

Co je existence?

Jan Patočka —

Úvodní poznámka Ivana Chvatíka

Studie *Co je existence?* byla napsána u příležitosti úmrtí filozofa lidské existence Karla Jaspersa (26. 2. 1969). Posledních cca 10 stran této studie je převzato téměř doslova z poslední části Patočkova doslovu „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech k druhému vydání jeho knihy *Přirozený svět* jako filosofický problém. Studie byla sice napsána později než doslov ke knize, ale vzhledem k politickým průtahům s vydáním knihy vyšla přibližně o celý rok dříve. Nejistota, zda bude kniha vydána, byla také patrně důvodem, proč autor převzal závěrečnou část svého doslovu do této studie. Kniha sama nakonec sice byla vytištěna, ale nebyla komunistickou cenzurou schválena k normální distribuci a směla se prodávat pouze „ke studijním účelům“ proti písemnému potvrzení od některé z oficiálních vědeckých institucí zabývajících se filosofií. Původní v tiráži uvedený náklad 2200 výtisků byl přeražen na 300. Není známo, kolik exemplářů nad oněch uvedených 300 kusů bylo opravdu skartováno. Jisté je, že přes toto opatření nebyl ještě v roce 1971 velký problém knihu získat.

Obtíž existence je v tom, že nám chybí její objektivní pojem. Ale potom, jak o ní myslet, jak se o ní vyjadřovat, vždyť podstata pojmu je přec právě v objektivitě, v tom, že myšlenka je fixována tak, že v ní myslíme všichni stejně nejen stejně, nýbrž *totéž*. A na *myšlení téhož* spočívá všechno naše vědění, všechna *věda* se svou předmětnou *jasností* a věcnou *účinností*. Jenže, můžeme říci, člověk myslí i mimo vědu, myslí pak jen bez této jasnosti a účinnosti, která *musí* každého stejně přesvědčovat. Lidé mysleli od prvopočátku, dokud neměli ani filosofii, ani vědu v soustavném smyslu, v mýtech, vyprávěních, básnických výtvorech. Mysleli v citech a institucích, v uměleckých dílech jako jeskynní malby, v rituálním jednání, kterým se člověk nějak vztahuje k univerzu a stmeluje společenství s jinými, jako je tanec, obřad, magický úkon. A v tom všem může být obsažen hluboký smysl, může to mít v jistém ohledu význam *pravdy*, není-li pravda pro nás jen objektivní myšlenkový útvar, soud a teorie, nýbrž určité porozumění, které nás již prvotně orientuje v žití a bytí. Vzpomeňme si jen na to, jak řecký mýtus o Oidipovi v podobě

strašlivé, tragické historie staví před oči životní drama, o němž moderní psychoanalýza, tedy vědecká teorie, dokazuje, že se odehrává v každém z nás. Vzpomeňte na persistenci určitých mytických témat v poezii, literatuře, umění i epoch hluboce racionálních a racionalistických: námět o Orestovi, matkovrahu mstícím smrt otce, o problematičnosti a ambivalenci rodinných vztahů vůbec, opakuje umělecká tvorba dodnes, nebo téma jako Penthesilea, ta milující, která vraždí předmět své lásky a desítky jiných takových. – Neukazuje to všechno, že je zde i jiné než objektivní myšlení, které má smysl a dotýká se nás, možná po určité stránce hloub než to ryze předmětné? Kolik mytických témat žije třeba v Shakespearovi: šílený král, který v mrákové ducha a slepotě objevuje teprve svět v jeho absurditě a otázku po tom, co se může objevit na takové hranici vši lidskosti; syn, který má mstít otce na matce, ale dokáže pouze dospět k jasnosti, jak věci jsou a k sebezníčení jednáním, objevivším *vlastní* provinilost; ztroskotání v bouři, které je objev říše smyslu, prohlédnutí vazeb dobra a zla pravé zázračné skutečnosti za chaosem zdání. Vzpomeňme, jak mýtus o Orfeovi žije v Mozartově Kouzelné flétně, v Rilkeho sonetech atd.

Chceme-li si zpřítomnit, co je existence, je tedy dobře vyjít od příkladů, na nichž je patrné, oč běží. Započnu proto od několika literárních děl, na nichž si všimneme toho, že spisovatel dosahuje v některých případech zvláštního dojmu životnosti, vystižení toho, oč v lidském životě běží, nechá-li dějství probíhat na několika úrovních, které se posléze vyjeví jako etapy našeho vztahu k sobě, k způsobu, kterým jsme; tento vztah sám se přitom ukáže jako zastření či jako vyjevení, zpřístupnění, otevření. Básník může postupovat různým způsobem; poukážu zde na tři možnosti realizované ve Faulknerových *Divokých palmách*, u Thomase Manna v *Doktoru Faustovi* a v Dostojevského *Idiotu*. Společný všem je fenomén oněch rozdílných úrovní, na nichž se rozvíjí dění, na nichž se spatřuje soubor všech rozvíjených věcí a událostí. V *Divokých palmách* máme před sebou dva děje, které kauzálně vůbec nesouvisí, jsou spojeny pouze korespondencí těchto dvou rovin smyslu; ty ovšem k sobě patří vnitřně, doplňkově, takže básník zde dosahuje docela jiné jednoty, než je jednota klasického románu. Není to ani jednota děje, ani jednota psychologická, vnitřní, vůbec ne jednota reálná; děj „divokých palm“ se nikdy nesetká s dějem „starce Mississippi“ ani postavy jedné historie s postavami druhé, a přece patří k sobě obojí jako rub a líc, jako omyl a pravda, jako marné hledání a mimoděčné, ale opravdové dosažení. Oba příběhy jsou umístěny do rozbouřeného živlu: milostně vášně na jedné, zátopy veletoku na druhé straně. V jednom případě se hledá lidská absolutnost ve ztotožnění se živlem, který požaduje prolomení všech konvencí, kontrol, příkazů a zákonů, a tento pokus o absolutnost se vnitřně rozloží, vydán nahodilosti sféry, do níž patří. V druhém případě, v trestanci na záchran-

ných pracích, tomuto romantikovi, který neví o svém bytostném jádře hrdiny, ukáže chvíle odpovědnosti jeho pravou podobu – bez snahy o ulehčení, o vnější remuneraci a uznání, dokáže zachránit dva lidské životy v samozřejmém lidském bratrství, načež se brány vězení za ním zavřou na další část života – neúprosněji než hladina Mississippi. – Jiný způsob užití motivu sfér či úrovní najdeme v *Doktoru Faustovi* Thomase Manna. Zde týž děj, tytéž osoby jsou sledovány ve třech různých úrovních, na nichž nabývají pokaždé jiného a postupně hlubšího smyslu. Od povrchu k jádru a podstatě, od pouhého zdání k pravdě vždy plnější. Adrian Leverkühn, geniální skladatel a velký trpitel, je nový Faust: jako kdysi jeho předchůdce neváhal se spojit se silami negace, aby prolomil kůru konvence, zdánlivého pseudojocuna a pseudovědění, tak Leverkühn ze všeho jedovatého obsahu své doby, ze vši její pobloudilosti a pervertovanosti hledí vykouzlit pozitivum umění. To vše jen za cenu sebezatracení a ničení všeho kladného, co s ním vstupuje ve styk. Jedině naprostý zápor může sublimovat v novou dokonalost, ve skutečnou, pravdivou arcidíla. Dílo je tak pravda té nejhorčí skutečnosti, která v ní nalézá jakési paradoxní vykoupení beze spásy, bez uspokojení a štěstí. – Děj, který básník rozvíjí na rovině empirické nahodilosti, je historií vnějších nahodilostí; geniální rys v Leverkühnově nadání vznikne (podobně jako se tvrdívá, že tomu je v případě Nietzscheho) pod vlivem spirochetové infekce, rozvíjí se v prostředí pervertovaných umělců, intelektuálů morálně narušených, ale vždy po nějaké stránce výjimečných, dovršuje se v tragickém zlomení přibliživšího se nevinného dětského života. Ale v hlubší rovině zodpovědnosti jsou všechny tyto nahodilosti součástí jediného samovolně zvoleného osudu, jsou tedy umělcova provinilost sama, pro kterou vnější kauzalita je irelevantní nebo jen druhotně relevantní, pro kterou dostačí vnitřní souvislost, vyjádření těžce esence, těžce osobní ideje. Avšak druhá rovina, která je pochopitelně subjektivní, pokazuje celou svou povahou na rovinu absolutní, poslední rovinu dobra i zla v silném slova smyslu; proto, nikoli snad z vnějších literárních reminiscencí, *musí se* Leverkühn dokonce tělesně setkat s ďáblem jako představitelem této poslední roviny, nemoha se přirozeně setkat v jeho pravé podobě s něčím nebeským. A tak je zápas o vlastní já, o med z těch jedovatých květů civilizace na krajním ostří propastného srázu, za nímž čeká už totální zkáza, zároveň s démonií snahy zoufale chtít být sebou samým, vyvzdorovat to, co může být pouze darem, pravý klad – i překonáním této démonie, které však důsledně musí znamenat rozlom, rozbití této veskrze negativní osobnosti, která na sebe vzala úlohu vykoupení všech soudem nad všemi – jak k tomu dochází v posledním strašlivém výjevu, kdy se celá ta souzená a odsouzená společnost ještě jednou schází, aby vyslechla Leverkühnovo poslední dílo, slyší jeho pravdivý, jí nepochopitelný komentář a zažije jeho vstup do brány šílenství. – Jiný je způsob Dostojevského. I u něho cítíme stále přítomnost

