

pení matematické přírodovědy. A rovněž vidíme, že i jejich materialističtí protivníci, kteří jim vytýkali subjektivismus, berkeleyovsko-humovský idealismus atd., neměli zcela nepravdu: intence pozitivismu, odhalujícího „neutrální rovinu“, z níž je konstituována dvěma řadami relací fyzická i osobně-soukromá (psychická) realita, jde na onen první, všechny významy ze sebe plodící subjekt. Ale plodí je nikoli jako reality, nýbrž právě jako významy. Tím, že pozitivismus neprovedl karteziánskou suspenzi platnosti, suspenzi víry v svět, zapletl se nezbytně do komplikovaných problémů, které činí jeho schéma reality, tzv. neutrální monismus, ještě nepochopitelnějším než staré dualistické schéma tradované od 17. století. Vztah mezi neutrální rovinou a mezi rovinami odvozenými je totiž pojímán jako reální vztah; fyzické reality jsou definovány vzájemnými reálnými, funkcionálními vztahy částí této roviny, psychické jsou dány tím, že určité části „podmiňují“ něco jako perspektivu na celek, totiž jisté uspořádání *všech* daností centrované v obraze vlastního těla; celek, neutrální rovina, tedy zároveň podmiňuje a je podmíněn. Předměty samy musí být definovány *ve své realitě* jako třídy perspektiv; třídy, tyto pojmy musí však přitom mít vlastnosti realit, zejména musí *působit*, přičemž působení nabude paradoxní podoby něčeho současně a souhlasně daného bez kontaktu na všech různých místech prostoru – stará teorie prestabilizované harmonie.<sup>156</sup> Vyřazením relativně trvalých, substanciálních entit a kauzální působnosti v obyčejném smyslu se realita nezjednodušuje, nýbrž roztrhává v impresionistickou tříšť, při níž se stane nepochopitelným, jak drží pohromadě. V obavě přímo fetišistické, aby nezavedl nikde pojem, který by nebyl čerpán ze zkušenosti, opomenul pozitivismus onen základní *transcensus*, který ji stále oživuje a dělá zkušeností *o něčem*, co potom ovšem s reálním proudem reflexivně daným nemůže nikdy stát na téže úrovni jsoucnosti.

<sup>156</sup> Viz kritiku „neutrálního monismu“ u R. Ruyera, *La Conscience et le Corps*, Paris 1937, str. 10–19, podle A. O. Lovejoye aj.

Fenomenologie celá se pohybuje ve svých analýzách životně-reální a významově-ideální korelace v oblasti „přirozeného světa“. Studuje skladbu a logiku jeho komponent, neboť tento svět je bohatá struktura, která se prožívá v originále – tj. vnímá, ale též zpřítomňuje, a to reálně nebo jen v modu „jako by“, konstatuje, rozebírá atd.; a jak se předpokládají a na sebe navzájem poukazují průběhy prožívání, tak na sebe na druhé straně navazují a budují se na sobě ideální koreláty v bohaté struktuře. To rýsuje úlohu „konstituce“ předmětnosti ve vědomí či korelativně k němu a celá konstituce je především a základně konstitucí *přirozeného světa*.

Ale právě tento fakt, že veškerá fenomenologie je vlastně fenomenologií světa přirozeného, měl paradoxní následek, že Husserl přirozený svět jako zvláštní problém učinil svým tématem pouze výjimečně a relativně pozdě. Tematizace světa přirozeného předpokládá totiž tematizaci *světa* na rozdíl od tematiky předmětů ve světě; tedy uvědomění problému, zda se vědomí světa dá převést na uvědomění předmětů a jejich souboru, zda svět nemusí být jako takový přístupný již předem a zvláštním, ničím nenahraditelným způsobem. *Přirozený svět* jako svět musil zůstat neobjeven, pokud *svět jako svět* zůstal nezjevný.

Úkol zachycení „přirozeného světa“ je totožný s problémem zachycení toho v člověku, co nezávisí na historických nahodilostech jeho vývoje, toho tedy, co lze vybrat variativně podržením společného ve *všech* modalitách lidského života. Pro člověka „předhistorického“ i historického, civilizovaného i „primitivního“, člověka vysokých i elementárních kultur má zde být nalezen společný fond možností. Má být ukázáno, z jakého základu *všecky* tyto možnosti vyvěrají. Přitom nemá být ovšem popřeno, že mezi tato základní určení patří historičnost člověka – ale historičnost je právě něco odlišného od historie. I člověk, který nemá historii, je historický, existuje historicky v tom smyslu, že nevegetuje pouze v přírodním rytmu, nýbrž musí se *vztahovat* k svému bytí. I „nehistoričnost“ ve smyslu nedostatku faktické historie je u člověka něčím zvoleným, nahodilou možností mezi jinými, neboť i nehistorický člověk je podstatně schopen pociťovat závat svobody v úzkosti, která jej staví před propast, nad níž se vznáší jeho faktický život.

Toto variativní zachycení společného nemusí však ještě znamenat zachycení nějaké jedné provždy dané *podstaty* člověka. Historičnost jako podstata by právě neznamenala nic jiného než nedostatek obsahového určení, které by bylo možno zachytit na člověku jednou provždy jako to, v čem *spočívá, trvá* jeho bytí. „Přirozený člověk“ v moderním smyslu je vždy jen schéma, a to schéma *problému* lidskosti. Své bytí člověk nemá hotové jako kámen, zvíře či bůh. Zdali to znamená již eo ipso, že si je dává sám, nebo zda to je hlubší proces bytí sama, který ho užívá a jím se uskutečňuje, jsou dvě možnosti interpretace jeho svobody, mezi nimiž zde zatím nerozhodujeme. Pouze chceme ukázat, že dvě základní možnosti člověka: existovat „historicky“ (mít faktickou historii, vztahovat se k vlastní minulosti jejím popíráním a podržováním) a existovat „nehistoricky“ (minulost nepopírat, nýbrž identifikovat se s ní, opakovat ji ve věčném návratu téhož) jsou obě možnosti historické bytosti, slovo „historický“ zde vzato ve smyslu ontologickém, nikoli ve smyslu historie jako faktu. Tyto dvě možnosti jsou něčím, co se tedy realizuje takřka fatálně, člověk se podstatně vyskytuje v těchto dvou modifikacích a pravdu má Lévi-Strauss, že není větší zkušenost člověka o sobě samém než setkání evropské modifikace, historické kat'exochén (dokonce již eminentně vědomé historičnosti skrze křesťanské sebepojetí), s neolitickou formou lidskosti po objevení nového světa na konci 15. století.

Nedomníváme-li se, že by historie byla pouhým pokračováním biologie specificky biologickými prostředky člověka (neboť takové pokračování biologie může vést docela dobře do stavu, kde se pokračuje in indefinitum v „nehistorickém“ stavu bez výslovné tradice, bez písma, beze „státu“ v evropském smyslu), pak se teprve klade otázka, v jakém smyslu je *faktická historie* s to u člověka přenášet podstatně.

- Vlastní charakteristika přirozeného světa obsahuje následující hlavní momenty, které se nabízejí bližšímu rozboru.

1<sup>o</sup> Svět není prvotně dán jako soubor věcí, tedy rovněž ne ve způsobu vědomí, kterým jsou míněny a dány jednotlivosti a jejich soubory, nýbrž existuje původnější vědomí celků a nejobsáhlejšího či všeobsáhleho celku – vědomí světa; tento zvláštní modus vědomí je nutno speciálně rozebrat a rovněž původ významových korelátů, které v něm tkvějí; tak se teprve vyjasní význam „světa“; to je jeden pól vztahu k světu, pól – periferie, celek;

2<sup>o</sup> vněm a celá originární danost obsahu přirozeného světa je podstatně spojena s tělesným životem; život v přirozeném světě je tělesný život (přičemž tělesnost je *fenomenální*, nikoli objektivní, fyzikální tělesnost); rozlišný obsah přirozeného světa je podstatně subjektivně-relativní, přirozený svět je podstatně orientovaný, perspektivní, situační svět. To je druhý, vnitřní pól světovosti.

