím bývalého a budoucího*. Avšak budoucnost je jakožto smrt – jak jsme si ukázali ve výkladu výše – vyvázáním lidského života z *odepření* jeho základu a tak jeho přivedením k tomuto základu (*Grund*), jenž je stanoven ve smyslu toho, co lidskému životu charakteristicky náleží, čím sám jest (tedy ve smyslu *Selbst*). Protože ale toto vyvázání není nějakým „jednorázovým aktem“ (jak by se mohlo zdát při nepatřičném zohlednění smrti nikoli jako vlastní budoucnosti, ale jako onticky pojatého zániku lidského života), formuluje ho Nietzsche jako *zapomínání*, jehož smyslem je *byť smrti při díle. A teprve když lidský život přitaká smrti právě jako tomu, co je vzhledem k němu při díle, když přitakává zapomnění zároveň při bezprostředním sebe odhalování jako paměti, tedy když si v plné šíři přitakává právě jako sebou znechucený, trpící, a když se tak afirmuje jako vlastní utrpení, znechucení, žárlivost, přetvářka, nostalgie i nemoc, teprve tehdy je při sobě a sebou*.⁵¹

⁵⁰ Lev!

⁵¹ Velice přesvědčivě je tento motiv přitakání si *vzhledem k času* vyjádřen v Nietzscheho Zarathustrovi: „Vykoupiti lidi minulosti a přetvořiti všechno ‚bylo‘, aby se z toho stalo ‚Tak jsem tomu chtěl!‘ – teprve to by mi slulo vykopením! – Vůle – tak sluje osvoboditelka, jež přináší radost: tak jsem vás učil, přátelé moji! Teď však se k tomu přiučte, že i vůle sama ještě je zajatkyň. – Chtění to jest, jež osvobozuje: ale jak sluje to, co i osvobozovatele uková v poutech? – ‚Bylo‘: toť, proti čemu skřípějí zuby, vůle, toť její nejosamělejší smutek. Bez moci jsouc proti tomu, co je vykonáno, dívá se vůle zle na všechnu minulost. – Nemůžeť vůle chtít dozadu; že nemůže zlomit čas a jeho chtivost – toť nejosamělejší smutek. – Vůle to jest, jež osvobozuje: co si vymyslí vůle sama, aby se zbavila svého zármutku a vysmála se svému žaláři? – Ach, každý zajatec se potřeští! A také zajatá vůle se osvobozuje

Lidský život se tak časuje různými způsoby, přičemž, jak se zrovna ukázalo, různé způsoby sebe časení lidského života jsou vždy různým „nastavením“ celkové souvislosti času: „vyčnává-li“ bývalé, jsou přítomnost a budoucnost stanoveny jako nyní a nastávající, jsou jimi *zastřeny*. Jsou-li bývalé a budoucnost v napětí vzájemného popírání, je *zastřena* přítomnost a lidský život se tak shledává být charakteristicky nemocný. Lidský život je tedy vždy *jednotnou* souvislostí vlastního času, ale časuje se ve smyslu proměn respektu k té které dimenzi času – lidský život trpí *vzhledem k* faktickému odepření *bývalého*, je nemocný *vzhledem k* paradoxu *budoucná* atd. Proto je lidský život určený jak ohledně *synthesis*, tak i *diairesis* – a proto může být stanoven jako *řeč*. Dále se ukázalo, že život je ve smyslu *synthesis kai diairesis* způsobilý jak k pravdě (*alétheia*), tak nepravdě (*pseudos*). Pravda je totiž *odhalení*, nepravda *zastření*, přičemž lidský život se odhaluje i zastírá, jak jsme si mohli zrovna všimnout. Při vlastním odhalení jako bývalého (které se děje bezprostředně jako vždy patřičný pocit) si život zároveň zastírá přítomnost a budoucnost, a sice tak, že je zakouší vágně jako nyní a nastávající. Jako je život způsobilý k pravdě i k nepravdě, tak je způsobilý i k afirmaci (*katafasis*) a negaci (*apofasis*). Lidský život je bývalý a (proto) *není*, čím by chtěl být, atd.