různých rovin. Ale u něho sám děj, rozvíjení dramatu se odehrává setkáním životů, které podstatně příslušejí různým rovinám, z jejich konfrontace se teprve dospívá k empirické historii samé, která tak není izolovatelná, v níž od počátku cítíme cosi jako dech jiného světa: vezměme setkání Rogožina s Myškinem ve vlaku, Myškinův výjev s Gavrilou Ardalionovičem, jeho setkání s generálem Jevančinem, všechny ty scény, v nichž se zaplétá drama, „soud“ nad celou společností i nad sebou, který provádí Nastasja Filippovna, když odchází z Petrohradské společnosti s Rogožinem, *volíc* svůj osud milostnice... – zde všude se intrika, děj rozvíjí a posléze i řeší tím, že se proplétají, konfrontují a na sobě ztroskotávají tyto různé úrovně života v podobě postav, jež převahou na nich žijí: generál a Gaňa v úrovni triviálních, nízkých a obratně prosazovaných zájmů, Nastasja Filippovna na úrovni vůle k sobě, Myškin na úrovni absolutní pravdy a soudu, který je již zde.

Je nyní možno říci: co to všechno dokazuje? Literární fakta jsou literární fakta, nikdo z nich neudělá nic jiného. Ve všech uvedených souvislostech není před námi nic jiného než čistě umělecká struktura, kterou může zajisté platně rozebírat literární věda a estetika jako dokument obzvláštního bohatství a účinnosti ve struktuře uměleckého díla; ale pro *objekt* díla, pro lidskou realitu, pro otázku bytí a pravdy to ovšem nedokazuje nic.

To je pravda: *dokázáno* zde není nic. Ale je otázka, zda-li přece není něco *ukázáno*. Přinejmenším to, že máme v životě často *dojem*, že se takto odehrává na různých úrovních, které nemají pouze různý *obsah*, nýbrž různou *hodnotu*, *bytí*. Každý z nás ví o životních situacích a chvílích, kdy nás pojednou v životě postihuje cosi paradoxního: v domnělém naplnění prázdnota a trpkost, a naopak tam, kde očekáváme prázdnotu a zdrcení, při ztrátě drahých lidí, na tragických křížovatkách historie, ve společenství nikoliv s vítěznými, nýbrž s rozdrčenými nám pojednou připadá, jako bychom zaslechli hudbu z jiného světa. Ovšem, že to nic nedokazuje; ale v každém případě se to ukazuje, *je to fenomén*. Fenomén, který lze popsat a analyzovat, však není pouhé nic, nýbrž zasluží naši pozornost. Fenomén přirozeně není to, co se obvykle nazývá vědecký fakt. Vědecký fakt musí být objektivně zjistitelný, každému zásadně stejně přístupný, každý má stejné předznamenání něčeho existujícího v souvislosti jiných fakt, s nimiž tvoří nerozlučnou jednotu, jednotu objektivní reality. Fenomén na tuto podmínku začlenění do jediné reality *není vázán*, fenomén má svůj smysl sám v sobě. Fenomény mohou vyšetřovat vzhledem k objektivní realitě a rovněž samy v sobě. A toto vyšetřování v sobě má v jistém smyslu přednost, poněvadž *objektivní realita také není dána sama o sobě, nýbrž skrze fenomény*, a musí tedy mít smysl vyšetřovat též fenomény samy pro sebe.

Pojem existence je nyní takový pojem, který vznikl výkladem fenoménů, jako ty, o nichž jsme zatím mluvili: fenoménů života „na různé úrovni“, kte-

rými prochází přesto jednota sebeztracenosti, sebehledání a eventuálně sebenalézání člověka. Jsou to fenomény, které tedy ukazují člověka ve zvláště problematickém světle, jako něco, k čemu se sám chová jinak než k všemu ostatnímu: chová jinak, protože mu na něm jinak záleží, je na sobě sám interesován, není k sobě lhostejný. Ale ne pouze tak, že mu záleží na tom, onom vlastním *určení*, na tom, to či ono *mít či nemít*, nýbrž záleží mu na jeho vlastní podstatě, na vlastním bytí, na tom bytí, které je mu dáno do rukou a které musí *nést*, latiníci říkali „*vitam ducere*“, takže v každém okamžiku našeho jednání – či nejednání – je o tomto způsobu, jak jsme, rozhodováno.

Ale chová se jinak k sobě než k jiným skutečností těž, protože je jedinou věcí na světě, kterou nemůže *objevit*. Objevení předpokládá, že věc je už nějak zde, že není ve svém bytí závislá na mém objevení. Můžete mi říci, že moderní přírodověda říká o svém předmětu v jistém smyslu též, že není nezávislý na způsobu, jak jej objevuji. Ale zde je na zásahu experimentátora závislý jen způsob, jak na věc přicházím, její způsob jevení, nikoli její způsob bytí. Příroda nepochybně je ve svém bytí ke mně i k sobě lhostejná, pouze její *zjev* musím vynutit. Mé vlastní bytí však – je skutečně něčím takovým jako kus lávy na měsíci? Přírodovědecký postoj inklinuje k takovému náhledu, že jsem své vlohy, talent a okolnosti, že jsem v genech, v biologických konstantách a sociologických, eventuálně historických determinantách. Ale jsou tyto determinanty skutečně *já* v jeho vnitřním složení, nebo jsou to jen složky situace, do níž *já*, vlastní žitý život, se nezbytně dostávám, v níž se probouzím, abych teprve *skutečně*, totiž *skutkem, činem*, rozhodl a prokázal, že jsem a co jsem? Nebyl by život jakožto pouhé objevování, odhalování toho, čím jsem, podobné tomu, které přírodovědec-badatel provádí na vnějších věcech, takové experimentování se sebou samým, pravým opakem života, jak jej opravdu žijeme?