Ad 1<sup>o</sup>. Vycházíme od nejběžnější představy: svět je soubor všech věcí a zpřítomňujeme si tento soubor ve stavu samodanosti, samopřítomnosti, tj. ve vněmu věcí. Vnímané věci jsou pro nás normálně, ve svém plném stavu danosti, kinesteticko-vizuálně dané věci, a to znamená: orientované kolem nás, s ohledem na blízkost–vzdálenost, na dosah a dohled. Blízkost není však pouze aktuální perspektiva na věci, nýbrž je především zasazení mezi ně, známost s nimi, napřed individuální, pak známost s opakujícím se stylem věcí, které tvoří důvěrné okolí, jeho věčné i spolulidské komponenty, krajinu se vším, co se v ní stále nového naskytá pro výkon i pohled. Aktuální perspektiva, která se ztrácí do neurčitého neaktuálna, známý styl, u něhož se pozvolna smazávají kontury a přecházejí do toho, s čím jsme již obeznámeni jen nejobecněji, přechází do variant, které se ukazují už ne pouze možnými, nýbrž realizují se: cizí, horská, divoká krajina, poušť, moře, neznámá obrovská města, technické zázraky, lidská mraveniště, věčné ledy a sněhy... kosmický prostor. Ale tím vším prochází odkaz k dalšímu ještě méně běžnému; nikdy nejsem na konci možných proměn stylu, nikdy proměna stylu není absolutní. Vždy tu však polarita toho, kam patřím a co je *podstatně* blízké na rozdíl od toho, co je *aktuálně* blízké, a podstatně dalekého, cizího, takže svět je v toto vlastní a cizí bytostně rozštěpen.

Když nyní uvážíme tuto korelaci aktuálního–neaktuálního, známého–neznámého, domácího a cizího, blízkého a vzdáleného, když uvážíme zároveň, že vněmová danost je vždy danost jednotlivého (kdežto *styl* supluje jednotliviny, které *jsou zde, ale v modu neurčitosti pro mne*), pak je zřejmé: neaktuální, neznámé, cizí a vzdálené může vcházet do vněmu jen pod tou podmínkou, že je v něm předpokládáno, že se vždy již odehrává na jeho pozadí. Věc nemizí s vněmem, mohu se k předchozímu aspektu vrátit: to znamená, že předem už vím, že aspekt je aspekt nemizícího. Ideu nemizícího musím k vněmu přivést a to znamená: vněm se rozvíjí v jejím *horizontu*. (Teprve na půdě nemizícího je pak možná *změna*.) Horizont nemohu odvodit z vněmů; není to pouhý „soubor počitků“, které přešly v aktualizovatelnou neaktuálnost;

právě to, že přešly, ale prostě nezmizely, je originální a nová stránka, kterou dává horizontové vědomí. Toto nemizení jednou daného je jen jeden z případů danosti nedaného, přítomnosti nepřítomného, svědecktví toho, že je tu pro nás mnohem více, než co vněm prezentuje a ukazuje. Vněm jednotliviny ví se již vždy v nezměrném aktualizovatelném neaktuální. Vněm se tedy neodehrává mezi danostmi dalších a dalších vněmů, nýbrž již od prvopočátku v celku, který je zde, i když není vnímán, a tento celek to právě jest, který ve vněmu se člení v část danou a ne-danou, přítomnou a ne-přítomnou, aktuální a ne-aktuální, zdomácnělou a cizí. Tyto struktury jsou veskrze pochopitelné pouze tím, že předem zde je jakási původní, nesmyslová přítomnost a v tom smyslu danost celku. Toto původní, co není *vněmově* přítomné, ve smyslu *vněmové jednotlivosti* originálně dané, je nicméně tak důvěrně zde, že *nepotřebuje* oně záruky jednotlivého datového rozlišení, oně situační zvláštnosti, kterou se vyznačují *vněmové* jednotlivosti.

Původní nesmyslová přítomnost celku – mohl by někdo namítnout – je dílo paměti a myšlení. Ale paměť ve smyslu vzpomínky není než kvazipřítomnost jednotlivého; z té se tedy vyvodit nedá. Rovněž myšlení ve smyslu výslovného souzení nemůže být jejím zdrojem, protože není ničím jiným než schematizací, idealizací a eideticky-variační operací, která předpokládá smyslové danosti a zachází s nimi spontánní, výslovnou aktivitou.

Zde naopak máme předchůdnou, primární nevněmovou danost. Tím, že není *vněmová* a tělesná jako aspekty jednotliviny, není ještě řečeno, že to je danost absolutně neoriginární, převoditelná v jiný modus, který by teprve byl ve vlastním smyslu názorný. Představuji-li si anticipativně zadní stranu stolu, mohu ji převést v názor; ale např. hmotnou věc samu v jejím celku, stále anticipovanou, nikdy v názor nepřevedu; podobně se mají věci s předchůdným celkem. Jako nikdy nemohu plně znovuprožít minulost, leda v „kvazi-přítomnosti“ – vzpomínce, protože bych tím ztratil celou *dimenzi* minula, tak nemohu nikdy vnímat svět, a nemůže jej vnímat, převést v aktualitu všeho zároveň, *vůbec žádný duch*. Horizontové vědomí nelze nikdy převést v nehorizontové, i když každý akt je aktem v horizontu. *Horizont není intence, která může být vyplněna*. Horizont je *vždy stejně celistvý*, mění se jen jeho vztah k tomu, co stojí před horizontem jako pozadím. Horizont je pozadí k jistému popředí – všecko aktuální může a musí se vydělovat z neaktuality a opět do ní zapadat; to vše jsou obrazné obraty,

kteří říkají v podstatě: aktuální perspektiva nedělá jsoucnou, jsoucnou je zde před ní a nezávisle na ní, jsoucnou je i bez perspektivy, ale perspektiva nikdy bez jsoucna.

Celkový horizont světa znamená: předchůdný celek je vždy, v každém ohledu (prostorově, časově, obsahově) za hranicí vši aktuálnosti. Svět je vždycky více, než z něho může perspektiva zachytit.

Vnitřní horizont věci znamená: věc je neméně nevyčerpatelná než svět. Věc není pouhý souhrn aspektů. Každý neaktuální aspekt mohou anticipovat a pak realizovat; v jistém smyslu jsou všechny aspekty zároveň zde; ale vnitřní horizont věci nejsou poukazy jednoho aspektu k druhým ani všech k sobě navzájem; v *horizontu není věc, jak je viděna, nýbrž jak je i neviděna*. V perspektivách nestojí proti nám nic než věc sama v originále, ale to neznámá, že tato věc je perspektiva nebo syntéza ryze jednotlivých perspektiv; vnitřní horizont, tato nenázorná komponenta, či lépe nutný protějšek všech názorných perspektiv ukazuje, že i v názorném a aktuálním daném je přítomno něco, co se do žádného názoru a žádné syntézy názorů nikdy nevejde. Tak např. nemáme při věcném vědomí pouze vědomí nekonečné plurality perspektiv, které k sobě poukazují navzájem, nýbrž zároveň vědomí aperspektivnosti věci – věc sama není žádná perspektiva, i když je v ní dána.

