

Základní odlišnost stanoviska, které by autor nyní zastával proti tomu, které vypracovává „Přirozený svět“, je toto: Svět není pojat jako totalita předmětů, konstituovaných v čistém vědomí, korelátů intencionalit nejrozmanitějšího druhu — nýbrž svět ve smyslu totality jsoucího je mu nyní korelátém života na „světě“ ve smyslu srozumitelné souvislosti, jejíž klíč je v čemsi třetím. Původní branou k přirozenému světu není kontemplativní reflexe, nýbrž reflexe jako součást praxe, jako složka vnitřního chování a jednání. K přirozenému světu se neobracíme v pouhé teoretické zvědavosti, která chce prozkoumat strukturu jsoucen jako korelátů struktur zkušennostních průběhů; obracíme se k němu, protože hledáme život v jeho původnosti, smysl věci i svůj vlastní. (Tato intence byla v původním „přirozeném světě“ ovšem již obsažena, ale nebylo ještě pochoopeno, že způsob tam provedený nevede ke konkrétnímu lidskému životu *na světě*, v společenství a v dějinách. Neboť fenomenologická redukce jako brána k absolutní reflexi je sice řešením životních otázek, ale vede jednak *mimo svět* a jednak ukazuje konkrétní život jako smysluplný pouze, nebo především, pokud je životem vědy a filosofie.)

Domníváme se, že zůstáváme tím věrní původní intenci fenomenologie, která chtěla být vykazováním fenoménů na rozdíl od pouhé spekulace v pejorativním slova smyslu (právě spekulace není nic jiného než ukazování, vykazování toho, co se objevuje a vyjevuje). Pokoušíme se však využít jak Heideggerovy radikalizace fenomenologie intencionality ve fenomenologii života jakožto existence, tak Finkovy myšlenky, že ontologická analýza života musí v každém svém momentu být *analýzou světa* s jeho základními momenty času, prostoru, pohybu. Ontologii života lze rozšířit v ontologii světa, pochopíme-li život jako pohyb v původním smyslu slova.

Pohyb, jak mu byl na stopě Aristotelés, svým pojmem uskutečňované dynamis. Jenže dynamis viděná jako substrát a nucená zpět z časoprostorovosti do trvajících, přítomného rámce substance není s to vydat svůj plný ontologický dosah. Naopak *lidský život jakožto dynamis*, jakožto možnost realizující se, je s to pojmům prostoru, času, pohybu vrátit jejich původní ontologický význam.

Existuje moderní pojetí pohybu jakožto struktury vzájemně vztazených kontinuálních kvantitativních parametrů, dráhy, času, rychlosti, zrychlení atd. Toto pojetí vzniká objektivující idealizací původního pohybu, nemá v sobě nic ve vlastním smyslu pohybového, jeho specifiká jako kvantitativní struktury je v tom, že dovoluje reálný pohyb předvídat a ovládat.

Z moderních myslitelů Bergson postavil proti tomto pojetí koncepci pohybu „vnitřního“, zevnitř, vědomě prožívaného. Pohyb viděný takto zvnitřku je jednotný, jediný akt tam, kde kvantitativní pojetí vidí rozmanitost a nekonečnou mnohost. Jednota aktu je jednotou trvání. Trvání je nerozložitelná jednota, jejíž každá fáze v sobě obsahuje všechny předchozí, proto je nezbytně individuální a originální. — Nedostatkem tohoto pojetí je, že je psychologické, založené na neujasněném pojmu vědomí, a že výlučně zdůrazňuje minulost, pasivní paměť, s Husserlem mluveno, *retencionální* stránku.

Aristotelovo pojetí zdůrazňuje svým důrazem na realizaci *dynamis* stránku protencionality, budoucnosti. Potenci však umísťuje do substrátu, který umožňuje změnu tím, že trvá beze změny, že je ve změně vydržen. Tím je pohyb nucen opět do pouhé přítomnosti, nucen do času jako řady okamžiků tvořících lineární kontinuum.

Jedině *radikalizace* Aristotelova pojetí — pohyb jako původní život, který nepřijímá svou jednotu od vydrženého substrátu, nýbrž sám teprve vytváří jednotu svou i věci, která je v pohybu, je s to vést tu dále. Jedině takto pojatý pohyb je *původní* pohyb.

Tato radikalizace spočívá v tom, že aristotelský problém, zda γένεσις—φθορά, vznik—zánik, je možno pojmout jako pohyb, a jak, zodpovíme zásadně kladně, a že k podstatě pohybu budeme hledět najít cestu právě od „pohybu substance“, od pohybu vzniků a zániků jsoucna — nikoli tedy tak, že pohyb vždy předpokládá již jsoucno konstituované, nýbrž že je konstituuje, že to které jsoucno teprve činí zjevným, že působí, že se vlastním původním způsobem projevuje. Pohyb jest to, čím se ukazuje, že svět má na určitý čas jisté místo pro určitou jednotlivou skutečnost mezi jinými jednotlivými skutečnostmi. Aristotelovo řešení, podle něhož pohyb je změna na substrátu, umožněná neměnností substrátu, je nedostatečné, protože substrát sám trvá, dochází u něho k změně časových určení. Trvání není však pouhá změna časových údajů, argumentů na něčem nečasovém. Trvání i změna jsou v čase, čas musí být faktorem jejich vytváření. Čas proto nemůže být nikdy pouhý vnější rámec, pouhé číslo, které se připojuje k věci: samé při srovnání se změnami jiných věcí; čas musí být sám tím, co umožňuje odbývání a trvání věcí zároveň.

Teprve život jakožto pohyb znamená též podstatný příspěvek k problému oné *praxis*, která je elementem lidského života a dějin a o niž se usiluje nevysloveně nebo výslovně v celé poslední velké epoše moderní filosofie: od doby Kantovy. Zatímco starší filosofie sice propaguje praktičnost, klade důraz na praktické, účinné vědění, ale zná pouze takové účinné vědění, které je výsledkem konstatování, teorie, Kant v praktické oblasti nachází přístup k celé oblasti „pravého“ jsoucna a v teorii ukazuje před kontemplací přednost syntetické aktivity, tedy elementu praxe příbuzného. U spekulativních idealistů tato aktivita byla pozvednuta až k absolutnu, stala se z ní, aby se tak řeklo, praxe absolutna, přičemž absolutno není pojato jako pouhá substance, nýbrž jako svobodná činnost. Za pohegelovského návratu ke konečnosti zůstalo nicméně, a dokonce

zdůrazněným způsobem, hledisko praxe — právě ráz následného pochopení, ospravedlnění a smíření byl spekulativní filosofii vytýkán. Pozdní Schelling, Cieszkowski, Feuerbach, Marx mluví o praxi pokudé v odlišném významu, Kierkegaard hovoří o vnitřním jednání. Všem jejich pokusům a počátkům chybí jednotná filosofická základna, která by jim dala, pokud je to možné, jednotu, která by zároveň odvodnila primát praxe a v tom právě i její smyslovodnou, pravdotvornou moc, která je vždy znovu tvrzena, ale neprokazována.