Člověk je *skutečně*, nikoli pouze v představě: koná *svůj život*. Skutečné bytí bylo ve filosofické tradici na rozdíl od *obsahu*, od toho, čím jsoucno jest, nazváno *existencí*. Aristotelés ukázal, že pravé bytí není v tomto obsahu, jak soudil Platón, když vytvořil eminentně filosofickou koncepci *ideje*, na níž možno pevně stát, založit *epistémé*, *nýbrž v komu*, v tom, co nazýval *energeia*, bytí při díle: není to rostlina vůbec, nýbrž tento kvetoucí růžový keř, není to živočich vůbec, ba v případě člověka to není ani člověk vůbec, nýbrž tento přemýšlející Sókratés, tento bojující a za přítele umírající Patroklos, v nichž se v obou „uskutečňuje“ totéž lidství. Křesťanští myslitelé toto bytí osamostatnili: každému jsoucímu je vlastní původní akt existence, kterým je zvláště obdařeno od absolutního jsoucna, kterým je speciálně účastno na jeho aktu stvoření. Tato existence jako akt je něco na podstatu neprevoditelného, naprosto originálního, i když in concreto není nikdy jinak než ve spojení s ní. Tak vznikl názor o reálné distinkci mezi *existencí* a *esse* věci –

v křesťansky teologické atmosféře, rekonstrukci řecké ontologie ve vztahu ke křesťanské myšlence stvořenosti konečných jsoucen, skutečnosti světa. Hegel, který celou západní metafyziku na prahu naší současnosti ještě jednou promyslel znovu, pojal úmysl existenci jako jedno z určení absolutna opět *vyvodit*, a *to* jako nezbytný *zjev* podstaty. Podstata se musí zjevit, protože bytí je samo o sobě neurčeno a podstata je sama opět bytí. V existenci podstata tak dosahuje toho, aby se bezprostředně projevila, aby byla tak, že na ni lze ukázat jako na jsoucí zde a nyní. Ve skutečnosti však sám projekt absolutního myšlení, který se snaží vyvodit samu ideu existence, není nic než kolosální repríza platonismu, který konečnému bytí bere opět veškerou samostatnost, v myšlení křesťanském pracně a překerně principem existence získanou. Hegel nazýval lidskou duši „existující pojem“. V souvislosti s tím, ale i v odporu k tomu ostrý protihegelián Kierkegaard vytvořil *svůj* pojem existujícího myslitele.

I u člověka jde o *zjev podstaty*. Vždy si již nějak rozumíme a zejména si potřebujeme a *chceme* rozumět, být si zjevní. Toho nelze dosáhnout objektivním studiem a odhalováním, neboť *já* není nic daného předem – ani ve své formě jáství, ani ve svém obsahu. Svě já, svou vlastní samost nemůžeme pasivně přijmout, obrážet; ale na druhé straně je nemůžeme ani *stvořit*, nejsme absolutní. *Jasnost o sobě* je něco, na čem sami spolupracujeme, zodpovídáme za ni, je to věc nikoli pouhého *vědomí*, nýbrž *svědomí*, ale je to jasnost o něčem, co jsme nestvořili, nýbrž *převzali*. Tuto větu lze vyjádřit též jinak. Kierkegaard to říká takto: Naše vlastní bytost je rozpor, že všeobecně existuje jen jako jedinečné. Všeobecně, tj. podstata, to, *čím* jsme, lidství, duchovnost může *existovat* jen jako *ta která*, individuální. To je rozpor, poněvadž individuální je jedinečné, a tedy z hlediska abstraktní logiky naprostým protikladem všeobecná. Ovšem již Aristotelés se ptal, zda lidé jako Sókratés, Achilles nejsou cosi jako druh sami v sobě, nikoli pouhé exempláře lidství, zda neexistuje cosi jako „individuace formou“, jak to skotistická škola formulovala ve vrcholném středověku, zda neexistuje ideová definice každé existující jednotky, monády, jak tvrdil Leibniz. Když se pak do obecného samotného pojalo i to úplně jednotlivé, situační a okolnostní, co patří k našemu životu, byl z něho zase vymýcen charakter nahodilosti. Ale teprve *jako individuálně předpokládající nahodilost a situačnost* mohou být cele proniknut ideou, mohou se jí cele věnovat a obětovat, jako se jí obětoval a ji ztělesňoval Sókratés, Achilles, Alexandr Veliký – tak teprve v tomto vzájemném spojení nahodilosti a podstatnosti, ne-nahodilosti a v tom smyslu nutnosti, naprosté historické singularity a obecnosti, nezbytnosti vyjít z dané situace a tedy odkázanosti na ni a přitom svobodného rozhodování svých životních projektů, jež usku- tečňují a jich pomocí sama sebe, jsem možnou existencí, možnou konkrétností *lidského* života.

Touto dvojíostí, tímto rozporem není však existence ještě definována úplně a chybí jí nehlubší její rys. Rozpornost, sloučení nahodilosti – ideovosti, fakticity – svobody, singularnosti – obecnosti není ještě plnou definicí existence, protože zde ještě chybí *základ*, který toto sloučení umožňuje, na němž tímto sloučením je. Tímto základem je, že se k této syntéze *in nī* sám vztahuju, že mi na celém rázu mého bytí *podstatně záleží*, že mi záleží na jeho ideovosti, záleží na mé svobodě; *záleží mi* – to znamená, že za toto bytí *odpovídám*, tedy že je takového druhu, že za ně odpovídat *mohu*, že to tedy není prosté bytí – fakt, jako u meteoru, který na počátku století dopadl na Sibiř, nebo u hrachoru, který vyrůstá za mým oknem, fakt, že je červený. Existence není *existentia* ve smyslu pouhého uskutečnění *essentia*, pouhé její danosti, jejího výskytu, „realizace“. Je mnohem blíže Aristotelově *energeia* či *entelecheia*, to je bytí, které je *skutkem sebeuskutečňování* – je si cílem, vrací se svou činností k sobě, je svým skutkem u sebe a v sobě. Proto je existence cosi jako pohyb a jako pohyb je u Aristotela přechodem od možnosti ke skutečnosti, který je sám skutečný, tak je *životem v možnosti* i existence.

Realizace této možnosti, pohyb existence se děje v žilvu *reflexe*. Bez reflexe, bez myšlenky, *uvědomělého* vnitřního jednání není existence, ale na druhé straně existence není pouhá myšlenka, která stojí vůči mně na druhé, protější straně, jako binomická poučka nebo Archimedův zákon. Reflexe je moment jednání, kterým si uvědomuji, že lidský život se odehrává v polaritě pravdy a ne-pravdy, nikoli teoretické, vědecké, nýbrž životní s jejími modalitami ne-zjevnosti, uzamčenosti, iluze, lži a jejich protikladů. Ony úrovně lidského života, od jichž využití v beletrii jsme vyšli jako od fenoménu, na němž jsme začali analyzovat existenci, jsou v podstatě *úrovně vztahu k pravdě*: úroveň uzamčenosti, iluze a klamu, úroveň pohotovosti k vědění a svědomí, úroveň předběhu až k cíli, odemčenosti a ustálení v pravdě, která vidí sebe i druhé. Reflexe tohoto druhu, reflexe jako jednání není pouhé přemítání a představování, není zámčivost. Trestanec z Faulknerových *Divokých palem* nepřemítá a nemedituje. Jen mimochodem naznačuje autor, že je to člověk, který se prodral nad hladinu lákání prospěchem: odmítl být kápem a zůstal při těžké práci. Reflektovanost se u něho projevuje jako oproštění od nepodstatnosti, od vnějškovosti, jako ničím nezakryvané vědomí absolutní vyřazenosti a odkázanosti na sebe sama, jako konec všeho pouhého hodlání, jako odhodlanost. Reflexe je prvek *vnitřního jednání*, kterým se z uzamčenosti, která se vyhýbá sobě, své pravdě, vidění sebe takovým, jakým jsem, odemykám pro sebe i jiné. Proto je existence nikoli izolací, nýbrž vede ke *kommunikaci*. Komunikace není libovolné sdělení libovolného obsahu, v komunikaci jsme celí a cele někomu otevření a oddáni: příteli, otci, ženě, osobní autoritě... Problém zjevení vlastní, osobní pravdy, je vždy spojen s tím, že se rozhodujeme pro pravdu tváří v tvář *někomu*: dítě je pravdivé, otevřené před

otcem, občan před tím, kdo reprezentuje stát, existence před transcendencí. Existence se neobjevuje před pohledem jako věc, nýbrž je sama životem, je přemožením onoho uzamčení v sobě, které se vyhýbá pohledu na sebe, chová se k sobě jako k věci, jako k zátěži, kterou vlečeme s sebou, k úloze, kterou jsme nezmohli, kterou zamlčujeme a zamlouváme: proto je uzamčenost zároveň *těžká mysl*, a to i tam, kde si dává vzhled rozptýlenosti, kde se vědomě co nejvíc zaplétá do světa, do věcí, do práce, do zábavy, do okamžitosti požitku a rozmělnění času – ve všem tom se projevuje uzamčenost jako *zoufalství*. Od pasivní formy – od zoufání nad sebou, nad svou silou stát se průzračným pro sebe, vydržet pravdu – může zoufalství přejít v aktivní vzdor, který chce být ne tím, čím jest, nýbrž trvá na svéhlavé volbě něčeho abstraktního, nějakého rysu, nějakého projektu, nějakého traumatu, od něhož se nemůžeme odpoutat, a vzdor může vést až k démonii zničení sebe i druhých.¹

Naproti tomu tkví odemčenost existence ve *volbě sebe sama*: přijímám se v celé konkréci své situace, v celé své nahodilosti, ale v nahodilosti pojaté do úlohy, kterou jsem pochopil uchopením jako svou – jako trestanec uchoopil možnost zachránit ženu, kterou mu svěřila náhoda, jako Myškin možnost vrátit Nastasju Filippovnu lásce a životu a v ní všechny ostatní, kteří jsou v jejím okruhu... Existence je si jasná nikoli uvažováním, nýbrž tím, že v *okamžiku* postřehnutí toho, co vyžaduje situace, *vybavuje* tu možnost, kterou již jest, tváří v tvář tomu, co nevyhnutelně *přichází*, čemu se nezbytně odevzdává.