Nenázorná předchůdná danost celku je základem zvláštních modalit lidského chování, které nemají předmětem jednotlivosti, řešení jednotlivých situací a jednostranně zaměřená opatření *ve světě*, nýbrž v nichž se člověk chová k celku jako takovému. Jsou to chování ve smyslu bezprostředního rezultátu *bezúčelná*, leda že by se za účel považovalo právě uvědomění či prožití lidské situace vůbec, která je situací v celku. To, co někteří autoři nazývají rituálně-znázorňujícím chováním, je možné jenom na tomto základě. Zde je také základ oně docela zvláštní, s naší moderní naprosto nesouměřitelné dichotomie, která byla často konstatována u člověka na „primitivním“ stupni: „vlastní skutečnost“ je proň „nadpřirozená“, tj. skutečnost, kterou nelze zařizovat a manipulovat technicky; existuje podstatný rozdíl mezi manipulovatelným a nemanipulovatelným. Ovšem manipulovatelný je v moderním nazírání právě *svět o sobě*, nemanipulovatelný je svět bezprostřední; v názoru archaickém je nemanipulovatelný celek, jehož zjevnost je úplně jiného řádu než zjevnost jednotlivostí, na kterou teprve může navazovat každý pokus o manipulaci. Že nyní tento zvláštní postoj k celku, v němž je obsaženo podstatné tajemství, může se sekundárně stát opět

předmětem manipulačních pokusů, jako magie, nedokazuje ještě, že původní jeho smysl je magický; jako též pravděpodobná skutečnost, že z rituálního znázornění vyplynuly prakticky nesmírně důležité vedlejší důsledky, nedokazuje, že by v těchto důsledcích (domestikace, zemědělství, totemismus) ležel jejich původní, pravý smysl.

[Ad] 2<sup>o</sup>. Na druhé straně je nezbytné zdůraznit: vněmová, aktuální přítomnost, tvořící s protitahem nepřítomného teprve *celek světa*, je podstatně orientovaná, perspektivní, situační. Orientovány jsou již vněmy taktilně-kinestetické, u nichž protiklad držení a dotyku a vykročení, vztažení... je rudimentem danosti blízkého a vzdáleného; ale hlavní orientovanost v taktilní oblasti je ta, která spočívá v subjektivitě dotyku, v tom, že v něm cítíme věc i sebe, své tělo. Orientace je však neméně jasná ve vizuálním oboru, kde moment sebepocitování viděním chybí, ale zato perspektiva je vždy rozvržena kolem centra, které tvoří vněmově nekompletní vlastní tělesný zjev. Orientovanost se ukazuje v souvislosti životní, překročíme-li čistou aktuální vněmovost do časového průběhu, jako *situačnost*. Na situačnosti nemá podíl toliko vněm, nýbrž stejně vzpomínka, fantazie, slovní výraz. Situace je to, v čem musím být, abych tomu rozuměl (nikoli: *nad* nebo *před* čím), a rozumím tomu tedy vždy jen z části.

Orientovanost a situačnost poukazuje k tělesnosti, tělesnost v tomto smyslu znamená praktickou volní tělesnost – jediné prostřednictvím těla, a to těla, jímž bezprostředně vládneme, můžeme být činní ve světě, reálně se účastnit procesů změny věcí v něm. Tělesnost však je ještě v jiném smyslu orientací: tělo svými *potřebami* působí, že život sám sebe bere za účel a že mu k tomu slouží předmětnosti jako prostředky.

Orientovanost se tedy děje *přes tělo* v subjektivním smyslu, přes tělo aktivní, ale to neznamená ještě, že je veskrze orientací *k tělu*. Tělesná orientace má své referenční centrum mimo vlastní tělo: každá orientace je orientací naší akce, našeho jednajícího tělesného zásahu, a to vyžaduje *referent*. Tímto referentem našeho vlastního konavého, realizačního proudu (který je *pohybem* v nejpůvodnějším smyslu slova, pohybem zevnitř žitým) je *nehybný* stálý podklad – země. Nehybnost země náleží k původní orientovanosti světa. Země je to, oč se orientovaná a orientující se akce podstatně opírá. Nemůžeme nikdy jednat jinak než opření o tento pevný základ společné životní situace. Země je však nejen tímto nezbytným zakořeněním naší akce, je zároveň pevnou oporou pro všechno: vše, co nazýváme věcmi, se o ni opírá, a i v přípa-

dě, že se věc vznáší jako balon nebo oblak, nějak je k ní poutána, přemáhá cosi vízícího. Země je prototyp všeho masivního, tělesného, hmotného, je „universální tělo“, jehož jsou všechny věci nějak součástmi – jak na to poukazuje jejich tihnutí k zemi, jejich nesamostatnost, jejich původ, jejich konec. Země tedy původně, v rámci této rozbírané prvotní fysis není těleso mezi tělesy, není s ničím jiným srovnatelná, protože všechno ostatní, co se může vyskytovat a s čím se můžeme setkat, vztahuje se k ní jako podkladu, který je vždycky předpokládán. Je *přirozená horizontála*, vzhledem k níž stále zaujímáme postoj nebo polohu – v každém vztyčení, kroku, pohybu je země předpokládána, zároveň napíná a znauje i drží a poskytuje klid.

Skrze tvář země jako nositele a referenta všech vztahů se tedy jeví země též jako *síla a moc*. Síla je to, co se ukazuje příležitostně, co vstupuje v konflikt s jinými, jimž se ukazuje rovná, nadřazená či podléhající. Moc je něco stálého, co má svůj obor, svou říši, v níž nemá soupeře. Země vládne nad výšemi i hlubinami. Vládne i nad živly, které jsou silami vedle ní, ba proti ní, ale je to ona, která má posléze nad nimi moc. Neboť i vodní proud, i oceán jsou nuceny přimykát se k ní, a vzduch, povětrí je též cosi jako oceán: už Platón nás přirovnával k bytostem žijícím na dně moře. Mocí je však země i ve všem živém, které má své směřování proti ní ovšem zase od ní. Ve vertikále, ve vztyčenosti života vládne opět země. Ona to je posléze, ona se svými živly, která živí život, která je život i něco jiného než život. Nosí jej, živí jej, nechá jej vznikat a zanikat, pokrývá se jím a zastírá jím svou poslední holou a neúprosnou podobu. – Tento aspekt země-mocnosti není o nic méně *orientovaný* než aspekt země-referenta, země – nehybného podkladu všeho pohybu a činnosti. Neboť země-moc není síla-předmět, kterou prostě konstatuji nebo myslím, nýbrž něco vládnoucího nade mnou, v okruhu čeho se pohybuji spolu s jinými věcmi a již nemohu, nedovedu uniknout ani tak jako pták ve vzduchu, jako vznášející se oblak – i ty ostatně jsou sice volněji, ale přece připoutány. A mocí je země nad životem a smrtí i jakožto *živná země*. Na živné zemi závisím základním rytmem svých tělesných potřeb, neboť tělo je nejen to, čím cítím a jednám, ale také tím, co mi diktuje první nejzákladnější účely, je tím, k čemu se cítění a jednání vrací – a vrací-li se, pak vždy prostřednictvím toho, co posléze země skýtá, co je nějak připraveno jí, na ní nebo v ní – proto je nejen básnickou metaforou, ale zachycením podstatného, řekne-li se o člověku: pozemšťan.

Země není však *jediný referent*. Země je pevná půda pod nohama a její základní, i když ne vylučný modus je *blížkost*. Země je *podstatně blízká*, i když zčásti nesmírně rozsáhlá a ve svých odlehklých místech těžko dosažitelná – ale posléze se lze k ní všude přiblížit, je schůdná (v různých modalitách). To znamená: svou masivností, svou tíží a horizontalitou odpovídá země hmatově-kinestetickému a volnímu zacházení, stránci muskulární bytosti, která vyvíjí *silu*, staví se na odpor, vzpíná se, odpor přemáhá, je činná, pracuje. Je však ještě jiný referent, *podstatně daleký*, nehmátný, nezvládnutelný tělesným dotykem, i když se projevuje sebestřetněji – referent, k němuž náleží všecko podstatně nedotknutelné – nebesa, světlo, světla a „tělesa“ nebeská, všecko, co náš obzor uzavírá bez uzavření, co tvoří vnějšek jako stále nás uzavírající vnitřek – referent mluvící podstatně jen k našemu zraku, k onomu nehluknému smyslu dálky. Při své vzdálenosti není nebe o nic méně orientovaná sféra nežli země: jako země dává především všemu jeho „kde“, dává nebe jeho „kdy“, neboť nebe je sféra světla a tmy, dne a noci i jejich příchodů a přechodů. Ale je ovšem rovněž dárce „kde“ v eminentním smyslu: neboť nebe je nedotčené a nedotknutelné – má znamení, která trvají vždy na témž místě; na zemi je možno se ztratit, na nebi nikoli. A pak je dárce vší jasnosti, tím vší vědomosti i o blízkém v jeho kontrastu k vzdálenému: neboť jenom ve světle se věci mohou objevit, tedy i země se ukazovat ve své vnitřní povaze, jako to, co váhavě a na povrchu vychází světlu vstříc a vnitřně se mu zavírá a uniká. Ve světle hraje země a nebe v barvách, které odhalují věci podstatně nikoli v nich samých, nýbrž na distanci, v oddělenosti, na povrchu; odhalují způsobem podstatně nezachytitelným, jak to souvisí s „nebeskou“, vzdálenou, distanční a nezachytitelnou povahou světla. A tak jsou země a nebe ve stálém kontaktu a proniku, ve vzájemných odkazech takového druhu, že jsou na sebe vzájemně vázány v přirozeném okolí bytosti, která má svět, totiž blízkost i dálku, ovládnání i vydanost, činnou vůli i schopnost distance.