*Praxis* zůstává čímsi ontologicky neurčeným, dokud je v ní zdůrazněno pouze bytí, jež předchází myšlení, aniž je řečeno, jaký ráz má toto bytí. Praktické, činné je každé jsoucno, každé je zapjato do svých „kauzálních“ souvislostí, každá skutečnost je skutkem, projevem. Ale pouze taková, která nejen že není lhostejná k sobě, nýbrž která se může realizovat pouze tehdy, když jí není lhostejné, že jest a jak jest — pouze taková, že může mít porozumění pro vlastní bytí (a to znamená spolu s tím pro bytí vůbec, pro bytí v celku, pro svět), je činná v eminentním smyslu — tak totiž, že její konání se nedotýká toliko jsoucen v jejich realitě, nýbrž že v něm musí být otevřeno jejich bytí, že tedy jim a v něm je otevřeno vnitřní bohatství jsoucna, jeho obsah, náplň, smysl. Konání takové bytosti je něčím, co překračuje její rámec; ve své nepatrnosti a bezvýznamnosti (měřeno dimenzemi kosmu) je taková bytost nicméně celým svým konáním zvnějšněním jsoucna, je konáním za jiné a pro jiné, je velkou věcností — tam, kde dokáže nechat jsoucna rozvinout se v tom, čím jsou, v jejich vnitřní podstatě, kde je nefalšuje a nezkrsluje — což náleží ovšem jako možnost rovněž k její povaze.

Veškeré lidské konání je tedy „otevřené“ (pro jsoucno a jeho bytí). Otevřené je právě jako *jednání* totiž svézodpovědný pohyb, pohyb, který beru na sebe jako akci. Pohyb je uskutečňování možnosti. Realizace svých možností znamená realizaci toho,

čím z povahy věci nejen pro sebe, nýbrž i pro věci jediné člověk může být.

Existence jako pohyb znamená dále: existence je podstatně tělesná. Tělesnost existence nenáleží toliko k její situovanosti, k situaci, v níž vždy jsme, nýbrž tělesná je i veškerá naše činnost a tvorba, tělesné naše cítění i naše chování. Již metafora „transcendence“ člověka ukazuje tuto tělesnost. Tělesnost žitá a životní je však podstatně něčím ne silce duchovním, ale duševním. Žitá tělesnost je odlišná, je jednotou toho, co v jiných směrech je partes extra partes, je možnost konání předcházející a obvírající každou skutečnost a zkušenost o konání. Na základě tělesnosti je naše konání vždy pohybem *odněkud někam*, má vždy své východisko a svůj cíl. Na jejím základě je naše existence také co do svého konání vytižena potřebou, opakováním, restituováním a prodlužováním vlastní tělesnosti. V cirkulu existence — existovat kvůli sobě, kvůli způsobu svého bytí, je nějak vždy obsažen cirkulus života, konajícího životní funkce za tím účelem, aby se život vracel do sebe a k sobě — byl cílem všech svých jednotlivých úkonů. (Existence je modifikací života, který z instinktivní jednoznačnosti přechází do praktické mnohoznačnosti a kterému nebeží již pouze o něj sám jako jsoucno, nýbrž o *modus*, způsob, jak je, jakým *provádí* svou existenci.) Na základě své tělesnosti je existence jakožto pohyb vztahována k těm velkým *moce*m, které vytvářejí přirozenost přírody přede vší jednotlivou předmětností, především k zemi jakožto prvnímu nehybnému referentu všeho pohybu a jakožto moci nade vším tělesným. *Moc* znamená něco jiného než pouhá síla: zatímco síla je svou povahou ve svém působení odkázána na protísilu, která na ni působí navzájem, je moc vládnoucím určením celého oboru jsoucna, který nemá protičlen (nebo kde je protičlen z hlediska fenomenálního zanedbatelný).

Podle našeho názoru není možno postihnout existenci jednoduše pojmem časovosti ve smyslu trojje-

dinosti anticipace, prezentace a retence. Již Heidegger právem zdůraznil, že se časovost různým způsobem „časí“ v různých momentech existence. Bylo by nyní snad možno pokusit se ukázat, že časení časovosti vede přímo k třem různým pohybům podle toho, na kterém momentu časovosti leží akcent, ač časovost jako anticipačně podržující prezentace čili jednota všech tří momentů časovosti je v každém z nich přítomná. Toto akcentování minulého, toho, co již jako dané pasivně přijímáme, přítomného, jež aktivně modifikujeme, a budoucího, vzhledem k němuž se tato modifikace děje, dává každému z pohybů jeho odlišný smysl. Tam, kde leží akcent na „již“, je i budoucnost pouze očekávána a tedy pasivně přijímána jako příchod, který již je zde, pouze opakuje a aktivizuje danou již potenci. Celé časení časovosti se zde děje z minula. V pohybu akcentujícím přítomné věci a úkoly je tato pasivita sice zrušena, hoto ale v tomto přítomném nad námi vykonává vládu opět cizí moc, nezávislá a již jsoucí. Je tedy tento druhý pohyb ve skutečnosti, ač zaměřen jinak, mimo sebe, k věcem, opět skrytou vládou minulého, jenže nikoli bezprostřední, nýbrž věcně zprostředkovanou. Naproti tomu podmínkou akcentu na budoucnosti je, že to, co *již* jest, přestalo platit za rozhodující instanci možnosti, že vystoupila možnost nebytí a zostrčila zrak pro to, čemu jediné je možno a nutno se *odevzdat*.

Z tohoto trojho časového smyslu vyplývají nyní tři *pohyby*, nestojící však na téže úrovni. Jsou to tři pohyby, poněvadž v nich se uskutečňují tři různé základní možnosti člověka, a možnost, která se uskutečňuje, je sám výměr pohybu.

Je nutno rozeznávat *celkové* pohyby od částečných a jednotlivých. Celkové pohyby souvisí s tím, že náš život je pohybem, že je náš pobyt na světě stálou *cestou*. Celkové pohyby lze definovat jejich smyslem a z něho vyplývající linií, kterou opisují. Částečné a jednotlivé pohyby jsou prostředěčné,

jednotlivé kinesteze, akty a jednání, do nichž se uchyluje a soustředí v daný okamžik pohyb celkový, které jsou jeho vehikulum, aniž však by bylo možné celkový pohyb složit z částechných a jednotlivých.

Tělesnost všeho pohybu neznamená tedy, jako při klasickém pojetí aristotelovském, že by tělo bylo společně hypokeimenon změny, která se na něm odehrává. Tělesnost, o kterou zde běží, není tělesnost věcná, předmětná, tělesnost něčeho v základě všech změn trvajících beze změny, nýbrž tělesnost živá a prožívaná, která je zároveň s tím reální působností, zapuštěním kořene pobytu do světa působností vůbec. Není to neměnný substrát, nýbrž kus prožívání, který jako každé prožívání je sám pásmem změn.