Kierkegaard ve svém díle předvedl různé aspekty, momenty a motivy existence, která se konkretizuje, předvedl *fenomén* existence. Pokusil se sám rovněž filosoficky jej vyložit, a to prostředky filosofie, s kterou sám hluboce nesouhlasil, filosofie Hegelovy. Sám nepretendoval na titul filosofa, leda příležitostně. Kolem první světové války byl to nedávno zemřelý Karl Jaspers, kdo upozornil na základní důležitost Kierkegaardových existenciálních pojmů a pokusil se je interpretovat filosoficky. Předvedli jsme ostatně Kierkegaardův pojem existence na základě „referátu“ o Kierkegaardovi, který podal Jaspers ve své *Psychologie der Weltanschauungen*. Odtud vznikly tři velké koncepty filosofie existence, které stály v popředí filosofického zájmu do nedávné doby.

1. *Karl Jaspers* interpretuje jevy existence pomocí pojmů Kantovy filosofie, tj. protikladu mezi tím, co jest a co má být, a protikladu mezi jevem

1 Příkladem takové uzavřenosti, jejíž zoufalství se stupňuje ve vzdor a démonii, je příběh Leverkühna, jeho paktu s ďáblem, jeho vynucování nemožného v situaci, která to nepřipouští, jeho nelásky. Jiný případ démonie je Ivan Karamazov. Je pozoruhodné, jak básnická genialita Dostojevského a T. Manna, dvou autorů, kteří se pokusili v moderní době uvést do románového děje opravdovou postavu démona, bezděky splňuje Kierkegaardovu představu o vztahu démonie k těžkomyšlné existenci uzamčené ve svém vzdoru.

a věci o sobě (příčemž jev je rovina pouhého života, věc o sobě je říše mravně duchovní, říše, kde slova Bůh, nesmrtelnost, svoboda mají smysl). Z Kantovy filosofie je též rozdíl mezi myšlením objektivním a myšlením, které má smysl (aktivní), ale nepoznává. Člověk je původně a prvotně pouhý *život* (Dasein), který se odehrává v situacích, z nichž si však především všimá a vztahuje se k tomu, co lze přehlédnout a zvládnout. V tom tkví naše racionální chování, běžná rozvaha a rozvážnost. Život se však vyhýbá tomu, vidět, že všechno zvládnutelné je zapuštěno do nezvládnutelných, nepřehlédnutelných, tzv. *mezních* situací, které proto zůstávají z našeho zorného pole vyloučeny – to patří k nepravdivosti, existenciální nulitě přirozeného pouhého života. Integrovat tyto situace do života znamená přechod k mezi, možnost stát se existencí. Existence není vůbec možným předmětem vědění, poznání atd., lze k ní pouze apelovat. – Mezní situace jsou 1. nahodilost života vůbec, 2. smrt – bolest – boj – vina, 3. situačnost a dějinnost vůbec.

Existence tedy je ono možné jádro lidství v člověku, to, čím se člověk *může* a má stát, co však není nikdy poznatelné ani kdy ukončeno: je to lidská nepodmíněnost, další to výraz paradoxního rozporu v jejím jádře.

Jaspersovo pojetí existence v komunikaci před tváří transcendence je koncipováno tak, aby k svému právu přišly rozum (schopnost všeobecně platných, dominujících, objektivních pravd) i existence (vůle k pravdě, která má *životní* význam, ale ne objektivní dokazatelnost): co je v dosahu objektivní, technicko-pragmatického zařizování a řešení, spadá do oblasti ratio, existenční úkoly se kladou až tam, kde obecně závazný rozum přestává mluvit; dále tak, aby možnost komunikace, vzájemného uznání a porozumění nekončily tam, kde vycházíme z docela odlišných existenčních zkušeností, idejí a metafyzických koncepcí.

Na druhé straně však chybí Jaspersově koncepci to, čeho je třeba k tomu, aby se existence stala skutečně filosofickým klíčem. Za prvé tím, že existenci posunuje do pole pojmů Kantovy filosofie, stává se jednou z forem kantovství, a neobohacuje proto v zásadě filosofickou problematiku. Za druhé neposkytuje kladné kritérium rozlišení mezi existenciální závazností a libovůlí. Za třetí neukazuje, jakým způsobem pomocí pojmu existence řešit otázku duchovní jednoty jakožto základního úkolu filosofie: jak v existenci *všechny* filosofické problémy dostávají řešitelnou podobu. Hlavně z tohoto posledního důvodu je Jaspersovo myšlení sice filosofováním, ale jeho výsledkem není jednotná filosofie, možnost něčeho takového Jaspers přímo vylučuje.

2. *Martin Heidegger* na rozdíl od Jasperse, posunuvšího problém existence do oblasti etiky a eticky otevřeného absolutna, pochopil existenci jako ontologicky závažnou myšlenku, takovou, že dovoluje *obnovu* problému ontologie, otázky, co znamená „být“, jednoho z nejdávnějších a nejvlastnějších problémů filosofie.

Neklade otázku, jak pouhý lidský život v konečnostech *se stává* existencí, nýbrž pojímá existenci jako *způsob bytí*, vlastní lidskému životu. V tom je obsaženo: skutečné jsoucno není, jak v metafyzické tradici starověké a křesťanské, *přítomností*, *výskytem* určitého obsahu v jednotném rámci světa, věčného nebo stvořeného, prostoru a času, nýbrž člověk – i jiná jsoucna – jsou naopak tím, že každé má svůj zvláštní charakteristický způsob bytí. Lidské bytí je život: život je bytí, jež předchází naše vědění – jenže *lidské* je toho druhu, že k němu bytostně náleží *porozumění sobě*. Bytí je před věděním, před poznáním, ale ne libovolné bytí, nýbrž bytí bytosti, která rozumí vlastnímu bytí a skrze porozumění tomuto bytí i jiným věcem a bytostem. (Bytí pouhého předmětu je bytí *následující* po bytí poznání. A bytí „němě přírody“ je vůči životu i poznání lhostejné a mimoběžné – předchází-li nás, pak rozhodně ne v té podobě, v níž je objektem přírodovědeckého poznání, v podobě matematické přírodovědy)

Bytí člověka je tedy bytím života, který si rozumí. (Rozumění je základem vědomí, nikoli naopak: rozuměním určitého druhu se určuje vědomí, nikoli vědomím porozumění. Vědomí je *vztah k předmětu*, tedy pouhý *moment* porozumění.)

Rozumět si možno však dvojným způsobem – buď tak, že čile a jemně chápeme, kdy a kam dát oči, abychom se neviděli, nebo tak, že se sami se sebou dokážeme setkat a toto setkání vydržet. V obou případech se ukazuje porozumění: v obou cítíme, že život je *tíž*, v první si ji snažíme ulehčit, v druhém ji přijímáme tak, jak je, v její „nevlídnosti“, „nepohodlí“.