Teprve na pozadí – ovšem ne podstatně ani vždy nutně tematizovaném pozadí – země a nebe se odehrává naše vyrovnávání s vnitrosvětlyskými věcmi. Země a nebe jsou něco takového, co nikdy plně nevchází do rámce praktického zacházení a jeho poukazů. Zajisté jsou země a nebe praktickými referenty, ale nejsou jenom tím: mají svou vlastní, k nám neobrácenou hloubku, kterou stále pocítujeme. Je jasné, že věci, s nimiž zacházíme a jimž zacházejíce rozumíme, jsou *věci našich po-*

*třeb* zapadající do tělesných funkcí a obstarávajících dovedností jako ozubí do kola, jako medaile do kadlubu. A nezapadají do nich v izolované podobě, jako jednotlivé, do sebe uzavřené skutečnosti, nýbrž v objektních poukazech: klíč v ruce zámečnicka poukazuje na zámek, materiál a soustruh, v ruce obyvatele na pokoj, jeho odloučenost, jeho vybavení, jeho kontrast vůči vnějšku a zaměstnání, atd. Tento „celek toho, jak to s věcí stojí“ (Bewandtnisganzheit), k čemu a čím je, je zároveň to, v čem se nám věc otevírá, čemu z ní původně rozumíme, jako co ji vnímáme, co v ní vidíme; a působí, že vněm jako takový neplatí pro nás za rozhodující přístup k realitě, nýbrž je zasazen do fungující souvislosti toho, jak to s věcmi stojí, jak se to s nimi má. Rozumí se, že země a nebe fungují rovněž v tomto podstatně praktickém okruhu, země jako „to, v čem, na čem, z čeho“ a nebe jako světlo a čas k dílu, k odpočinku atd.; ale nebylo by ovšem správné spatřovat v nich *pouze* tuto praktickou funkci, ani ji spatřovat jako veskrze základní a hlavní. Země a nebe na rozdíl od praktických věcí nenesou s sebou jen možnost fungovat v souvislostech, nýbrž zároveň i eminentní možnost *ukázat souvislost*. Země a nebe nejsou jen *věci k ...*, nýbrž zároveň chtějí a vyvolávají docela jiný postoj a jiné chování než bezprostředně praktické, v němž souvislosti mizejí absorbovány hladkým rozvíjením akce. Země se svými *význačnými místy* a nebe se svou nesmírností a bytostnou vzdáleností jsou rovněž podnětem zvláštní závratě, v níž se objevuje svět jako svět ve své divnosti, svém divu.

Bezprostředně praktické chování má svou teleologii většinou v oboru života: život sám se tu bere za cíl, a to život ve svých *potřebách*, které se buď periodicky opakují, nebo které jsou již odpoutány od zřetele k přirozeným životním rytmům – z tohoto uspokojování pak vyrůstá sekundární teleologie, při níž původní prostředky se stávají účely do neurčita, takže vyplňování takto vždy složitěji budovaných úkolů může samo probíhat v spleťtých formách, které se však ve své základní struktuře opakují.

V tomto oboru praktického chování je umístěna nyní veškerá orientační, analytická i skladebná činnost lidské praktické inteligence.

Praktická souvislost, celek toho, jak to s věcmi stojí, porozumění v těchto souvislostech, které jediné je tématem, zatímco věci ve své smyslově-perspektivní danosti mizejí tím, že jsou přehlíženy, je jeden motiv, který spolupůsobí, že orientovanost původní přítomnostní danosti nepozorujeme. Ačkoli je *objektnost praktické orientace* rámcem,

v němž se veškeré fungování každodenního porozumění stále pohybuje, a ač tedy je náš život mezi věcmi vždy život u *orientovaných* věcí, tedy danostních perspektiv, přehlídíme tuto danost věcí pro jinou jejich stránku, totiž stránku jejich *významu, smyslu*, který jako něco, co není vnímáno, nýbrž čemu *rozumíme*, je dojmově *aperspektivní*. Perspektivita významová se staví proti vněmové a přehlušuje ji.

Kromě věcí, zasazených do souvislosti potřeb a z nich vyrůstající sekundární teleologie, zaujímá střed našeho světa náš *kontakt s druhými*.

Kontakt s druhými je prvotní, nejdůležitější komponenta *centra* přirozeného světa, jehož *půdou* je země a *periferií* nebe. Kontakt s druhými je vlastní centrum našeho světa, dává mu jeho nejvlastnější obsah, ale též jeho hlavní smysl, možná dokonce i *všecek* smysl. Kontakt s druhými vytváří teprve vlastní prostředí, v němž člověk žije; náš smyslový kontakt s přítomnou realitou, náš *vněm* nabývá svého hlavního významu tím, že realitě druhých, jejich přítomnosti spolu s námi ve světě, udílí signum své bezprostřední přesvědčivosti. Na druhé straně platí též opak: smyslový kontakt, vněm je podstatně zacílen nikoli do oblasti věcí, nýbrž do sféry lidí, náš prostor celou svou stavbou od základů je *lidský* prostor, protože jeho celá centrální, centrovaná struktura sice vychází ode *mne*, ale ústí v *tobě*, v tom druhém, který je nám potud bližší než my sami, že je *skutečným objektem* našeho podstatně neobjektivního pohledu, jednání, přizpůsobující se orientace, hovoru. Orientovaná perspektiva vychází ode *mne* a ústí v přítomném předmětu; přítomný předmět, ono *zde*, *u něhož* vlastně jsem, nemusí být druhý já, druhý člověk, ale v tom případě je v něm něco *ne-plného, nevyplněného*; vlastní předmět, u něhož jsme, není nikdy ono či on, nýbrž *ty*. Ty je vždy blízký předmět, předmět na dosah; je to pouze ten, *s kým*, nikdy ten, *o kom* mluvíme. V tomto kontaktu a v zrcadle druhého po prvé a zárodečně *zastihujeme* sami sebe, vidíme a prožíváme se v jeho reakcích, v jeho chování k nám, které bezprostředně spatřujeme. A tato struktura druhého, bližšího nám než my sami a souměrně s tím blízkého sobě přes nás je základem, na který je naočkováno to nejdůležitější z celého dramatu života. Skrze toto vzájemné pouto lidé spolu souvisejí, ani jejich biologická souvislost není bez něho myslitelná, a je to právě toto *lidské* prostředí, v němž člověk vyrůstá a v němž se učí žít dříve než mezi věcmi. Rozumí se, že existují sirotci a odstrčení, ale i jejich případ je pouhá anomálie na pozadí normality; bez *jakéhokoli*

blízce lidského kontaktu by však byl lidský život fyzicky nemožný. Fyzická nemožnost je tu však jen dotvrzením toho, že bez druhého by veškerý život neměl smysl, tj. každý význam, který se v našem životě buduje nebo v něm nalézají rezonanci, je význam orientovaný k styku s druhými. To vyplývá už z předchozího: základní vrstva naší zkušenosti, smyslový vněm, je teleologicky zaměřena k tomu, aby se v něm obrážela a vyjadřovala přítomnost druhého; věci–druzí je původní polarita, věci jsou vlastně deficientní modus, to, v čem se nic dalšího *neukazuje*. A ze soukromé zkušenosti objektivní zkušeností stává se naše vlastní přes druhé. Svět stává se skutečným světem, něčím *všeobjímajícím*, právě tím, že má vlastní zkušenost je zařazena do zkušenosti všech ostatních, že sebe sama a priori vidím jen v předchůdném zařazení mezi ty druhé, kteří jsou mými objekty tak, že teprve jejich pomocí a obchůzkou přes ně jsem u sebe.