Nicméně tělesnost všeho pohybu nám udržuje před očima, že jako pohybující se, konající a v tomto konání rozumějící sobě i věcem jsme součástí  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ , všeobjímajícího světa, přírody. Na tuto přírodní stránku a zároveň vztaženost k  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  všeobjímající jsme ochotni poněkud pozapomenout tam, kde nás zajímají a obsazují především lidské vztahy a sociální úkoly, kde žijeme prací, organizací, bojem a soutěží. A přece první z našich základních, celkových pohybů, pohyb zakotvení či zapuštění kořenů, ten, který je základem pro všechny ostatní, je eminentně vhodný k tomu, aby nám připomněl tuto všeobecnou  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  ve všem našem životě. Vždyť *všecky* naše akce, právě i práce a boj, se odbývají jen na základě onoho instinktivně afektivního prapohybu, který tvoří cosi jako ostinato životní polyfonie.

**A.** Smysl pohybu zakotvení je explikovat danou situaci, osvojit si to, co v ní je dáno. Nikoli přetváření toho, co je již zde, co shledáváme před sebou, nýbrž přijetí, ale zároveň a přede vším ostatním — přijetí nás samých tím, do čeho jsme postaveni. Teprve na základě toho, že jsme takto přijati, můžeme rozvíjet své vlastní možnosti, ty, které jsou s námi dány

a které lze pouze převzít, protože nejsou námi vytvořeny, nýbrž jsou s námi stejně původní.

Akceptování, přijetí jsme přirozeně v různém smyslu, přijetí je samo mnohoznačné. Akceptování jsme tím, do čeho jsme se narodili — akceptování jsme světem, „na kterém“ zrozením jsme. Ze světa, ze souvislosti jeho procesů, jsme se narodili, vydělili, stali jsme se něčím pro sebe. Ale jen tehdy, jsme-li sami předmětem odhaleným, jsme-li objeveni jako něco jsoucího pro sebe, jsme zároveň přijati — naše přijetí, předmětnost našeho jsoucna podmiňuje naši samostatnost, s kterou je dobově současná. Svět nás ovšem nepřijímá ve své nezměrné podobě, nýbrž ve svých lidských exponentech — svět sklesnul v lidském malospolečenství, v lidském sblížení cosi jako vnější nitro, zastíňující vlastní podobu vnějška, kterým ve své podstatě jest, a tímto sklesnutím je obsah nitra chráněn před přesilou tohoto vnějšku. Ovšemže v této ochraně, v tomto bezpečí je nepřímo onen mrazivý vnějšek stejně přítomen, je v něm zámlkově prozrazen.

Necháváme se akceptovat tím, že se ukazujeme ve své odkázanosti a že se přimykáme. Odkázanost je situace odděleného, toho, co je pro sebe, a neoddělanější je samostatně jsoucí bytost tam, kde veškerý styk s vnějškem, který vyžadují její potřeby, její nezbytné doplňování z okolí, musí být zprostředkovan jinými bytostmi. Přijatá bytost je prvotně zprostředkovaná bytost, světem jsou jí rodiče, ti, kdo se o ni starají; jí samotné není třeba původně nic než vyzářovat svou odkázanost, svou bezmocnost, potřebnost, a zároveň v této odkázanosti se s největší intenzitou *přimknout* k bytostem, na něž je odkázána, přimknout se extaticky tak, že každé vydělení a osamostatnění je tím aktivně překonáno — toto aktivní splnutí je slast, je blaženost, a v této blaženosti je nemenší magnetismus přijetí než ve vyzářování potřebnosti.

Vyzářování odkázanosti a blaženost přimknutí, obdržení a vyplnění je to porozumění, to rozumějící

chování, které odhaluje prvotní jsooucnost, jež nás ve světě a z něho oslovuje. Ve stříde nevole a blaženosti, které stejně již implikují elementární vládu tělem a otevřenost pro to, jak na nás svět pohlíží, je však implicitně obsažena zároveň nesamostatná samostatnost života, jeho vazba k druhému a k sobě samému. Vše, co konáme, každá naše funkce ústí zpátky do života: každé vycházení ze sebe je zároveň cestou zpátky, životní pohyb je uzavřená krivka, a blažené přimknutí, jež si přivtěluje ten vnějšek, bez něhož je život nemožný, je jakýmsi vítězstvím nad necelostí individuace, nad pocíťovanou potřebností. Namísto celistvosti světa, jež je neindividuovaným předpokladem individuace, ale již chybí býtí pro sebe, je zde první vztah k celku, který tuto celistvost nechává žít, objevovat se, být fenoménem. Nic neruší, nýbrž naopak zdůrazňuje extatický charakter této blaženosti, že ústí ve spánek a není nikdy plnější než v něm.

Odhalení té bytosti, k níž se původně přimyká, provedení jejímu výrazu, má svým nezbytným doprovodem zahalenost ostatního jsooucnosti. Tato zahalenost má zde zvláštní podobu — zaelonění, ochránění, bezpečí. Je to samozřejmě relativní zaelonění, ochránění ochrana, podle okolností a možností, které ochráně realizují ve svém dospělém životě. Temnota, nepravda, ne-zjevnost prvotního zlatého věku spočívá v tomto nezbytném zastínění.

V bezpečí tohoto zprostředkujícího a ochraňujícího světa se nyní odehrává získávání těch možností, s nimiž bude život ve velkém světě, ve světě práce a boje, pracovat jako se samozřejmě. Obličej blízké bytosti, její výraz se stává obličejem světa, pohledem, který k nám obrací věci, tím, jak zjevují se věci se na mne „dívají“. Tělo, jehož aktivita se vyčerpává apelem, vyzařováním bezmoci, získává vládu nad sebou zráním a hravou činností, která objevuje sebe a své okolí, která nyní již nenechává pouze sebou pohybovat, sebe žít, sobě vyhovoat, nýbrž získává od funkce k funkci samostatnost —

postupné vkráčování do světa práce a činného vyrovnávání s velkým světem.

Získávání, nabývání toho, čím jsme, co již je zde, získávání tělesných potencialit i vztahů k aktuální situaci světa ukazuje zároveň, že zde je usídlen ten základní charakter existence pobývající na světě — její bytostná *nachodilost*. Svě situace, svého umístění do světa není nikdo mocen. Sebe samy *nacházíme* jako součást této celkové situace a do ní jsme postaveni celkově charakterizující, ale jednotlivosti zahalující *náladou*. Že získáváme průběhem diferencované zkušenosti situaci nezvolenou, neodůvodnitelnou, která však přesto je *naše*, takže za ni neseleme odpovědnost, náleží k bytostných charakterům lidské konečnosti.

Prvotní svět zakotvení ztrácí svou blaženost touto diferenciací. I jiná ztráta souvisí s rozvojem prvotního rysu, že totiž jsme nejen objeveni ve své potřebnosti, nýbrž prostředníka vlastního, když jsme jej cele okupovali sebou a pro sebe. S diferenciací prajeskně se procitá z tohoto mátožného sna jakoby do stejné mátožných odporů, žárlivosti, nenávisť. Zlatý věk je věkem těchto bohatých, ač původně němých dramát. Jsou intenzivní, ale ne-tematická, ne-objektivní, a proto unikají pozornosti, přestože určují smysl celého pohybu — proto podléhají též snadno potlačení, přehlédnutí, zapomenutí.