Existovat v porozumění neznamená *představovat si* sebe, své plány, své úmysly a posuzovat je. Znamená to *být v možnostech*. Být v možnostech opět neznamená představovat si různé možnosti, různé alternativy, nýbrž konat, realizovat, a to tak, že jsme ustavičně *nejen v konání*, nýbrž *těž v předstihu*. Chodit do školy znamená mít před sebou rozvrh hodin, úlohy a volný čas, vyhýbat se tomu nebo to dělat rád, se srdcem a úsilím. Nebo to vůbec nezmezi, nemoci se k tomu odhodlat, nezvládnout ten úkol, který chce vyrovnání s těžkým prostředím rovných i nadřazených, cizích a chladných. Možnosti, v nichž žijeme, jsou učené – kratkodeché, přehledné jsou zařazeny do základnějších, méně průhledných, ale bližším tomu, oč nám konečně běží. I v těchto hlubších možnostech se ustavičně buď sobě vyhýbáme, nebo si porozumíme – zvláště je to alternativa „kvůli sobě“, rozuměj kvůli *rolí*, s kterou se ztotožňujeme, a „kvůli věci“, tj. možnosti *věnovat se*.

Teprve porozumění sobě probouzí těžké porozumění věcem, tj. jejich *službám* v poli našich možností. Služby jsou první způsob, jak k nám mluví jsoucno na světě, ve světě, to jsoucno, které nemá charakter života. Svět našeho života je původně souvislost porozumění, lépe: spoluporozumění tomu, co je *uvnitř* této souvislosti: služby na sebe odkazují, ke světu patří, jejich souvis-

lost mezi sebou a s pořadím svých možností vlastních i možností těch druhých. Původní svět má vždy charakter náležitosti k nějakému životu, k jeho „jáství“, má ráz „svojevůle“.

Život na světě má bytostnou strukturu, která umožňuje onu jednotu nahodilosti a ideovosti, o které mluvil Kierkegaard. Umožňuje jí tím, že je strukturální, nedílnou jednotou situovanosti, předstihu a příklonu k něčemu. Žijeme v možnostech, tedy v předstihu a „rozvrhu“. Rozvrh vychází vždy z východiska, které samo nemůže být posléze rozvrženo: je to „vržený rozvrh“. Každý rozvrh je však rozvrhem tím, že se k něčemu přiklání, s něčím zachází, před to nás staví, abychom se s tím vyrovnali. Tato trojjediná struktura, která teprve umožňuje, abychom zároveň a jedním dechem byli cele faktičtí a cele ideoví, cele nahodilí a cele svobodní, přitom však ustavičně *konající*, ne pouze přijímající svůj život, umožňuje obstarávat služby i sloužit životu, a nese proto právem jméno *starost*, i když z názvu musíme vyloučit každou myšlenku na „starostlivost“, „péči“, na cokoli zachmuřeného a nenaladěného.

Starost má časový charakter, ale nikoli ráz událostí po sobě v objektivním čase následujících, nýbrž ráz *časovosti*, tj. toho, co nám umožňuje v životě mít více než příjemné, co umožňuje z příjemného vykračovat. Rozvrhující situovaný příklon je zakotven v původní časovosti. Ta není danou řadou okamžiků, nýbrž *časí se*, vyjasňuje se různě podle toho, jak se vztahují, jak se dovedu vztahovat k svému vlastnímu bytí – podle jeho pravdy. Časovost se vždy čáší z budoucnosti, protože budoucnost, možnost rozhoduje i o tom, co ze situace a z komponent, k nimž se přikláním, má pro mne smysl a význam; možnost rozhoduje o tom, jak jí rozumím: z porozumění sobě – z možností – vyplývá porozumění situaci. Jednotlivé momenty života, jako situace (daná v naladěním), porozumění a řeč, příklon (či jak Heidegger říká upadlost) mají afinitu k jistým časovým momentům, čáší se z nich. Čášení časovosti je podstatně odlišné podle toho, zdali své možnosti očekávám v pasivitě jako věčné reality, které na mne sama narážejí takřka jako na věc vlečenou s sebou; v tomto případě lze říci, že stále očekáváme, *hodláme*, ale ve vlastním smyslu nejednáme, protože všechny možnosti, které k nám přicházejí a jež jsme si osvojili, jsou obnošené, převzaté, „osvojené“ a jejich realizace je právě tak průměrná a bez jiného smyslu než prodlužování tohoto stavu. Jinak je tomu tam, kde se v nás probudí *svědomí*: svědomí je beze slov volající hlas starosti, která se jím hlásí, abychom *slyšeli* tam, kde nechceme *vidět* a volá nás zpět k sobě, ke svému nepohodlí, k tomu, že jsme a musíme být sami, k této tíži života smrtelného, podstatně konečného, jehož tíži nám nikdo neodejme. Toto jasné porozumění opět není žádné *poznání*, nýbrž úzkostný předběh k naší poslední, nepředstizitelné možnosti; v integraci této možnosti do existence se rodí odhodlanost, v níž existence *vybavuje* svou nejvlastnější situačně dějinnou možnost, věc, o kterou jí běží, a v *okamžiku* přetváří situaci ve svou vlastní,

tu, kterou lze postihnout pouze v této odhodlanosti beze všech závojų. V odhodlanosti se vlastně teprve rodí jasná vlastní osoba, vlastní bytost, a to tím, že prolomuje tu pouze osvojenou, vnější, z tradic, přírodních kolejí zvyků a instinktů, z veřejné neseříznosti a mlčenlivé dohody o vzájemné pomoci v klamem zrozené „pseudoosobnosti“, která je původně a většinou času subjektem našeho úpadkového bytí.

Heidegger interpretuje tedy pojem existence tak, že se stává zároveň

1. klíčovým pojmem filosofie života, jeho porozumění sobě;
2. klíčem k problému vědomí, vědění a vědy jako odvozených z tohoto porozumění;
3. porozumění, vědomí, vědění, poznání podřazuje bytí a chápe je z něho;
4. obnovuje problém bytí, opuštěný filosofií jako prázdné abstraktum, z něhož nelze vytěžit nic než logické formality, a to tím, že v příkladu lidské existence ukázal *ad oculos modus bytí*, zásadně odlišný od bytí tradiční *existentia*, a nutí k přemýšlení celého problému od počátku znovu;
5. obnovuje tento problém současně s problémem pravdy, která mu již nemůže původně být totéž co správný soud, nýbrž je pravdou bytí, které je zjasněno;
6. staví na ontologickou bázi problém *praxe*, který je v centru filosofické diskuse od Kanta a německého idealismu a který v Marxovi a jeho pojetí dějin nabyl tak predominantního významu pro historii samu i její reflexi v historiografii.

U Heideggera je tedy pojem existence klíčem k celkovému obnovení filosofie, obnovení, které přesahuje její tradiční koncept reflektované jednoty všeho vědění a stává se reflektovanou jednotou veškerého života. Přesto se Heideggerovi nepodařilo takový rozvrh filosofie podat, poněvadž náčrt ontologie, kterým překročil rámec ontologie lidského pobytu na světě, vykročil z fenomenologicky kontrolovatelného rámce.

3. *J. P. Sartre* také vykládá fenomén existence, vztahování k vlastnímu bytí, svobodu sebevolby, pravdivost a nepravdivost v existenci, ale s radikálním zjednodušením.

Toto zjednodušení spočívá v následujícím: existence je ztotožněna s vědomím, vědomí je teze (kladná) něčeho odlišného od sebe sama, je tetické vědomí nejá a netetické vědomí já. To znamená, že jsme si vědomi sebe, aniž tvrdíme svou existenci. Nemůžeme tvrdit svou existenci, protože ji nelze objektivovat. Jsme vždy tezí něčeho jiného, než jsme sami a přitom jsme si toho vědomi.

Neobjektivovatelná není však existence z téhož důvodu jako u Jasperse, že by totiž snad patřila do sféry toho, co má být a nikoli do světa jevů. Je neobjektivovatelná sama v sobě z toho důvodu, že nemá žádný kladný obsah a bytostně mít nemůže. Není nic jiného než soubor negací, způsobů, jak se

odlišit od předmětu. Proto je vědomí, existence, v jádře distancí, odlišením, ne-přítomností.