Je hlubokým přesvědčením Husserlovým, že druhé já, zkušenost o druhém není nic jiného než vědomí zpřítomňující v modu aktuální přítomnosti: *vlastní* život mohu zpřítomňovat vždy jen tehdy, když předtím již upadl do neaktuálnosti, do minula; existuje-li tedy zpřítomňování aktuálního duševna, pak to může být jen duševno *cizí*.<sup>157</sup> Možná, že však výraz „zpřítomňování“ je třeba precizovat. Neběží zde o reprodukování, nýbrž o přímý vněm, chápu se tu prostě jako objekt významové situace, při níž je aktivním nositelem, příčinou někdo jiný. Dítě nepromítá *svůj* cit do matky, nýbrž úsměv a laskání cítí jako významnou situaci, do níž jsou oba partneři zařazení – podle schématu vysílajícího a přijímajícího. Nemáme původně vlastní prožívání, které bychom promítali do výrazových fenoménů druhého člověka, nýbrž *celkovou situaci*, která má své póly a je interpretována „zrcadlově“ z hlediska obou účastníků. Nechápeme tedy původně ani sebe, ani druhého jako *já*, nýbrž jako dvě aktivní *součásti situace*; realizace toho, že druhý je skutečné *já* v témž smyslu jako já sám, že prožívá, cítí, myslí, že má své nitro, je teprve *objev*, který předpokládá dalekou cestu. Prvotní východisko je dvojpólová významová situace, v níž dva tělesné, analogické póly hrají komplementární úlohu. Za příklad může sloužit pochopení významu slova: je možné jen v mluvní situaci, v níž

<sup>157</sup> E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, in: *Husserliana*, sv. I, Den Haag 1963<sup>2</sup>, str. 148; česky: *Karteziánské meditace*, přel. M. Bayerová, Praha 1968 (1993<sup>2</sup>), str. 114. (Pozn. vyd.)

dítě přijímá, co druhý dává, tedy význam jednou pochopený je již vždy význam druhým vysílaný, nikoli mnou solipsisticky vytvořený. Pohrození, zamračení, okřiknutí je vždy rovněž taková dvojpólová situace, v níž se chápu jako objekt a eo ipso druhého jako původce. Přičítáme proto přirozeně – a právem – význam nikoli sobě, nýbrž předchůdně druhým, jako vysílačům a aktivním autorům.

Lidský život je ve své hlavní dimenzi hledání a objevování druhého v sobě a sebe v druhém. V celém dramatu lidského života běží o to, bude či nebude-li objeveno to, co již onen prvotní, ryze situační kontakt obsahuje implicitně: nitro, které se skrývá za vším, co se zjevuje. Druhý i já se objevujeme v jednotě významné situace. Druhý i já, pokud se objevují, jsou obojí předmětnosti, jsou něco, co mám před sebou. Co zůstává v skrytu, je, že tyto předměty se mohou objevit jen proto, že je zde já předchůdně před objektním vlastním i cizím já. A že toto předchůdné já znamená i druhé předchůdné já.

A přece je nejen dvojí předmět, nejen dvě věci, nýbrž i vztah a pouť mezi nimi. Mezi matkou a dítětem je intimnější vztah než pouhá společná přítomnost dvou věcí. Cit, který je poutá, jde z předobjektivní hloubky. V něm jsou obě bytosti spojeny, život jedné je obsažen v životě druhé. V druhém má každý z účastníků sebe, ale tak, že přítom má víc než vlastní samotu, která znamená vždy pouhou intenci, nevyplněnost, nepřítomnost, touhu.

Tak je člověk od počátku života pohroužen, zakořeněn především v druhém. Toto zakořenění v druhém zprostředkuje všechny ostatní vztahy. Druhý je prvotně tím, kdo obstarává naše potřeby, nežli je dovedeme a začneme obstarávat s ním.<sup>158</sup> Druhý působí, že jsme naplněni, že vždy již jsme nějak u cíle přes všechny jednotlivé potřebnosti a nedostatky. Druhým jsme před těmito nedostatky kryti. Druhý – a v přirozeném, nezbytném vzájemném sepětí *druzí* – jsou tím, co kryje, pomocí čeho teprve země se pro mne může stát zemí, nebe nebem – *druzí* jsou původním *domovem*.

<sup>158</sup> Na první pohled je zde stejná situace u zvířat typu „hnízdlů“ („Nesthocker“ – A. Portmann); jenže zde běží o pouhé dokončení, dodělávání úkonu uterálního, není zde ona podstatná dlouhá perioda vědomého zmocňování sebe a světa jako u člověka, kde proto je *vnitřní kontakt* předpokladem. U zvířat stačí pouhý náznak kontaktu, kontakt není celou dlouhotrvající atmosférou, v níž se formuje *individuum*, tj. bytost pro někoho, a tedy vůbec jedinečná na světě.

Domov, toto zapuštění kořenů, není však možný sám pro sebe. Domov je místem, kde prostřednictvím osob se odehrává zapuštění kořenů do věcí: tj. uspokojují se potřeby. Ale potřeby je nutno *opatřovat*, obstarávat, a to se odehrává jen zčásti doma – opatřování potřeb, práce, je *vnějšek*, je pracoviště, oblast věčnosti. Tato věčnost je podle historických a společenských okolností různá, různé je to, co musí zvládat a s čím žít; různé podle toho též to, čemu je obstarávající vydán na pospas; pro lovce je tato oblast v podstatě totéž co boj, pro rolníka práce a zápas se odlišují a je to velký astrobiologický cyklus, s nímž se musí sžívat, pro moderního člověka je to mechanizovaný chod výrobního a byrokratického provozu. Každá z těchto oblastí formuje, definuje, zapouští člověka do jeho role, činí jej tím, co dělá. Každá určitým způsobem objektivizuje. A každá uvádí mezi lidi jako účastníky téhož vnějšku, zpracovávající tíž vnějšek, pomáhající nebo ubírající a konkurující či kombinující to obojí v různé proporcii; vztah k věcem, v nichž člověk jednou zakořenil a v nichž odbyvá rovněž věcnou polohu života, podmiňuje tak další vztah k lidem. Nejvnitřnější kruh je zakotvení v lidech; ten je umožněn zakotvením ve věcech jako podmínce života vůbec; to je však umožněno zaujetím *vnějšiho* vztahu k lidem jako podmínce této podmínky. *Mocenské vztahy*, vztahy koordinace a subordinace v sounáležitosti a opozici, jsou tak posléze tím, na čem spočívá život. *Mocenské vztahy* předpokládají pohled na člověka zvenčí, jako na sílu, pomocníka či překážku v přístupu k věcným prostředkům života. Tento poměr k *druhým* zvenčí, jako k síle podmiňující a podmíněné (v práci a potřebách) však je ve své povaze neodlučný od poměru k *vlastnímu* životu skrze smrt, jako původní zapuštění kořenů předpokládá vztah k vlastnímu životu skrze druhý život. *Mocenské vztahy* jsou neméně vnitřním pohledem na člověka než prvotní láska – ale z druhé strany života: život je zároveň nekonečný celek, schopný šířit se a obnovovat celkově v každém údu vždy znovu, a v každém údu zároveň konečné individuum, které se musí vztahovat k svému konci a tento konec žít buď ve způsobu odvracení a vyhýbání, nebo ve způsobu aktivního ohrožení, to znamená v podstatě, prakticky: ohrožení sebe druhým, které vyžaduje souběžně ohrožení druhého sebou.