Co získáváme, čeho nabýváme tím, že se zmocňujeme svého těla přijímajícího i zasahujícího i těla vnímajícího i motorického, těla prostupného i těla prostupujícího? Nic jiného než možnost, aby se nám jsoucí věci ukazovaly v tom, čím jsou, každý náš pohyb v souvislosti s vnímajícím tělem dává vnímanému možnost se rozvinout, ukázat se z nové stránky; z přítomného a bezprostředního vyčítáme nepřítomné, odvrácené a zprostředkované; přitom zajisté věci na nás pohlíží jako na centrum perspektivy, kolem něhož se rozkládají v okruzích blízkosti, tedy vzhledem k jeho dosahu, ale na druhé straně jsme sami opět zahrnuti do viděného, „vidíme se“ jako vi-

dění, spatřování, zakoušení zvláště v očích těch druhých. Jako náš vlastní žitý pohyb je prožíván bezprostředně *bez perspektivy*, tak druhá bytost je ve svém pohybu rovněž neperspektivně dána — výraz a pohyby, kterými se vyjadřuje *přijetí* ve vztahu ke mně, pohyby, jichž jsem původně předmětem, dávají bezprostředně druhou bytost v její živé podstatě, v jejím charakteru nitra, které mne akceptuje nebo odmítá, odpuzuje či povzbuzuje k přimknutí. Jako jsem sám nejen vidoucí, nýbrž nerozlučně s tím viděný, tak jsou druhí nejen vidění, nýbrž i vidění jako vidoucí. Mé bytí je původně bytí, které se nechává přijmout, jehož pasivita apeluje na cizí činnost, jehož vyzářování si žádá cizí nitro — pochopení nitra, činnosti, života se objevuje prvotně v podobě ty. Je-li možno pochopit vůbec tento empiricky tak často konstatovaný a zdůrazňovaný primát *ty* před *já*, pak z porozumění pro pohyb zakotvení, pro jeho vychodisko v akceptaci, pro jeho přijatost: v gestu, v úsměvu, v posunků, v činu je obsaženo ono „mohu“, ona vláda nad tím, co pociťuju v pasivní bezmoci, která znamená jádro, centrum, živou bytost...

Tak se učíme z perspektiv vyčítat věcné souvislosti a z pohybů vládu a výraz živé bytosti. Naše vlastní žité pohyby nejsou proto jen pohyby objektivní, nejsou jen skutečností mezi jinými, nýbrž jsou to pohyby „ontogennické“, pohyby zjevující, fenomenalizující, odhalující. V našich pohybech se projevuje naše svoboda — nikoli ve smyslu indeterminace, nýbrž ve smyslu schopnosti odhalovat jsoucna v tom, čím jsou, „nechávat je být“, vyčítat vždy hlubší a další charakteristiky z těch stránek, jež nám ukazují; náš vněmově pohybový život je proto tak bohatý, hluboký, nevyčerpateľný, zajímavý, že je ve skutečnosti mnohem více než subjektivitou nesčetných dojmů — že je tímto žitím spolu se jsoucnem věcí, že vykonává za ně to, k čemu samy jsou lhostejné, jejich odhalení v tom, že jsou a čím jsou. A tato schopnost fenomenalizace, toto porozumění pro svět a jsoucna v něm, by nebyla

možná, nebýt v zárodku obsažena nějak již v počáteční buňce, v akceptaci naší vlastní bytosti tím, co nad ní může vládnout, ji chránit, ji docelovat a naplňovat.

V pohybu zakotvení se tedy utváří ona prastruktura, která náleží jako všeobecný rámec k lidskému světu: ty — já — společné okolí, přičemž já i ty jsou rovnou měrou tělesné, ovšem nikoli pouze objektivně tělesné, nýbrž tělesné fenomenalizující, zjevující tělesnosti. Zde je pramen oné struktury domov — citizota, kterou je možno považovat za jednu z podstatných dimenzí přirozeného světa.

Viděli jsme již, že všeobecná neindividuovaná moc vládně nad životem od prvotního okažiku „přijetí“, od něhož celý pohyb zakotvení vychází. Tuto neindividuovanou moc, toto umožňující všeobecné je možno podle vzoru současných myslitelů nazvat *zemí* a tvrdit pak, že země vládně nad pohybem zakotvení a následkem toho i nad všemi těmi dílčími, jednotlivými pohyby, v kterých se explikuje, v kterých život obstarává a zprostředkuje si to, čeho k svému bytí potřebuje mimo sebe. Jakmile ovšem nabývá jednotlivec vlády nad tělem, jakmile se stává páнем svého pohybu, musí zde všeobecná moc sama se objevit fenomenálně jako nehybný referent všeho vlastního pohybu — to, vzhledem k čemu je pohyb vždy nakonec pohybem: neboť středem, k němuž vztahujeme věci, nejsme *my* (přesto, že věci se nám objevují ve vztahu k nám a přesto, že jsme vázání ve všem k vlastnímu životu), nýbrž samy sebe vztahujeme k věcem ve světě a především k té „všeobecné věci“ (Hegel), kterou je země.

Pohyb zakotvení nekončí osamostatněním individua a nabytím možné vlády nad sebou a světem, pokud ho potřebuje ke své existenci. Akceptace je původně akt nezbytný k životu, je to, bez čeho nejen co do smyslu, ale zároveň i ryze fyzicky život nemůže existovat, je základ samotné úchovy. Potřeba zakotvení nekončí však tam, kde přestává být spojena s úchovou nesamostatné bytosti. Samostatná bytost

přestává být sice potřebná ve své úchově, nemá již zapotřebí prostředníka mezi svými potřebami a světem. Nepřestává však být potřebná právě ve své samostatnosti, která stupňuje její oddělenost, její individualaci. Právě v této vydělenosti, v tomto kroužení kolem sebe a v sobě, které by mohlo na první pohled znamenat, že jsme si všim, však pociťujeme nenaplněnost, potřebnost — potřebu nechat se akceptovat a podepřít v celém svém bytí, nikoli ve svých funkcích, v tom, co v té které chvíli se nám nedostává k životu. Tato potřeba má bezprostřední, instinktivní ráz, není to vymudrovaná, nýbrž elementární potřeba, kterou proto je možno při pohledu zvnějšku s potřebami individuálními, tj. potřebami udržování v individualaci, postavit na jednu úroveň. Ve skutečnosti běží o překročení individuality, kterého si sama individualace žádá. Individuované jsoucno nepřestává pociťovat svou neúplnost, nepřestává chápat svou konečnost, své bytí jako nedostatek. Je to tím citelnější, čím více je člověk bytostí světovou — tou, která všecko jiné může nechávat být, právě v tomto „nechat být“ se od všeho takového odlišuje, odděluje, rozhraničuje — to je *náš* způsob individualace: být na světě, vztahovat se k němu odhalováním jednotlivého. Právě v plnění běžných funkcí se necítíme existovat a tento nedostatek pocitu existence je opět sám pociťován jako mezera — a právě tento nedostatek mizí, jakmile jsme akceptováni, přijati druhou bytostí, pro kterou je pouhé bytí druhého vyplněním. V očích druhého začínám existovat sám, a vyvrcholením této vzájemnosti je extatická slast, v níž sebe pociťuju jen jako přijatého druhým a druhého jako přijatého mnou, kde nastává překročení ze života do života — to druhé, svět mimo mne, se vtělilo v bytost schopnou přijmout mne v jeho jménu. A právě tímto vzájemným podepřením, tímto překlenutím vysazenosti do mrazu cizoty, odpovídá na výzvu mé nejhlubší, mé celkové potřebnosti. Naše konečnost vyznačuje jako potřebnost a právě v ní je akceptována. Milujeme ni-