Touto negativitou je jako bytí na světě, bytím na světě je jako časový projekt, aniticipace a retence, každý projekt částečný tkví v projektu celkovém, tímto celkovým projektem tedy koneckonců jsme. Tento projekt není nic chtěného, volního, nýbrž naopak každé chtění tkví v projektu. Projekt jako něco podstatně ne-objektivního a ne-reálného je zásadně nepřístupný zásahu zvenčí, kauzalitě, je bytostně *svobodný*.

Existence, její pravda a nepravda spočívá ve snaze toto své svobodné, nezakotvené, propastné jádro uchránit v čistotě, nebo naopak zakotvit, odůvodnit, nechat spočinout na pevném základně rýze pozitivního jsoucna, spojit dohromady bytí a existenci.

Zatímco Jasper a Heidegger život, i v podobě zjasněné, považují za něco původně neprůhledného, ale kladně obsažného, neboť k němu náleží vědomá i nevědomá složka, tematické i netematické vrstvy prožívání a činnosti, je Sartrovi existence původně jasná a průhledná, nemá žádnou „hloubku“. Nepravdivost v existenci nevzniká tím, že nechceme vidět něco, co náleží k našemu životu, že se vyhýbáme realizaci pravého já a utíkáme, prcháme před sebou, vždyť na existenci není co vidět, není s čím se setkat. Spočívá v tom, že hodnotíce rozvrhujeme nemožný ideál bytí, který je rozporný sám v sobě: chceme sloučit bytí o sobě s bytím pro sebe, chceme být bohem. Snažíce se jej realizovat, nemůžeme než vždy znovu konstatovat neúspěch, krach. Toto ztroskotání však nedává skutečnou pravdu existence paradoxním prolomením meze zkušenosti, jako u Jasperse, nýbrž právě tím, že každý krach vede zpátky k nezadatelné a nezdůvodnitelné svobodě existence.

Existence tedy u Sartra není původně upadlá a pak se získávající, nýbrž původně je svobodná a jen určitými projekty se váže. Osvobození a pravda spočívá v tom, prohlédnout nástrahy těchto projektů.

Sartrovo ztotožnění existence s vědomím působí, že existence je zbavena své původní nepřehlednosti, k níž náleží sebeporozumění v projektu možnosti jako doplněk. Jasnost existence je u Sartra vyložena jako vědomí, tj. vztah k jisté předmětnosti, intencionalita, jednou tetická, podruhé netetická.

Ztotožnit existenci s předmětným vztahem znamená však, jak ukázal A. de Waehrens, neodlišit ostře mezi jasností, vědomím, věděním a poznáním. Existence je u Sartra sice tvrzena jako něco praktického a jako způsob bytí, ale její průhlednost ji činí neodlišitelnou od věděním a poznáním.

Nejpozoruhodnější filosofický přínos pojmu existence, jak je tematizován Heideggerem, totiž, že je rovinou, kde se stýká bytí a vědomí, kde z jednotného základu se pozvedá bytí života s momentem jasnosti, na němž se pak teprve buduje objektivní věděním a k němu příslušný dualismus subjekt-objekt, je tak Sartrem opuštěn.

Naproti tomu je Sartrovým přínosem k pojmu existence, že více než kterýkoli jiný myslitel existence zdůraznil tu její stránku, kterou je tělesnost. Je to sice ze Sartrova hlediska nedůslednost, poněvadž tělo jakožto naše fakticita je ve skutečnosti právě tím, co nelze subsumovat pod kategorii „o sobě“ ani „pro sebe“. Kromě toho určit tělo jako fakticitu znamená další problém: jak rozlišit tuto soukromou fakticitu od té, kterou tvoří má veřejná, přírodně historická situace? Krom toho se stává nepochopitelným, jak mohu být při výměru existence = bytí pro sebe s tělesností zaměněn, do ní zatažen a s ní ztotožněn. Je však Sartrovou zásluhou, že jeho filosofie na tyto problémy nepřestávala upozorňovat. – Tuto stránku existence učinil pak tématem výslovně Merleau-Ponty, ukazuje ustavičně, jak ani pojem chování, ani fenomén vjemu nemohou být postiženy na úrovni ryzího subjektu či ryzího objektu, nýbrž jen v rovině existence jako hlubší indiference, „dvojsmyslnosti“, jak tento výrazrazil F. Alquié.

S průhledností Sartrova bytí pro sebe souvisí další slabost jeho existencialistického konceptu, na kterou upozornil Ernst Tugendhat (*Wahrheitsbegriff*, 325). Z Heideggerova pojmu „odemčenosti“ pobytu vyplývá zároveň jako modalita „uzamčenost“ a zastínění, nevidění sebe. Při průhlednosti bytí pro sebe se stává však u Sartra fenomén sebeklamu nepochopitelným. Sartrem rozebíraný fenomén „falešnosti“ (*mauvaise foi*) spočívá v tom, že vědomí se vždy soustřeďuje jen na jednu stránku svého vnitřního protikladu (být tím, čím není a nebyt tím, čím jest = být negací v rámci určité danosti, jisté faktické situace) a ignoruje druhou, o sobě neméně důležitou: jak je však možné, že tuto druhou přitom nevidí, je fakt, který Sartre nedovede vysvětlit.

Sartre vrátil zároveň existencialismus sféře umělecké, sféře literatury, učinil svůj existencialistický koncept dílnou existenciálních mýtů, ztělesněných v divadelních hrách a románech, které učinily filosofickou tematiku přístupnou a akutní v širokém obecnství. Byl to zároveň koncept ateistický a nihilistický. Zatímco u Kierkegaarda a Jasperse je existence branou k oněm polohám teologie a metafyzické filosofie, kterých objektivní metafyzika nedovoluje dosáhnout, je Sartrovo pojetí existence radikální antropologismus, Bůh je u něho rozporný, nemožný, vnitřně rozporný ideál existence, který je zároveň jejím hlavním svodem k tomu, aby odpadla od sebe samé. Tak Sartre dospěl do blízkosti antropologické filosofie mladohegelovců a Feuerbachova pojetí teologie jako antropomorfismu. Touto cestou šel pak důsledně až k pochopení, že vlastní problematika ryze antropologicky pojaté filosofie je historická. Historii objevil jako situační pojem, historickou situaci existence pak mu otevřelo Marxovo dílo, takže se pokusil existenciální struktury vtělit do objektivně spatřované historie jako její dialektický moment.

Pochopíme-li lidskou existenci jako *život v pravdě*, vyplynou odtud pro pochopení člověka, jeho postavení v univerzu, jeho vztah k druhým i k sobě nejzávažnější důsledky.

Život v pravdě neznamená pouhý majetek, vlastnění pravdy v podobě platných soudů, tezí vztažených k věcem univerza. Není to ani duševní struktura, nezbytná k tomu, aby se v průběhu zkušeností aktualizovala potencialita takových tezí a priori, umožňujících zkušenost. Každý takový způsob pojetí života v pravdě předpokládá již pojetí pravdy jako správného soudu a nestará se o jeho předpoklady.

Takovými předpoklady jsou na jedné straně odkázanost soudu k *verifikaci*, ověření, které soudovou intenci přivede k samodanosti splňující nebo zklamávající. Předpokládáno je však též, že při verifikaci vstupují předměty, jež se *objevují* jako verifikující, do nové souvislosti, která není souvislostí jejich vlastní reality nebo jejich reálných vztahů. Přesto neběží o souvislost, která by k nim bytostně nepatřila: v ní se teprve mohou *ukazovat* tím, čím jsou. Nyní dostanou teprve smysl, který lze artikulovat, vyjádřit a sdělit: přicházejí do souvislosti *porozumění*. Tato souvislost je však původně souvislost našeho světa. Svět v původním smyslu není soubor jsooucích věcí, nýbrž souvislost smyslu, kterou před sebou má lidský život, který se realizuje, tj. který sobě samému *činně rozumí*.