Máme tak ve středu světa, v oblasti blízkého, tři podstatné druhy lidských vztahů: nekonečný vztah k sobě přes druhého, který směřuje k názoru vlastní bytosti jako nekonečného života; vztah k sobě a dru-



hým jako konečným *silám*, vztah umožňující moc, společenskou organizaci, pracovní kázeň a majetkové vztahy; a mezi tím vztah k sobě jako potřebné bytosti (tedy rovněž jako konečné, ale v konečnostech *žijící*) přes zemi živitelku, vztah, v němž tkví práce se všemi svými zprostředkovanými členy a organizace uspokojování potřeb. Dílo života životem; dílo života vázaného sebou k zemi a nebi; dílo života smrtí. V posledním se nazírá život jako svobodný i vůči sobě; v druhém jako odkázaný ve svém pokračování na souvislost nebe a země, jako spoutaný, nesvobodný; v prvním jako svobodný i vůči smrti, jako nekonečný přes všecku odkázanost a při své volnosti vůči samému sobě.

Druhý (a následkem toho i my sami) je tedy zprvu ten, v němž a jehož prostřednictvím prvotně zapouštíme kořeny. Toto zapuštění vychází sice z hloubi vzájemnosti, ale není proto ještě odhalením druhého v jeho podstatě. Druhý je naopak *skryt* ve své funkci a roli a rovněž sami zapouštějící kořeny v zemi živitelce, spolupracující na díle uspokojování potřeb přijímáme rozmanité role, s nimiž na povrch splýváme. Potřebná bytost prací a uspokojováním potřeb sice žije ustavičně v poutech života, totiž přemáhané, oddalované smrti, ale v *odvrácenosti* od tohoto stále přítomného, stále možného konce. Žije v nich jednak jako odkázaná na zemi živitelku, jednak v područí mocných, oněch, kdo organizují život a určují uspokojování potřeb. V tom všem je každý z potřebných zpředmětnělou bytostí, která je ve světě jako věc mezi věcmi.

V hlubším smyslu však nikdy není věc, jak o tom svědčí již primárnost zapuštění kořenů v druhých, možná jen tím, že člověk je od původu něco mimo své zvláštní centrum, něco překračujícího svou uzavřenou osobu, svou tělesnost a potřebnost. (Zvíře sice rovněž, ale v pouhé instinktivní nutnosti, kdežto člověk vždy s prvkem svobodného souhlasu; člověk tento vztah *spolutvoří*, je s ním tedy zároveň identický i vůči němu v distanci; je tedy s to pochopit, *nazírat* tuto nekonečnost v druhém.) I tam, kde žiju svou roli a v druhých vidím rovněž jen tu jejich, i s touto symetrií jde zároveň neuspokojenost, hledání hlubšího vztahu. Neuspokojenost je odmítnutí každé předmětné konečné podoby. Je zároveň pocitové a praktické odpoutání od konečnosti, je vůlí k riziku, k smrti všeho určitého. Ale i touto vůlí k překonání mohou být jen přes druhého, jen když druhý, který je mým předmětem, vykonává tíž pohyb jako já, ale tak, že já jsem jeho předmětem, jako on je mým. Toto překonání konečné podoby se může dít bojem; ba potřebuje dru-

hého jako realitu ohrožení. Tuto situaci dialekticky analyzoval Hegel jako boj na smrt.<sup>159</sup> Při něm však nevzniká žádné pozitivní vědomí sebe, protože druhý je v něm stejně destruktivní a negativní jako já. Hlubší překonání konečnosti, které má naopak pozitivní obsah, je však tam, kde svůj život vkládám do druhého, neprovádím pohyb návratu od něho k sobě, nýbrž odevzdání sebe jemu; činím se tvořením druhého, právě tak jako on mým, a není možná žádná etapa, v níž nevede cesta od jednoho k druhému a zpět. V případě boje nezískávám žádné vyšší sebevědomí než to negativní, že nejsem žádná věc a žádná objektivita vůbec; v případě odevzdání získávám *vědomí sebe jako podstatně nekonečného*, v každé části reprodukcujícího celek, plodícího mimo sebe druhou bytost; nikoli jen konečnou, nýbrž neobjektní; podněcuju ji k témuž pohybu a ona zůstává svobodná a neobjektní tím, že vykonává totéž na svém druhém, na mně. Svě nebytí konečným manifestuju tím, že se svého konečného bytí cele vzdávám, cele je dávám druhému, jenž mi vrací své, v němž je mé obsaženo.

Tak běží v centru našeho světa o to, dojít od pouhého života daného k manifestaci života pravého, a toho se dochází pohybem otřásajícím objektní zakořeněnost a odcizenost v roli, v zvěcnění – napřed pohybem ryze negativním, pohybem, který otřásá připoutaností k životu, osvobozuje bez dalšího odhalení; a pak pohybem pozitivně manifestujícím podstatu – jako universální život, plodící všecky ve všech, provokující k životu v druhém, k překročení sebe směrem do druhého a s ním opět do nekonečna.

Základní pravztahy v centru světa jsou v zřejmém vztahu nejen k základním komponentám světa, nýbrž k původně časové a tím historické povaze lidské existence. Vztah zakotvení je minulostní vztah k tomu, co již vždy je zde, je skrze lidské struktury pronikáním k zemi a nebi, k předchůdnému celku, a jeho doména je proto horizontová, předchůdné vědomí a původně celkové sebevztahování, jakým je naladěnost, to, jak „se máme“, „jak nám je“. Obstarávání potřeb, převzetí a plnění role, ztotožnění s rolí, má úzký vztah k přítomnosti, danosti

<sup>159</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, IV, A, in: *Werke*, sv. 3, Frankfurt a. M. 1970, str. 149; česky: *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Praha 1960, str. 156. (Pozn. vyd.)



a jejímu zvěcnění. Konfrontace s konečností, se smrtí a nicotou oťrása každou rolí, i když je původně spojena s určitou rolí – rolí bojovnicka; tato role však má onu zvláštnost, že člověka vysunuje na periferii lidskosti, do mrazu nebytí z tepla každodenního domova. V této konfrontaci však dochází k rozpojení mezi člověkem a rolí. Je tu neodbytně položena otázka. A otázku nezodpovídá sociální výsledek ohrožení, kterým je mocenská organizace, rozložení lidstva jakožto konstelací sil. Zůstává ještě *pohled na celek*, vyplnění otázky, která dokázala srazit roli, dokázala vyvolat svobodu, ale nedokázala ji naplnit a defi- novat.

Lidský život ve vztahu k druhým tak má základní podoby, jež jsou zároveň dimenze světa a dimenze času. Především konáním, orientováním a jednáním musí již předcházet *zakotvení*, zapuštění kořenů, které se odehrává v dimenzi pasivity, vydanosti. Zde se otvírá především celek, který je před částmi, podstatně nevyčerpatelný, a náš vztah k němu, či spíše jeho k nám v afektivitě, ve způsobu, jak nás „ladí“, *jak* jsme mu vydáni, proň otevření a citliví – zde je tedy nejpůvodněji ona neindividuovaná komponenta světa, nikdy plně nepronikající k světu. Že to všechno je v úzkém vztahu k určité dimenzi personálního života, je zřejmé: svět celý může být mateřský klín, může být teplým, vřelým, úsměvným, ochranným sklenutím, nebo v něm může vát kosmický mráz svým umrtvujícím ledovým dechem, a obojí je v úzkém vztahu k tomu, zda ve světě, ze světa se nám někdo usmívá a ozývá vstříc. Možnost života je možnost tohoto tepla, tohoto zpětného úsměvu, tohoto předchůdného přijetí do ochrany, které je zároveň vložení vlastní bytosti do rukou jiné, blízkost, jež nepředpokládá žádnou cizost přes odlišnost. To znamená, že život je možný jedině tak, že *již* vchází do připraveného tepla, v pasivitě proniknutosti *přijatosti*, a tedy jen na základě minulosti, jež umožňuje spustit kotvu, zapustit kořeny.