koli stránky a charakteru, nýbrž bytost v jejím bytí — a hluboký, opravdový vztah nemůže kompromitovat žádná zklamání a žádná zrada. Skutečný vztah není o nic méně pevný, „věčný“, než vztah matky k dítěti, které všichni zavrhlí. — Toto klenutí je tedy samoučelem, není v něm žádný postranní úmysl; a přece je zároveň tím, čeho je třeba a bez čeho nemůže vzniknout přijetí nové bytosti. V tomto klenutí, v jeho zastínění zakotvuje nezbytně lidský život — to je jeho podmínka faktická i podmínka smyslodajná. Člověk roste do individualace ze slasti jejího překlenutí a v jeho teplém zastínění od mrazivého dechu univerza. Tak se ukazuje pohyb zakotvení skutečným vystoupením z temné noci na světlo dne, v němž má život svou chvíli, kde věci se mohou ukázat v tom, čím jsou, neméně než my sami.

Reflexe v oblasti zakotvení ukazuje, že jejím elementem je nahodilost a jejím přirozeným ideálem proto *šťěstí*. Šťěstí je zároveň naplnění a nahodilost. Šťěstí není v naší moci, je záležitost situace, nad níž nemáme moc. Reflexe na nahodilost štěstí plodí snahu využít životních chvil v plnosti toho, co jsou s to poskytovat. Tak vzniká estetický ideál, který roste již na poli zklamání, sebeklamu a uzavření do sebe.

Vcelku lze říci: v pohybu zakotvení nás poutá bytí na jsoucno v jeho ojednotlivěné konečnosti, poněvadž kompenzuje jeho necelost, poněvadž ukazuje, že život má v sobě samém zdrcující, neodolatelný moment celosti, celost v necelosti, všecko v okamžiku, kompenzaci vši potřebnosti, roztrženosti a jednostrannosti. Tak je život upoután zároveň k sobě i k nahodilosti toho jsoucna, které naši vnitřní žízně naplnění slasti a tepla splňuje. Tak dříve, než se samo ukazuje, *poutá* bytí k našemu i cizimu jsoucnu v jeho singularitě a nahodilosti.

**B.** Odtud však vyplývá nezbytnost druhého základního, celkového pohybu, který celou primární oblast zatlačuje do temna a možností v ní otevře-

ných a jí zděděných používá ve službách individualice a její sféry bílého dne. Celá oblast dramát prvotního přimknutí, jeho vazeb a nenávisť, jeho ztotožnění a příkrosti je nyní odkázána do těch temnot, k nimž se hlásí; celá říše snu, fantazie a její hry je zatlačena do podsvětí, do pod-zemí. Nikoli celkový vztah k tomu, co *již* jest, nýbrž vztah k tomu kterému přítomnému vyžaduje nyní celé naše zasazení. Nebéží o nic menšího než o to, proměňovat přítomné a dané v takovém smyslu, jak služba života žádá. Služba a vázanost života k sobě jsou mlčenlivý předpoklad druhého pohybu, pohybu reprodukce, sebeprodloužení. Ale tento pohyb si *odříká* ukojení, extatičnost, fascinaci tím dosaženým, co je v pohybu zakotvení nezbytným východiskem i cílem. Pohyb sebeprodloužení se stará jen o věci, vidí jen věci, i když nikoli v jejich samostatnosti, nýbrž pouze v jejich služebnosti. V tomto pohybu rozumíme sobě jako tomu, kdo obstarává, kdo dovede, kdo má za úkol, komu náleží jistá funkce a „role“; z těchto možností, jež jsou možnostmi přímo v realizaci, pak padá světlo na obstarávané, na „služby“. V tomto pohybu neexistuje v pravém smyslu slova žádný předmět, nic takového, co by existovalo proti nám ve své samostatné uzavřenosti, nýbrž jsou zde vždy jen souvislosti prostředních poukazů, každé „zde“ je jen k tomu, aby poukazovalo dále za sebe na souvislosti díla, souvislosti věcné i personální. Přitom je však toto odkazování pohybem od přítomnosti k přítomnosti, vždy podobně nenaplněné, opět jen prostředkující. Prostředkující nenaplněnost, prodleva v prostředků života jsou zde charakteristické. Předívo poukazů, v nichž se život pohybuje, nám sice umožňuje stále porozumění své činnosti i věcem, které se v ní vyskytují, takže vzniká dojem, jako by v okruhu této praxe byla vyčerpána veškerá možnost setkávat se s realitami a dávat jim smysl — jako by zde byl pravý a původní svět člověka. A je jisté pravda, že věci, jež nás obklopují jako ne-osobní okolí, jsou původně artikulovány možnostmi obsta-

rávání, dovednosti, funkce a role, že jsou články služebného světa. Ale je též jisté, že takovýto služebný svět máme společně se samostatnými personálními a kvazipersonálními bytostmi, jako jsou bližní a animálie, protože celý tento svět pohybu sebeprodloužení je přirozeně svět sdílený, svět nejen práce, nýbrž spolupráce, organizace, příp. hierarchie. A druhé bytosti mají touž samostatnost, touž individualovanou svébytnost, svébytnost exempláře. Rozumíme-li věcným službám původně ze svých možností jako prostředkům pro ně, pak je jisté, že druhým individuíum rozumíme prvotně *jako sobě samým*, tj. jako možnostem, jež se realizují, tedy jako pohybům existence. Nikoli z toho, že slouží *našim* možnostem a jak, nýbrž jako samostatným centřům možností rozumíme druhým lidským bytostem. Jenže tyto možnosti jsou v naší oblasti veskrze možnostmi obstarávat věci, takže na jedné straně jsme sice tím, „k vůli čemu“ služby fungují, ale na druhé straně jsme my sami zde, jen aby služby mohly fungovat.

Elán k věcem, který nás ovládá v tomto pohybu a působí, že si sami unikáme a nejsme si sebe vědomi — sebe jsme vždy již přehlédli a sebe se zbavili — je tak v podstatě diferencovaný, úkoje zbavený instinkt. Okolní svět netvoří s námi bezprostřední slastnou jednotu, v níž zapomínáme na svou oddělenost a žijeme své splynutí, ale stává se jakýmsi naším elementem, naším neorganickým tělem. Původní vlada organickým tělem mi umožňuje proměnit okolí v neorganické tělo, v něco neméně zvládnutelného, odděleného, viditelného a manipulovatelného, než je můj vlastní organismus. Ba zvládnutelného *více*, protože okolí je *předemnou*, nikoli tak jako organismus, kterým vládnu, v původní nečekanosti a temnotě, která ovládá scénu, jež se jejím vlivem před námi rozvíjí. Pracujeme-li, pak toto chování vždy již předpokládá vládu tělem a pohybem, a to nikoli mechanickou, nýbrž stále orientovanou pomocí našich vněmovných dojmů. Tyto prvotní možno-



sti musí zde být již dány, a přejaty jsou ovšem ze sféry „již“, kterou je zakotvení. Nyní se uplatňují ve službě prostředčnosti, pokračování, sebezpromítání do věci a zvěčňování sebe.