Svět není nic reálného, nejsou to věci ani ryze věcné vztahy. Není to však ani život, prožitek. Svět je cosi třetího, podstatně odlišného od jsooucn, ale přece je takový, že ukazuje a odhaluje, co a jaké věci jsou. Světové souvislosti jsou původně otevřeny nějakou základní možností mého vlastního života: věci se *ukazují* tím, čím mohou sloužit či překážet, rušit atd. vzhledem k této možnosti, již rozumím ne tím, že ji činím svým předmětem, nýbrž že *ji jsem*, ji realizuji. Ač je tedy svět něco podstatně odlišného od prožívání a „nereálného“, je přece jen v podstatném vztahu k mým možnostem, je tím „prostředím“, v němž se mohu sám *setkat* s věcmi, jež jsou jiného způsobu bytí, nežli jsem já sám.

To však znamená dále, že můj vztah *k pravdě ve smyslu podmínky možnosti* vši *verifikace* není původně objektivující, kontemplativní, konstatující, teoretický, nýbrž *eminentně praktický*. Být v pravdě znamená původně: zajímat se, být zaujat nějakou svou podstatnou možností, tj. nebýt indiferentní k tomu, čím a jak jsem. Teprve touto non-indiferencí a v ní může bytost, která je sama součástí univerza, být zároveň v pravdě, ale zároveň lze říci: tento zájem o své vlastní bytí, o jeho bytostné možnosti, je na druhé straně *conditio sufficiens* všeho bytí v pravdě. Bytost jsooucí v pravdě nemusí proto ještě vypadávat ze souvislosti univerza jsooucích věcí, nemusí se stavět vůči němu na stranu, nemusí v sobě „obsahovat transcendentální subjekt vši možné zkušenosti“, nýbrž postačí, když má schopnost rozvrhovat svět ve výše naznačeném smyslu, „schopnost“, která se neliší od její vlastní reality, od jejího bytí.

Je nyní jasné, že pro toto *bytí v pravdě* budou rozhodující ony základní možnosti, v nichž člověk podstatně existuje, v nichž se tedy odehrává odhalování věci, porozumění sobě a způsob života na světě. Rozvrh našich podstatných lidských možností souvisí však s tím, že člověk jako konečná bytost je nezbytně zároveň bytost časová. Jsme jako koneční též časoví a jakožto časoví jsme koneční. Náš život je život v čase, na čas, v napětí mezi počátkem a koncem, v němž počátek a konec jsou stále přítomny, vymezují naši chvíli, náš čas. Náš čas je podstatně otevřený a všechno porozumění otevírající horizont, to, v čem můžeme teprve porozumět sobě, svým možnostem: podržování a anticipace. Podržování a anticipace jsou bytostně konečné: první určeno fakticitou našeho počátku, naší kontingencí, druhá bytím ke konci, podstatnou nutností vyčerpat, volit, vymezit a omezit, věnovat život. Základní dimenze naší časovosti jsou „již“ a „ještě ne“, původní „extáze“, tj. horizonty, osmyslující způsobem, jak se k nim vztahujeme, naši krizi – naši přítomnost. V přítomnosti se setkává „již“ s „ještě ne“, odehrává se *realizace* těch možností, které jsou v nás i věcech stále ještě obsaženy.

Protože nyní existence nerozvrhuje své možnosti tak, že je má objektivně před sebou, že si je před-stavuje, nýbrž tak, že je *realizuje*, že je uskutečňuje (nebo ne-uskutečňuje, vzdává se jich, vzdaluje se od nich), lze existenci určit jako *pohyb*. Pohyb určil Aristotelés jako skutečnost možnosti, pokud je v možnosti. Možnosti existence jsou odlišné od Aristotelovy *dynamis*, určené přítomností či nepřítomností jistého určení substrátu v pásmu mezi protiklady. Aristotelický pohyb je změna, která se odehrává v pásmu *daných* protikladů: barva se může měnit jen v barvu, zvuk ve zvuk, substance neživá v živou a naopak. Pohyb existence je rozvrh možností *jakožto* jejich realizace; nejsou to možnosti předem dané v nějakém předchozím pásmu, určujícím „substrát“. „Já“ nejsem substrát pasivně určovaný přítomností nebo nepřítomností jistého eidos, podobou či postrádáním, nýbrž něco, co se určuje samo a v tomto smyslu svobodně zvolilo své možnosti. Ale „svobodně“ znamená zároveň tak, že to, co je, tj. realizovaná možnost je *vpravdě*, tj. tak, že ve svém bytí se o ně nezajímá tak, že si je *zastírá*, nýbrž naopak žije v té možnosti, kterou si odemklo a kterou skutečně jest. „Být“ podle toho neznámá „být dán“, nýbrž zvolit se, vytvořit se v pravdě, *stát se*, učinit se *tím, čím jsem*.

Ale učinit se tím, čím jsem *vpravdě*, znamená na jedné straně přijmout se v tom, čím jsem ve své kontingenci a konečnosti, v celé té „tíži“ a „nevolnosti“, která určuje můj život, na druhé straně však v tomto přijetí najít zároveň ono kladné, co umožňuje, aby život byl něčím jiným nežli marnou vášní, marným upínáním se k světu a k jeho předmětům. V tomto upínání samém, v tom, co je činí možným, leží obsažena možnost překročit je. Nevyhnout se tomu, co tíží a poutá, nepovolit instinktivní snaze o ulehčení,

spočinutí, o centrování jsoucnosti do sebe, znamená proto možnost pravdivé existence, pravdivou existenci jako možnost, která se realizuje.

Jenže tato realizace předpokládá fakticky, že jsem se ve světě ujal, v něm zakotvil, a dále pak, že jsem se v něm rovněž ztratil, že jsem se ztotožnil s prací na věcech, s rolí, kterou přitom musím hrát, kterou ode mne druzí (i já jako druhý) očekávají, že jsem zaujal tedy postavení ve společnosti, která je vždy určena bojem o postavení vůči lidem a věcem – půjde však přitom o to, zda tento nezbytný pohyb se stane celkem mých možností, zdali si rozptýlením v zájmech zastru svůj podstatný zájem či ne.

Takovým způsobem však úvaha o životě v pravdě předpokládá úvahu o základních pohybech lidské existence. Tyto základní pohyby, v nichž pokaždé realizujeme nějakou podstatnou možnost života, podstatnou potud, že život bez ní není možný nebo není možný jeho lidský, vlastní, naplněný, jsou podstatně určeny naší časovostí, způsobem, jak na jejím základě časově jsme.

Domnívám se, že existují proto tři základní pohyby, odpovídající třem nezbytnostem a v tom smyslu základním možnostem lidského života. V prvním z nich se vztahujeme k tomu, co *již* jest, co ve světě jest bez nás a pro nás hotovo a připraveno; celý jeho obsah je nalezení a nalézání a život v jeho ochraně a zastínění. V druhém se vystavujeme přímé konfrontaci s věcmi a druhými lidmi v jejich vyrovnání s věcmi: žijeme v nekrytosti lidského snažení zachovat a prodloužit tělesnost své existence úpravou věcí, sebepromítáním do nich, zlidštěním věcí, které ovšem vyžaduje zvěčnění člověka. Toto setkání s věcmi a lidmi je náš pohyb nejnebezpečnější, ten, v němž hrozí největší odcizení, ba je možno bez nadsázky jej označit jako sám pohyb odcizení: jeho dimenze je *přítomnost*. Pohyb vlastní existence může navazovat teprve na oba předchozí jako výslovné vztazení k tomu, co umožňuje vztah k věcem i lidem, k jsoucňům v předchozích dvou pohybech; protože v něm není předmětem nic již jsoucího, nýbrž naopak to, co se bytostně od jsoucího odlišuje a každé setkání umožňuje, možnost par excellence, svět, bytí jako souvislost všeho smyslu a klíč ke všemu porozumění, je podstatným živlem, v němž a z něhož tu žijeme, *budoucnost*. Budoucnostní charakter tohoto pohybu má zvlášť ještě ten význam, že bytí jsoucího není pouhý paprsek osvětlující nebo neosvětlující, nýbrž paprsek osvětlující vždy jinak a nově, ač vždy konečně.

Smysl² pohybu zakotvení je explikovat danou situaci, osvojit si to, co v ní je dáno. Nikoli přetváření toho, co je již zde, co shledáme před sebou, nýbrž přijetí, ale zároveň a především 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.