Teplu života není jen „pocit“, v němž se život primárně může rozvíjet, aby se stal jednou životem v aktivitě osobně převzaté a vykonávané. Je též *reprízou* tohoto života, kterou se znovu přebírá a „cítí“ v erotickém vztahu, tím živějším a potřebnějším, čím více byl předtím tento „osobní“ život zmechanizován a „odosobněn“ až k naprosté sebenepřítomnosti (úplným ztracením sebe do přítomnosti věcí). V očích druhého, který je rovněž takovou osobou, která se probouzí za skrytostí instrumentálního těla, začínám znovu žít, cítit svůj život, a to ve všem, co mi dotud unikalo a bylo zde pouze vskrytu – aniž by se přítom tento

život stával předmětem, odpoutával se ode mne a stavěl přede mne; dostává jen neslychanou přitažlivost a intenzitu, aniž cokoli ztrácel ze své neproniknutosti, své neporušené hloubky a nedotknutelného tajemství, z oně *vzdálenosti*, která prozrazuje, že běží o minulost. V erotickém vztahu jsem si dán nikoli v tom, čím se dělám, oč usiluju, co konám, nýbrž v tom, čím jsem, tj. čím *již* jsem – v tom tkví ona pasivita, neodlučná od kouzla, od magie celé této oblasti. Život je mi *vrácen* – v tom opět rys minulosti, zde je „opakováno“, co vlastně nikdy nebylo aktuální, je přímo přítomné jako dar, něco nám věnovaného, na nás zaměřeného, co nikdy nemůžeme si věnovat, zařídit, obstarat *sami*. Proto k pravosti erotična náleží tato bezprostřednost nalezení – každá manipulace, každá snaha zmocnit se ho nezbytně je porušuje, znečišťuje, činí obyčejným, věcným, „sprostým“.

Je-li zapuštění kořenů věc minulosti, nikoli té, jež uplynula, nýbrž jež je stále nezbytně zde, pak se toto zapuštění musí projevit stálou vystaveností oněm mocnostem, do nichž nám původní zakořenění umožnilo vrůst. Ani tato vystavenost není samota se zemí a nebem, nýbrž země je rovněž vždy již zemí lidí, právě jako *živná* země. Neboť živná země chce být k svému živitelství nucena a to je věc *spoluúčasti*, *spolupráce*, *spoluspotřeby*, zde druhý je nezbytná spoluúčastná síla, jednotlivost, věc mezi jinými věcmi, jako jsem v této oblasti i já. Oblast toho, jak se co dělá a koná, v níž jsme zaměnitelní, protože vychází od konání, zacházení s mocnostmi v jejich rozdrobenosti, v jednotlivé okolnosti, příležitosti, je proto oblastí přítomného, funkce a role. Všec- ky „zásahy“, „grify“, technické obsahy jsou podstatně *ve svém výkonu*, tj. v přítomnosti, ve svém „zde“. Jejich provádění je ztotožňování s tě- mito výkony, je stržením života do této stálé blízkosti, která žije chvíli od chvíle a z chvil sestavuje teprve celek, „životní program“, v jehož rámci je „čas k ...“. Věcnost a zvěcnění celé této sféry není tedy rovněž možné jinak než určitým typem lidských vztahů, protože nic tu není pouhá příroda, instinkt, hotová stavba, nýbrž vše je *tradicionalita*. Tato tradicionalita však není nic minulostního, nýbrž právě je nezbytná *přítomnost* druhých spolu se mnou, je jejich *partnerství*. Druhý je zde v náradí, nástroji, zařízení, jehož používám; je-li aktuálně se mnou, je přítomností užítkovosti, jako v absenci je užítkovostí přítomnosti, a já sám jsem pro něho totéž. Přítom není *tato* oblast spolubytí nijak pou- hou lhostejnou koexistencí, jako jsme pohromadě s náčiním, náradím, strojovým zařízením a parkem atd. Uplatňuje se zde vždy aspoň ztaje-

né „proti“. Spoluúčastníci jsou vždy v jistém smyslu rivalové, i když ve výsledku si pomáhají, mezi sebou se dělí atd. Jednotlivá centra ve svém „osobním“ zájmu (který je tím nejobecnějším, v čem se všichni shodují) se ukazují právě silami vedle jiných sil, roztrfštěnými realitami, které jsou v ustavičném pohybu vzájemného narážení, ovlivňování, zastavování, a to vždy *znovu* a vždy *nynti*. Tato spolupřítomnost jednoho s druhým je zároveň přítomnost *proti sobě*; avšak nikoli takové proti sobě, které chce zničení, nýbrž jen podřízení a využití druhého. Celá tato oblast je rozmělnující, atomizující. Atomy se však svým zaměřením na sebe v modu „proti sobě“ vzájemně vyrovnávají a nivelizují. Tak dochází k paradoxu atomicity z poměru k druhým, k opakování téhož bez kontinuity. Tímto opakováním téhož, úkonů, výkonů, se docíljuje toho, že život trvá, že je vždy znovu zde a s to opakovat zase totéž – „reprodukce“ individuálně i druhově téhož života.

Že je také třetí základní vztah k druhému vztahem časovým, vyplývá z jeho poměru k budoucnosti, nebytí, smrti (daného a přítomného v podobě věcí a sil). Vztah svobodný je vždy nezbytně vztah vzájemného ohrožení – sebe druhým a druhého sebou. Z toho, že tento vztah je individualizující v hlubším smyslu, nikoli tříštící v atomy, nýbrž prohlubující v samost, která odmítá „normál“, nelze vyvozovat, že by v něm nebyl zahrnut druhý; chybí v něm jen druhý jako *norma sebe*, jako vůbec vnějšek, vnucující se nitru. Druhý je zde jako právě taková možná samost, k níž zaznívá nyní mlčenlivý, neadresní apel. A je zde jako samost odcizená v oněch nezbytných podobách života ve funkci, rozplynulého v těchto funkcích a jejich předmětném smyslu. Každý svobodný vztah přichází rušit tuto věcnou rozplynulost, vyvolává její ohrožení a jím sebeohrožení. Každý svobodný vztah je nezbytně konflikt. Svobodný život je nezbytně boj. Boj nevyplývá ve svém nejpůvodnějším smyslu, v tom, v čem je nepostradatelný a ze života neodmyslitelný, z fungujícího života a jeho instinktů, z nezbytnosti reprodukce života, z jeho stálého navracení k sobě, z toho, že život není pouhý status, který trvá, nýbrž už v instinktivně-vitální sféře projekt sebe sama. Boj takto chápaný je druh sebereprodukce, je kus pozemskosti života, jeho vztahu k zemi-živitelce, jejíž součástí je veškerý život. Takový boj může být eventuálně nahrazen něčím jiným, co projekt sebereprodukce je s to realizovat plněji, účinněji, transpozicí do lidských prostředků a možností. Ale boj v hlubším smyslu to nečiní zbytečným. *Boj je nutný jako boj probudilosti*. Takový boj není prvot-

ně útok, nýbrž *provokace k protiútoku*, k represí, k zahlazení. Teprve v obraně proti této primární represí, proti moci, která se nyní teprve stává tím, čím jest, dochází ke *vzpouře*. Vzpourea se nemusí projevovat vždycky jako fyzické násilí, to je zde druhotně, jako důsledek, i když úzce spjatý s tím, že *probudilost je vždy konečná*. Probudilost je *obnova*, je opravdové odhalení života nikoli v jeho minulé hloubce a pasivní darovanosti, nýbrž v apelu jeho odkázanosti na převzetí, přihlášení se k tomu, čemu jako konečnému údělu nelze uniknout, co nezbytně *přichází*, ale co právě proto umožňuje nerozmrhat se, nerozmělnit se v odvrácenostech od sebe.