Pohyb reprodukuje, ježž nyní tak sledujeme, je proto takovým navázáním na zakotvení, které je zároveň *obratem jeho smyslu*. Ne že by zakotvení bylo anulováno — sebezpromítání je možné jen na jeho základě — ale je to uspokojení *diferencované*. Tíha *uspokojování* spočívá nyní na bedrech toho, kdo vykonává tento pohyb. To znamená, že na něm nespočívá láskyplný pohled akceptace, nýbrž chladný odhad způsobu, jak nás lze *použít*. Jsme nyní užitelem i v této použitelnosti k dispozici. Jako užitelem jsme zároveň vystaveni dispozici uživatelů. Jsme jedni pro druhé užívající uživatelé.

K tomu jsme nuceni vazbou života k sobě. Život není pouhé lhostejné trvání, nýbrž ustavičná potřeba, odkázanost na životní funkce, které musí být uspokojovány buď sebou samým, nebo druhými. Toto uspokojování z jednostranného se nyní stává vzájemným; navzájem si zprostředkujeme vnějšek, jehož užíváme, navzájem se používáme. Je zde vzájemná vazba k sobě a vazba k věcem; vazba složitě zprostředkovaná a většinou nerovná. Nejdůležitější je její poslední člen: ten zprostředkuje přímo mezi lidskými potřebami a vnějškem, věcmi. Toto zprostředkování, soustavné a trvalé vynaložení života a jeho sil na zásah do vnějšku tak, aby byl upraven k lidským potřebám, k umožnění života, je *primární práce*. Rozumí se, že lze soustavně vynakládat život též na organizování lidských vztahů potřebných k práci v primárním smyslu; pak lze rovněž mluvit o práci, ale již ve smyslu zprostředkovaném.

Člověk je v tomto pohybu sám od počátku zvěčňován tím, že je nyní hole postaven do soustavy obstarávání potřeb. Jakožto potřebný je člověk vždy již zvěčněn: věci obsahuje životně v podobě toho, co mu podstatně chybí, co musí obstarávat. Na druhé straně věci se mu proto objevují podstatně v podobě slu-

žeb. Přitom proniká soustavou obstarávání stále primitivní fakt, že někdo musí obstarávat primárně, ale že toto primárně obstarané je možno mu vzít. Že je možno využít druhého, učinit ho jednorázově náčas nebo trvale a systematicky obstaravatelem. Že je možno člověka usmrtit. Nebo jindy: využít vazby života k sobě k tomu, aby byl připoután k zprostředkování s věcmi.

V těchto nevysoveně přítomných předpokladech se odehrává celý pohyb. Je proto vyznačen redukcí člověka *na sociální roli* a s tím souvisícím hledáním a dbáním distance. Všechny jevenomy, které byly rozbitány pod titulem „distančnost“, prameni z této rozptýlené obavy, toho stále přítomného impulsu využít druhého, kde je možno, protože sami jsme pod tímž tlakem. V této oblasti se nemůže rozvinout samo o sobě nic autonomně nezaujatého a oddaného, ani autentické já, ani autentické dílo. Nicméně žádná koncepce, žádná dílo není bez ní možné. Zde je materiál vši lidské formace.

Věčnost, která je zde doma, souvisí s tím, že účastníci tohoto pohybu jsou citliví především pro porozumění bytí, které odhaluje předmětnost věci v její manipulovatelnosti, v silách, které mohou být dány k dispozici, v transformačních možnostech reality, a to jak předmětné, tak lidské. Co zde vzniká, je stálá korelativní cesta dovnitř věci a nalézání možnosti člověka, lidské činnosti i lidských schopností. Každý praktický nález, každá úprava věci modifikuje zároveň člověka a jeho vztahy k druhým i k sobě. Společenství s věcmi, cesta do nitra věci se ukazuje zároveň cestou modifikace a sebevytváření člověka. Člověk jako by byl dilem onoho prvotního tlaku, kterým na něj působí vazba života k sobě a lidská vzájemná použitelnost. Jako by vytvářel společným úsilím vždy složitější společenskopřírodní tělo, jakýsi nadorganický organismus, v němž se pak odehrává právě aktuální fáze tohoto pohybu.

K tomuto specifickému způsobu odhalování a v něm tkvící otevřené činnosti náleží jako fólie ne-

jen soustředění na jsoucno v jeho účinnosti, nýbrž také zvláštní způsob bludu: interesovanost plodí nadržání, kterým povzbuzujeme sebe a své partnery v sociální roli a odzbrojujeme své protivníky skutečné i virtuální ideologickými klamy, jichž nepřebírána variabilita přetrvává všecko odhalování a demaskování.

Že organizovaná podoba pohybu sebeprojekce se dělí v *práci* a *boj*, vyplývá z předchozích výkladů zcela jednoznačně. Práce a boj jsou dva podstatně odlišné principy: práce je čelo člověka obrácené k věcem, boj čelo obrácené k lidem jako virtuálně uchvácným nebo uchvatitelům. V praxi se obojí kombinuje: organizace člověka k práci je výsledkem boje a je sama boj.

Základní situace, v níž se odehrává tento pohyb, kterou předpokládá a v níž ustavičně trvá, je provinilost, útlak a utrpení. Provinilost neznamená zde nezbytně vinu v morálním smyslu, nýbrž předpoklad — život ve světě zabraném, zaplněném, kde každé sebeuplatnění nezbytně tanguje a znamená virtuální újmu pro druhé: tedy nezbytnost útlaku, který není přítomen jen v holých formách, nýbrž i tam, kde se provádí jeho zmírnění. Utrpení nese s sebou nezbytně každá situace v nekrýtoosti, která prochází prací a bojem.

Přesto, že pohyb projekce a sebeprodloužení organizuje okolní i lidský svět v rostoucí míře, je v něm stále přítomno nezvládnuté jako vlastní i cizí *chaos*. V jeho organizování života ve stále obsáhlejší celky je přítomna nezvládnutelnost, která není jen nedostatečnou organizací, nýbrž nepřítomností podstatného. Labyrintový charakter celého pohybu byl v minulosti často zdůrazňován a stává se stále více převládajícím pocitem života hlavně u moderního člověka, kde je hmatatelné nahromadění služeb, prostředků život prodlužovat a množit jeho možnosti, a kde se nicméně stupňuje nepřítomnost hlavního.

C. Pohyb průlomu či vlastního sebezochopení je ze všech tří pohybů nejdůležitější, lidsky nejvýznamnější, je zároveň ten, který první dva vyvažuje a udržuje ve vznosu jako pouhou možnost a nikoli plnou realitu lidské existence.