ztreštěně. – Že čas neběží nazpátek, toť její zuřivost; to, co ‚bylo‘ – tak sluje kámen, jehož neodvalí. – A tak valí kameny ze zuřivosti a nevole a mstí se na tom, co necítí vzteku a nevole jak ona. – Tak se vůle, osvoboditelka, stala škůdkyní: a na všem, co může trpět, mstí se za to, že nemůže chtít nazpátek. – To, ano to jediné, je pomsta sama: nevole vší vůle proti času a proti jeho ‚Bylo‘. – Věru, velké třeštění přebývá v naší vůli; a kletbou se stalo vší lidské bytosti, že toto třeštění nasáкло duchem! – *Duch pomsty*: přátele moji, tím bylo dosud nejlepší přemítání lidské; a kde bylo utrpení, tam vždy měl být trest. – ‚Trest‘ totiž, takovéto jméno dává si pomsta sama: lživým slovem a přetvářkou si utváří dobré svědomí. – A protože i v tom, kdo *chce*, jest utrpení, proto, že nemůže chtít nazpět – proto chtění samo a všechno žití mělo rovněž být trestem! – A teď se přes ducha valilo mračno za mračnem: až posléze šílenství kázalo: ‚Vše zaniká, proto vše zasluhuje, aby zaniklo!‘ – A onen zákon času, že musí sám své děti požírat, toť spravedlivost sama: takto kázalo šílenství. – ‚Mravně jsou spořádány věci podle práva i trestu. Ó! kde jest vykoupení od proudu věci a od trestu ›bytí‹?‘ Takto kázalo šílenství. – ‚Je možné vykoupení, je-li nějaké věčné právo? Ach, nelze odvaliti kámen ›Bylo‹: proto i všechny tresty budou věčné!‘ Takto kázalo šílenství. – ‚Žádný skutek nemůže být zničen: jak by mohl trestem být uveden vniveč! Toť, toť věčné na trestu ›bytí‹, že také bytí bude nutně zas na věky skutkem a vinou!‘ – Ledaže by se nakonec vůle sama vykoupila a chtěla že by se změnilo v nechtění –: avšak znáte, bratří moji, tuto píseň a bajku šílenství! – Vyvedl jsem vás od těchto písní a bajek, když jsem vás učil: ‚Vůle je tvůrčí.‘ – Vše ‚Bylo‘ je zlomkem, hádankou, hrůznou náhodou – do té doby, až tvůrčí vůle k tomu přisvědčí: ‚Ale tak jsem já tomu chtěla!‘ – Až tvůrčí vůle přisvědčí: ‚Ale tak tomu chci! Tak tomu budu chtít!‘ – Ale pravila to již? A kdy se to stane? Byla vůle již zbavena postroje své vlastní pošetilosti? – Stala se vůle již sama sobě osvoboditelkou, jež přináší radost? Odučila se duchu pomsty a všemu skřípění zubů? – A kdo ji naučil smíření s časem, kdo ji naučil vyššímu, než je vše smíření? – Vyššího cosi, nežli je všecko smíření, musí chtít vůle, která jest vůlí k moci –: než jak je jí to možné? Kdo ji naučil též tomu, aby chtěla nazpět? –“ F. Nietzsche, *Tak pravil Zrathustra, Druhý díl, O vykoupení*, přel. O. Fischer, Olomouc: Votobia 1995, s. 127 – 129. Všimněme si především, že život (= vůle k moci) *chtěl, chce i bude chtít*. Život se tudíž afirmuje vzhledem ke *každému* svému časovému rozměru – přitakává si *jako jednotnému celku vlastního času*. Jak silný etický náboj s sebou odcitovaný text nese (ohlížet se po udalém současně za přitakávání, formulovaného jako: „Tak jsem tomu chtěl!“), není třeba dále rozvádět. Ostatně již proto, že se nejedná o pokyn k nějaké analýze, k výkladu, ale o pokyn, jež Nietzsche dává *vlastnímu životu* – totiž o pokyn, který se nemá zvládat psaním, ale žitím.

Protože je život vlastním časem, je řečí a jako takový se rozestírá jako jednotné pole (sebe) zjevnosti, ve kterém se neustále ustavuje ve smyslu stanovování, kladení hodnot(y), které je však z podstaty věci nepřetržitým přehodnocováním, jež má smysl teprve skrze vlastní přitakání.

Závěr

Lidský život je soupatřičností *paměti a zapomínání* – v tomto smyslu je ovšem jednotnou souvislostí vlastního času, jednotou *bylo, je a bude*, která jsou určena *ontologicky a existenciálně* jako *definitivní rozhodnutí odbytého, bytí při sobě a sebou* a konečně jako *paradox smrti*. Poněvadž je lidské bytí *takto* časem, je zároveň i *pocitem* (anebo střídou vždy patřičných pocitů) a *řečí (apofantickým logem)*, přičemž na čas, pocity a řeč členěná jednotou lidského života podmiňuje jeho ražbu jakožto *hodnoty*. Je-li lidský život *vlastním* časem, je jeho podstatným charakterem zároveň i způsobilost k zakoušení času jako *neustále pomíjivého*; a poněvadž je i čas jako neustále pomíjivý vestavěn do bytí, je způsobilost lidského života k zakoušení věcí v jejich pomíjivosti vlastně *způsobilostí k zakoušení sebe jako neustále pomíjivého*. Vágně, obyčejně zakoušený čas je tudíž konstituován na základě *vlastního času* jako jednoty bytím určených *bylo, je a bude*, přičemž *bylo* je věci přiměřeným smyslem *pominulého, je čili přítomnost zase nynějšího*, kdežto *bude nastávajícího*. Jestliže je čas ve smyslu neustálého pomíjení výchozí představou o času, již Nietzsche více méně explicitně „přejímá“ z tradice (na pokyn její věčné závaznosti), pak proto, aby ji rozevřel a odhalil tak její zakládající předpoklad: *vlastní čas*. Ten je však vlastní *lidskému bytí*. Proto se pokus o vyložení Nietzscheho vypracování charakteru času nutně kryje s interpretací jeho pojetí lidského života. Ten, protože je jednotnou souvislostí na vlastním času založených pocitů a řeči, rozevřívá se jako pole zjevnosti, v jehož mezích se nepřetržitě stanovuje jako nikdy definitivní hodnota (= neustále se přehodnocuje), a sice způsobem sebe ozřejmujícího sebe pocitování.