Je možno říci: boj a bojovnictví ve vnějším smyslu dává příležitost k tomu, aby člověk uchopil a pochopil boj v pravém hlubokém smyslu. Boj v tomto druhém významu je napřed sklácení umrtvenosti v sobě, oné rozptýlenosti do opakovaných chvil zcizující přítomnosti (do vnějšího, které je „při tom“). Umrtvenost je smrt, která se zmocnila života za našimi zády, vyprázdnila jej pod záminkou jeho trvání, opakování jeho chvil. Tato umrtvenost – paradoxně – nemůže být sklácena jinak než *přihlášením k smrtelnosti*, k tomu, před čím umrtvenost uniká a co svým unikáním stále potvrzuje. Neexistuje jiný způsob vyrovnání a přemožení této únikovosti než toto přihlášení. Jeho silou život není opakování stále téhož, věčný návrat. Ve všech návratech trvá jen to, co lze jako totéž *spatřovat*, vidět, konstatovat, ale ne žít, být. *Být* znamená být v absolutní jedinečnosti, ve vystavení naprostému ohrožení. Ohrožení je absolutní, když je v něm ohroženo *vše*, když po ohroženém nezůstává *nic*. V absolutním ohrožení se však země odvážila nesmírně za sebe samu, vydala se do rukou propasti. Není tím pevným ἔδος ἀσφαλές αἰεί,<sup>160</sup> za které prvotně platí. „Je“ zde ještě jiné než hra jejích zjevů a jejího opakování. Zcela jiné než všechno jsoucí.

Jsou proto země a nebe, ale *existuje* jenom člověk. Jenom člověkem je možné to, že všechno jsoucí, všechen universální celek je celkem, má svůj terminus, τέλος, konec. To znamená – je ještě transcendováno, ještě je uvedeno v pochybnost, ještě je před ně položena otázka. Avšak položit otázku před zemi a nebe znamená přinést se za oběť, aby něco jiného mohlo „být“, aby země a nebe nezjevovaly pouze sebe samy,

<sup>160</sup> „věčně pevná půda“ – Hésiodos, *Theogonia*, 2,117, 3,128; viz též Platón, *Symposion*, 178b5. (Pozn. vyd.)

nýbrž aby byly zjevem „vyššího“. „Vyšší“ je vůbec možné jen tímto nejpůvodnějším obratem. Jen je-li ho člověk schopen, jen děje-li se v něm, pak existuje toto vyšší. Nemůže být nikdy „objektivně“ dokázáno a vykááno, protože je vyšší právě proti objektivnímu, proti předchůdnému, proti „celku“.

V *přihlášení* ke konečnosti se odehrává něco jiného než prohlášení nicoty a nihilismu. Odehrává se překonání konečnosti, které je pravým překonáním ve smyslu *překonat a zachovat*. Život se nedokáže pouze prodlužovat sebezbaením, nýbrž předpodstatnit sebevzdáním. Dokáže se prohlásit ne za nejvyšší moc, nýbrž za bezmoc, která se vydává v moc nejvyššího, prvotního smyslu. Zde teprve nabývá život negativní síly dát se, odevzdat se. Odevzdat se však nemůže jsoucí bytost jinému než druhému. Síla transsubstanciacie života je síla nové lásky, lásky odevzdávající se druhým bez podmínky. V této lásce je však teprve samost sebou samou, aniž druhého udržuje v sebezbaení. Zde teprve na místo rozptýlenosti atomizovaného života nastupuje vnitřní kontinuita, pro kterou druhý není cizí, nýbrž je nejen abstraktně, v pomyslu, kterým nejsem, nýbrž z moci vlastního sebevzdání jsoucím já – podobně jako tomu je ve vitální, biologické lásce, ale nyní svobodně, neuzavřeně, všeobecně. To není láska jakožto sympatie, jako účastenství osudu téhož utrpení, nýbrž téže slávy, téhož vítězství – vítězství nad sebezbaující sebestředností. Biologická láska je pouhá neúplná a nedůsledná metafora této pravé a poslední.

Tak vidíme, že základní vztahy ke světu jsou zároveň vztahy časové, tj. *pohyby*, pohyby, kterými se *setkáváme* s bližním, s druhým. Přirozený svět, svět, v němž člověk žije svůj nedokončený, epizodický životní den, je od počátku zjevný celek, který nám není otevřen jako divadlo, jež přehlídíme a nad nímž nám jeho režisér dovoluje brát převahu. Je to celek, v němž jsme vždy jako složka do něho zapuštěná, které není nikdy dovoleno a možno postavit se nad něj; veškeré naše vědomí o celku je proto předchůdnost, kterou nelze nikdy převést v předmětný názor a postavit se proti němu a nad něj. A je to zároveň celek, v němž provádíme sami svůj životní pohyb, který jako pohyb v celku je k němu vztažen – tedy není nikdy „absolutní“ pohyb, nýbrž pohyb stanoviska – pohyb, který celek vidí od sebe a sebe na pozadí celku, který je tedy kontinuitou perspektiv, od nichž vedou cesty jen vždy k dalším perspektívám a nikdy z nich ven. To je jen jiné slovo pro fakt tělesnosti, v jejímž rámci probíhá tento pohyb, jeho celá orientace;

mocnosti, v nichž se pohyb rozvíjí, jsou referenty tohoto pohybu; jeho ráz pohybu se odhaluje v tom, že probíhá v modalitách zakotvení, sebezbaujícího sebezprodlužování a sebezbaujícího sebezískávání, veskrze časových a veskrze vztažených k druhému. V sebezískávání se tak odehrává nakonec získání druhého v sobě a sebe v druhém pod podmínkou posledního sebezbaujícího pohybu přihlášení ke konečnosti.

## 4

Snažili jsme se v předchozím ukázat: předchůdný svět našeho předteoretického života je původně svět, v němž se *pohybujeme*, v němž jsme činní, nikoli svět, který zjišťujeme a na který pohlížíme. Svět a člověk jsou *ve vzájemném pohybu* – svět člověka zahrnuje tak, že člověk v něm může spolu s druhými provést *pohyb zakotvení, sebezbaení sebezprodlužování a sebenalezení sebevzdáním*. Tento pohyb je pohyb v nejpůvodnějším, nejsilnějším smyslu slova; každý *naš* „fyzický pohyb“ je ve skutečnosti součástí tohoto všeobáhlého celkového pohybu, kterým jsme – naše pohyby jsou přece podstatně pohyby „subjektivního těla“ nebo tímto tělem ve svém smyslu neoddelitelně poznamenány –, a rovněž veškerá danost je součástí „orientace“ celou podstatou tělesné, kterou proto lze označit jako pohyb. Pohybem je naše zrození, přijetí, naše setkání s věcmi ve vněmch, naše instinktivní reagování, sebereprodukování v odkázanosti na druhé i ve vlastním výkonu, v práci, pohybem je rozchod s původním domovem v dospělosti, pokus o znovunalezení vlastního života ve fyzické lásce, návrat do vlastního domova a opakující se typický další pohyb; pohybem je práce a boj, boj odhalující v nás dimenzi, v níž možno dospět k zbavení sebezbaení, pohyb je tak to, v čem se posléze můžeme setkat se sebou a s druhým ne jako s pouhou věcí, ale jako s živým sebezbaující, sebezbaující, sebezbaující, ač ne mrtvou nekonečnost opakování získávajícím já. – A veškerý prostor a jeho výplň, stavy a přechody, které v něm konstatujeme, jsou původně referenty našeho prvotního pohybu, mají smysl jen v korelaci k němu a otevřeny jsou nám jen z toho důvodu, že pohyb nikoli bytosti světaprosté, ale světové se nemůže *odehrávat*, nemůže být pouhý postupný rozvoj stavu, nýbrž musí být *vykonáván*, a proto tento pohyb má své skutečné odkud-kam, má své mezi čím, svůj rozvoj, svá setkání.