V tomto pohybu neběží o setkání s cizím jsoucnem, nýbrž s vlastním, a to ne tak jako v pohybu zákoťvením, kde sebe sledávám ve faktických možnostech a nemožnostech aktivního chování, ani v pohybu sebezpromítnutí, kde jsem svou rolí a svým úkolem, kterému stačím nebo podléhám. V posledním z pohybů, vlastním pohybu existence běží o to, abych se viděl v nejvlastnější lidské podstatě a možnosti — ve svém pozemšťanství, které je zároveň vztah k bytí a k univerzu. Neběží nyní o to, setkat se v *životě* s něčím, co svým chováním otevřeným pro jsoucno můžeme odhalit, nýbrž o to, nedat si těmito jednotlivými možnostmi a jejich návalem zakrýt toto základní — možnost vyrovnat se s tím, že právě i v celku jsme touto možností rozptýlit se do jednotlivého a ztratit se v něm nebo najít a realizovat se ve své vlastní lidské povaze. V prvních životních pohybech jsem povahou života, jeho univerzalitou, jeho vztahem k bytí upoután k jednotlivé činnosti, ke konání životních funkcí, ke vztahu k jsoucimu, tj. jednotlivému. V třetím pohybu se ukazuje, že se mohu otevřít pro bytí ještě jinak, že mohu modifikovat tuto vazbu k jednotlivému, proměnit vlastní vztah k univerzu. Tato proměna jde přitom ruku v ruce s proměnou vazeb k vlastnímu životu; není to pouhé nazírání, není to čistá reflexe ani kontemplace, ty se vyskytují na její cestě zajisté jako etapy, ale i zde je žití v možnostech uchopením, realizací této možnosti, je modalitou praxe.

Tak je již prvotní rituálně znázorňující chování nikoli pouhý projev, pouhá exprese životního pocitu ve vztahu života v celku ke kosmu v celku; život je modifikován, zařazuje se do svatby nebes a země, vytváří slavnost jejich výslovné přítomnosti a setkání. Není zde vztahem k jednotlivému, nýbrž přivádí

bením oka všech těch mocí, bez jichž vzájemné přítomnosti nelze si myslet svět. A je to tato přítomnost světa, jež umožňuje rovněž vidět se ve světě, vidět svou souvislost a závislost, spatřit svou „úlohu“ v něm. Na lidském životě takto prožívaném u vytržení slavnosti ulpívá odlesk nadlidského, božského. V tomto světě je pak snadnější převzít svůj podíl, jež ke světu náleží jako jeho součást nejtěžší, nejkonečnější, ale nezbytná — podíl smrtelné bytosti.

Do souvislosti tohoto chování patří i mýtus, rituálně znázorňující chování, jež přichází k slovu, k vyprávění. Není to nic jiného než totéž shromáždění, totéž setkávání světa, jež vyvolává rituální chování, ale tak, jak se dává v průhledném prostředí řeči. — Dříve než vzniká cosi jako otázka a s ní výslovná reflexe, je zde v mýtu odpověď, je vyjádření oněch původních vazeb, jež známe z pohybu zakotvení, oněch mystérií ojednotlivění i původní jednoty, oněch dramát rozdvojení, rozkolu, záští v prvotním zastínění životního tepla, tragické slepoty, kterou toto prvotní teplo zakrývá krutou skutečnost. Nebo ten základní děj vyhnání z ráje, z blaženého zakončení, s celou jeho atmosférou netoliko nešťastí a bídnosti, ale provinilosti, potřebnosti, smilování a „vykoupení“ z otroctví, do něhož člověk zabředá.

Je hluboká a obdivuhodná pronikavost, s níž mýtus vniká do tajin lidského života. Tak pronikavý je tento pohled, že musí být mírněn, a mírněn je onou formou vyprávění, onou předstíranou historií, oním umístěním do minula. V umístění do minula je ona neskutečnost, která sluší předvedení v obraze; ale běží pouze o formu, jakmile pochopíme intenci mýtu, prohlédneme, že nezprůhledňuje jen přítomnou skutečnost člověka, nýbrž že v něm je obsaženo i stanovisko, postoj, otevřenost do budoucna, v němž si odmykáme nejvlastnější možnost.

Pohledme pod tímto zorným úhlem na mýtus o stvoření z první knihy Geneze, zčásti velmi důvtipně analyzovaný Bröckerem (v Antelle, sborníku

k Heideggerovým šedesátinám). Mýtus, který nechává vystupovat člověka v zahradě Eden, kde v bezpečí a bez vědomí smrtelnosti pracuje v poručení páně, kde nezná stud, kde žije pod vládou dobrého a zlého, neboť nemá dosud vztah k času a budoucnosti — není to dokonalý obraz pohybu zakotvení, jak jsme se pokusili jej osvětlit v předchozím? A poznání dobrého — zlého spojené s pochopením nahoty, s potřebou zahalení, s vykázáním z boží zahrady a jejího bezpečí, se ztrátou nevědomosti o vlastní smrtelnosti — není to přechod do druhého pohybu, do jeho nezaštitěnosti, ale zároveň potlačení pudové sféry, do oblasti cenzury, nezbytné ve světě organizované aktivity, práce, námahy a bolesti?

Ale to vše je ještě málo: mýtus svým výkladem o stromu poznání, z něhož člověk pojedl, ač neměl, uchopil lidský život ne jako fakt, nýbrž jako *událost*, která porušila klid lhostejné přírody, klid lhostejnosti k vlastnímu bytí, vybočila z dosavadního pořádku světa. A lidský úděl v souvislosti s tím pochopil jako odpovědnost za tuto událost, která se projevuje v tom, že existence, spoutaná druhým pohybem, pohybem vyrovnání s věcmi, je spatřována jako *trest*. Jako trest není prostě zde, nýbrž je *smůšena*, a v tom je odemčení vlastního bytí, ve smrtelnosti spatřeného tváří v tvář, pohrdajícího únikem, hlásícího se ke své zodpovědnosti, tj. k svému údělu.

Tato odpovědnost za vlastní úděl je námětem mýtického ohmatávání vazeb života, je u základů spekulativního a experimentujícího průzkumu existence, který plní věky. Ze zodpovědnosti za vlastní úděl, interpretované spekulativně, vychází představa o kole znovuzrození — vina je tu promítnuta do minulosti a anticipativně podmiňuje budoucnost jako nepohnutý fatální zákon.

Ohledáváním vazeb lze rozumět to praktické úsilí, vnitřně jednat proti těm strukturám existence,

kteří ji zatlačují do situace, jež se nesrovnává s jejím charakterem svobodné možnosti. Takovým kusem vnitřní praxe, vnitřního jednání je v buddhismu výhmátnutí prafunkce souvztahu mezi žizní a slasti, toho prapočátku vazby života k sobě samému, jak jsme se pokusili jej vypracovat ve výkladu o pohybu zakotvení. Útočí na tuto základní vazbu, kterou kontemplace ukazuje jako prapočátek všech kloubů reality, jako koloběhu stálého *jevení*, jako prazáklad fenoménu, spatřovaného tak ve světle pohybu zakotvení. Výsledkem je potom nezbytné odvolání fenoménu, protože uhasne první podmínka všeho vědomí singularizovaného, ojednotlivěného jsoucna v jeho vydělenosti. Zbývá návrat k nerozlišenému prabytí, kterému chybí každá diference, mírný, nenásilný návrat do prapůvodní noci. Vazba života k druhému a k sobě je tak sice rozvázána, ale za cenu individuace, za cenu, že zároveň zmizí svět, bytí ve své zjevné podobě.