Poněvadž je lidský život *časem*, je bytí kladeno jako neustále pomíjivé; poněvadž je lidské bytí časem a *pocitem*, je bytí kladeno způsobem *ustavování*, konkrétně ve smyslu *stanovování hodnoty*; a protože je lidské bytí charakteristicky řečí neboli apofantickým logem, má bytí status fenoménu neboli něčeho *jako něčeho*. Má-li být filosofie otázkou po jsoucnu jako jsoucím a po tom, co mu o sobě náleží, má-li být tedy otázkou po bytí jsoucna a je-li konečně Nietzsche filosofem, vypracovává otázku na bytí specificky tak, že je vymezuje jako určené *neustálým pomíjením*, jako *hodnotu* a že mu přiznává status *fenoménu* čili toho, co se ukazuje vždy *jako něco*. Takto členěné bytí nachází svůj *jednotný* výraz v *lidském životě*, v němž nalézá zároveň i svůj *mysl* – čas.

Bibliografie

Primární literatura

- Aristotelés, *Categoriae et Liber de interpretatione* / [opus] Aristotelis; recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello.; Repr. 2008.; Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Aristotelés, *O vyjadřování: Organon II.*, přel. A. Kříž, Praha: Československá akademie věd, 1959.
- Aristotelés, *Fyzika*, přel. A. Kříž, Praha: Petr Rezek, 2010.
- Borges, Jorge Louis, *Funes, muž se zázračnou pamětí*, in: *Artefakty*, přel. K. Uhlíř, Praha: Argo 2009.
- Descartes, René, *Le Monde*, Oeuvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Nouvelle édition. Paris: Vrin, 1996. (sv. 11)
- Descartes, René, *Meditationes de prima philosophia / Meditace o první filosofii*, přel. T. Marvan, P. Glombíček, Praha: OIKOYMENH, 2010.
- Descartes, René, *Principia philosophiae / Principy filosofie: výbor doplněný dvěma Descartovými dopisy princezně Alžbětě Falcké*, přel. T. Marvan a P. Glombíček, Praha: Filosofia, 1998.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Základ všeho vědosloví*, přel. R. Zika, Praha: OIKOYMENH 2007.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, 2. Aufl., Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1989. (G.W.F.Hegel Werke ; [Bd.] 3) (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; [Bd.] 603)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Brno: ÚV KSČ, 1960.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Malá logika*, přel. J. Loužil, Praha: Nakladatelství Svoboda, 1992.
- Mann, Thomas, *Josef a bratři jeho III*, přel. P. Eisner, Praha: Knihovna klasiků, 1959.
- Nietzsche, Friedrich, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in *Friedrich Nietzsche Werke, Band 1*, Zurich: Stauffacher Publishers Ltd., 1971.
- Nietzsche, Friedrich, *Nečasové úvahy, II, O užtku a škodlivosti historie pro život*, přel. J. Krejčí, P. Kouba, Praha: OIKOYMENH, 2005.
- Nietzsche, Friedrich, *Tak pravil Zarathustra*, přel. O. Fischer, Olomouc: Votobia, 1995.

Platón, *Theaetetus*, Platonis opera. Tomus 1, Tetralogias I-II continens / recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke ... [et al]. -- Oxford : Oxford University, c1995.

Platón, *Phaedo*, Platonis opera. Tomus 1, Tetralogias I-II continens / recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke ... [et al]. -- Oxford : Oxford University, c1995.

Schopenhauer, Arthur, *O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu*, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, přel. M. Váňa, Praha: Academia, 2007.

Zlomky předsokratovských myslitelů, vybral a přeložil Karel Svoboda, Praha : Česká akademie věd a umění, 1944.

Sekundární literatura

Benyovszky, Ladislav, „Básnivá bytnost rozumu“, in: *Nietzsche a člověk. Kořeny filosofické antropologie v myšlení Friedricha Nietzscheho*, J. Kružík, J. Novotný (eds.), Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií 2005, s. 58 – 71.

Benyovszky, Ladislav, „Fenomenologická interpretace Fichtova pojednání prostoru v *Nárysu vědosloví zvláštního*“, in: *Fenomenologické studie k prostorovosti*, R. Zíka (ed.), Praha: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií 2005, s. 9 – 38.

Benyovszky, Ladislav, „Okamžik a čas čekání“, in: *Ojrech – Filosofie*, A. Novák, T. Holeček, L. Benyovszky (redakční rada), na adrese <http://ojrech.cz/filosofie/Zima%202006.htm>.

Heidegger, Martin, *Logika – otázka pravdy*, in: Heidegger Martin, Gesamtausgabe, Bd. 21, 2. vyd. 1995, Klostermann, Frankfurt am Main, od B. První oddíl.