Bröcker ve své interpretaci mýtu o stromu poznání poznává, že mýtu samému je cizí jak novozákonní paulinské pojetí, podle něhož jak hřích jedním člověkem vešel do světa, tak jedním byl opět snát. A podobně že je mu cizí i osvícenské pojetí, podle něhož člověk je sám z vlastních sil povolán k tomu, aby založil svou říši svobody na odchodu z neospělosti, za kterou nese nicméně zodpovědnost. V oné podivně juristické i v této osvícensky titánské podobě — v tom má interpret pravdu — je problematika usmíření viny mýtu Geneze cizí. Ale v pojetí, že náš život druhého pohybu je *trest*, že jsme zodpovědní za svůj život v konečnosti, žije přece neukojený osten a snaha ohledat pouto, které zde člověka váže.

Vazba, kterou shledává toto ohledávání, je vazba života k onomu předchůdnému já, považovanému za danou realitu, k já, jehož obsah je určen jeho zájmy, v podstatě instinktem, tradicemi a ohledem na druhé, nivalizujícím prestižnictvím. Rozumí se, že život zaujatý v konečnosti se uvědoměním smrtel-

nosti jen ještě více zatvrzuje. Konečnost je mu potvrzením jeho banální pravdy „carpe diem“. Ale život ohledávající by nehledal, kdyby již nenalezl. Jeho pravda je v tom, že ukazuje tento vázaný život jako pouhou možnost, nikoli jako realitu, která je zde jako kámen na silnici nebo kus lávy na měsíci. Jako možnost, která jako taková je zodpovědná, je takovou nikoli z „přírodní“ nutnosti, z okresu jsoucna indiferentního k svému bytí, nýbrž z vlastní svobody, i když motivované základními lidskými možnostmi.

Postavení čelem ke konečnosti nemá v tomto novém postoji smysl připoutání k sobě, připoutání a vztazení všeho, s čím se setkáváme, ke své přijaté a v zatvrzelosti utvrzené osobě. Toto postavení čelem má nyní význam odevzdání. Mé jsoucno není už definováno jako bytí pro mne, nýbrž jako jsoucno v odevzdání, jsoucno, jež se otvírá bytí, jež žije proto, aby věci byly, ukázaly se tím, čím jsou — a rovněž tak i já a druhí. To znamená: život v odevzdání, život mimo sebe, nikoli pouhá solidarita zájmů, nýbrž úplný obrát zájmu — nežije se již v tom, co odděluje a zavírá, nýbrž v tom, co spojuje a otvírá, protože je to otevřenost sama. Bytí v odevzdání je jsoucno, jež se odevzdává bytí, jsoucno dokonale „věcné“.

Tento obrát není tedy doprovázen *ztrátou světa*, nýbrž naopak jeho plným nalezením, je to obrát v jistém smyslu světský, protože svět žije prohloubeně, žije světosředně a světosředně. A je s ním spojen nový mýtus, jeden z nehlubších, nejrozsáhlejších, mýtus smyslem nevyčerpitelný jako každý mýtus: mýtus o božském člověku, člověku dokonale pravdivém, jeho nutném konci a nezbytném „zmrtnýchvstání“.

Pravda, slovo se stalo tělem: událost bytí, která si zvolila člověka za místo svého zjevení, našla svou plnost v plně „pravdivém“ člověku, žijícím cele v odevzdání, mimo péči o své zájmy, ne však tak jako polní zvěř a ptáci v povětří, na půdě instinktu,

který poutá jen jsoucnou k jsoucnu, nýbrž ve světle bytí. Je-li událost bytí pojata jako to, s čím je nerozlučně spjata božství, pak lze říci, že člověk tak plně pravdivý nese právem jméno bohočlověka. Nyní však musí být vystoupení takového člověka nezbytně pojato jako útok na to, co světem vládne, na soběporozumění, které se sobě vyhýbá a uzavírá; které do tohoto uzavření do daného, přítomného, do jeho organizace, do jeho moci vložilo celou svou vládu nad světem a smysl svého počinání. Je v tom proto logika, vykládá-li bohočlověka jako konkurenta ve vládě nad světem — a přece ovšem i blud: neboť neběží o pretendenta, o záměnu osob v tomtež stroji lidské společnosti, nýbrž o to, co bude člověku vládnout vůbec — zda jsoucnou a jeho přesila, nebo pravda bytí. A s tím souvisí i další: do této krize, před toto rozlišení jsou nyní postaveni všichni, všem je pojednou otevřena budoucnost, z níž vzhází nové já, já v odevzdanosti, království boží, které již nastalo, již je mezi námi — ale tak, že každý musí *provést* svůj obrat k němu, není zde jako telefonní budka za rohem, přítomné ať chci či nechci a lhostejně k mé přítomnosti. Bohočlověk tedy bude nezbytně zahuben: neboť je to jediný radikální způsob, jak „svět“, který nevidí než jsoucnou, se ho může zbavit. Zároveň však nezbytně vstává z mrtvých: neboť pravda, na kterou míří smrtící zbraň, od níž chtěla odstrašit nejhroznější představitelnou rukou, spojenou s konečnou smrtí, nemůže touto zbraní být zasažena, není to žádná věc, není to nic, co by bylo v dosahu ničivé nitrosvětské síly.

Život v odevzdanosti je však v určitém smyslu slova život věčný. Ne tak, že lidská smrtelná konečnost by v něm byla odstraněna a zaměněna plody ze stromu života. Ale život, který se odevzdává, žije mimo sebe a pravost tohoto „mimo sebe“ dosvědčuje právě tím, čeho se vzdává. Klene tak společenství těch, kdo v tomto vzdávání a odevzdávání se si rozumějí a popíráním oddělených center vytvářejí totéž jednotné společenství odevzdanosti, společenství

v oddané službě, které jedince překračuje. Čeho Husserl minil dosíci svou fenomenologickou redukcí jako faktu, dosažitelného ve filosofické reflexi, je ve skutečnosti výsledek komunikace existencí: jejich přesah do řetězu bytostí, spojených nikoli vnějším poutem, bytostí, které nejsou ostrůvky života v moři objektivního jsoucna, nýbrž pro něž se věcná předmětnost vynořuje z oceánu bytí, v jehož službách komunikují.

Třetí životní pohyb, ten, který je vůči prvním dvěma ve vazbě spojení a zatlačení, tedy v dialektické vazbě, objevuje tady podstatnou dimenzi přirozeného světa, tu, která není *dána*, uniká vněmu i vzpomínce, uniká věcné identifikaci, a přece tento svět podstatně podmiňuje. Tuto oblast jak pozitivistě, tak Husserl ve svých popisech a rozborech „přirozeného“ světa našeho života pominuli. Pokusili jsme se zde poukázat na její základní důležitost, ukázat zároveň, že tu není nic „mystického“, nechceme-li mystickým nazvat sám svět a bytí i člověka, tuto světskou bytost, v podstatném vztahu k nim.