2 S použitím rukopisu, který bude publikován v nakladatelství Československý spisovatel.

Necháváme se akceptovat tím, že se ukazujeme ve své odkázanosti a že se přimykáme. Odkázanost je situace odděleného, toho, co je pro sebe, a nejdokázanější je samostatně jsoucí bytost tam, kde veškerý styk s vnějškem, který vyžadují její potřeby, její nezbytné doplňování z okolí musí být zprostředkován 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 vyzařovat svou odkázanost, svou bezmocnost, potřebnost, a zároveň v této okázanosti 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 vyzařování potřebnosti.

Vyzařování odkázanosti a blaženost přimknutí, obdržení a vyplnění je to porozumění, to rozumějící chování, které odhaluje prvotní jsoucno, jež nás ve světě a z něho oslovuje. Ve střídě 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 křivka, a blažené přimknutí, jež si přivtěluje ten vnějšek, bez něhož je život nemožný, je jakýmsi vítězstvím nad necelostí individuace, nad pocíťovanou potřebností. Na místo celistvosti světa, jež je neindividuovaným předpokladem individuace, ale již chybí bytí pro sebe, je zde prvně 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, porozumění jejímu výrazu, má svým nezbytným doprovodem zahalenost ostatního jsoucna. Tato zahalenost má zde zvláštní podobu – zaclonění, ochránění, bezpečí. Je to samozřejmě relativní zaclonění, relativní ochrana, podle okolností a možností, které ochránci realizují ve svém dospělém nechráněném 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 samozřejmostmi. Obličej blízké bytosti, její výraz se stává obličejem světa, pohledem, který k nám obracejí věci, tím, jak zjevující se věci se na mne „díívají“. 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 vyhovovat, nýbrž získává od funkce k funkci samostatnost – postupně vkračování do světa práce.

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 tělesností. Zde je pramen oné struktury domov-cizota, kterou je možno považovat za jednu z podstatných dimenzí přirozeného světa.

Já-ty-ono jsou však dále nezbytné komponenty té situace, která z nás činí bytosti „výslovně“ artikuluující a vyjadřující smysl, jehož podílníky se stáváme v pohybu zakotvení: situace mluví, při vší ponořenosti do mystéria instinktu a jeho záhadného smyslu obsaženého v principu slasti a jím zastíněné prvotní nevolnosti a nezdомácnělosti ve světě, je celý pohyb zakotvení specificky *lidským* pohybem, je pohybem sice ve stínu toho, co *již* jest, a opakováním, ale i tento pohyb má svou budoucnost, své možnosti, svou přípravu toho, co teprve přichází, v něm se zmocňujeme toho, co *již* jest a čím se musíme stát, abychom mohli vyjít z krytu – a tak onou eminentní možností, nejzákladnější a neúčinnější, tou, která zároveň poukazuje na naši kontingenci, konečnost i na její konečné překonávání, je jazyk. V jazyce a jeho získávání se ukazuje nalomenost naší instinktivní vybavenosti, to, že člověka instinktivní struktury neuzavírají úplně do rytmu přísného opakování, nýbrž že jsou zařazovány do souvislosti smyslu, do světa, z něhož artikulují svůj vlastní smysl, a přestávají proto postupně být tou anonymně určující mocí, která chování *pouze* ovládá, a nemůže být sama ovládnuta.

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 individuaci. Právě v této vydělenosti, v tomto kroužení kolem sebe a v sobě, které by mohlo na první pohled znamenat, že jsme si sami v samostatnosti uzavřeným světem, že jsme si vším, však pocítujeme 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 zvnějška s potřebami individuálními, tj. potřebami udržování v individuaci, postavit na jednu úroveň. Ve skutečnosti běží o překročení individuality, kterého si sama individuace žádá. Individuované jsoucno nepřestává pocítovat 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 *naš* způsob individuace: 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 pociťuji jen jako přijatého druhým a druhého 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 vzniklo klenutí, kterým svět, to druhé, čím nejsem já, odpovídá na výzvu mé nehlubší, mé celkové potřebnosti. Naše konečnost vyzařuje jako potřebnost a právě v ní je akceptována. Milujeme nikoli stránky a charakter, nýbrž bytost v jejím bytí – a hluboký, opravdový vztah nemůže kompromitovat žádné zklamání a žádná zrada. Skutečný vztah není o nic méně pevný, „věčný“ než vztah matky k dítěti, které všichni zavrhli. – 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 individuace 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.

V celku lze říci: v pohybu zakotvení nás poutá bytí na jsoucnu v jeho ojednotlivění. Pouto, kterého je tu užito, je pouto slasti. Slast, v níž vše jednotlivé mizí, v níž se pociťuje jednota a splynutí, je paradoxně tím, co život nehloub poutá k sobě v jeho ojednotlivěné konečnosti, poněvadž kompenzuje jeho necelost, poněvadž ukazuje, že život má v sobě samém zdrcující, neodvolatelný prožitek celosti, celost v necelosti, všecko v okamžiku, kompenzací vší potřebnosti, roztrženosti a jednostrannosti. Tak je život upoután zároveň k sobě i k nahodilosti toho jsoucna, které naši vnitřní žížeň naplnění, slasti a tepla splňuje. Tak dříve, než se samo ukazuje, *poutá* bytí k našemu i cizímu jsoucnu v jeho singularitě a nahodilosti.

Odtud však vyplývá nezbytnost druhého základního, celkového pohybu, který celou primární oblast zatlačuje do temna a možnosti v ní otevřených a jí zděděných používá ve službách individuace a její sféry bílého dne. Celá oblast dramatu prvotního přimknutí, jeho vazeb a nenávisť, jeho ztotožnění

a příkrostiti je nyní odkázána do těch temnot, k nimž se hlásí; celá říše snu, fantazie a její hry je zatlačena do podsvětí, do pod-zemí.

Pohyb reprodukce, ježž nyní tak sledujeme, je proto takovým navázáním na zakotvení, které je zároveň *obratem jeho smyslu*. Ne že by zakotvení bylo anulováno – sebestpromítání je možné jen na jeho základě –, ale je to uspokojení *diferované*. 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 použitelní a v této použitelnosti k dispozici. Jako použitelní jsme zároveň vystaveni dispozici uživatelů. Jsme jedni pro druhé užívající uživatele.

K tomu jsme nuceni vazbou života k sobě. Život není pouhé lhotejné trvání, nýbrž ustavičná potřebnost, 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 zvěčněn 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 služeb. Přitom proniká soustavou obstarávání stále primitivní fakt, že někdo musí obstarávat primárně, ale že toto primární obstarávané je možno mu vzít. Že je možno využít druhého, učinit ho jednorázově na čas 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.

Věcnost, která je zde doma, souvisí s tím, že účastníci tohoto pohybu jsou citliví především pro to 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 věcí a nalézání možností člověka, lidské činnosti i lidských schopností. Každý praktický nálezy, každá úprava věcí modifikuje zároveň člověka a jeho vztahy k druhým i k sobě. Společensví s věcmi, cesta do nitra věcí se ukazuje zároveň cestou modifikace a sebevytváření člověka. Člověk jako by byl dílem onoho prvotního tlaku, kterým

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

Že organizovaná podoba pohybu sebeprojekce se dělí v *práci* a *boj*, vyplývá z předchozích výkladů docela jednoduše. Práce a boj jsou dva podstatně odlišné principy: práce je čelo člověka obrácené k věcem, boj čelo obrácené k lidem jako virtuálně uchváceným nebo uchvatitelům. V práci 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 její předpoklad – život ve světě zabraném, zaplněném, kde každé sebeuplatnění nezbytně tanguje a znamená virtuální újmu pro druhé: tedy nezbytnost útlatu, který není přítomen jen v holých formách, nýbrž i tam, kde se provádí jeho zmírnění. Utrpení nese s sebou nezbytně každá situace v nekrytosti, která prochází prací a bojem.

Pohyb průlomu či vlastního sebepochopení 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 zakotvení, kde sebe shledávám ve faktických možnostech a nemožnostech aktivního chování, ani v pohybu sebepromítnutí, 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 nejjednodušší 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 návaem 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 univerzality, jeho vztahem k bytí upoután k jednotlivé činnosti, ke konání životních funkcí, ke vztahu k jsoucímu, 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 žítí v možnosti 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 přivábením 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 světle je pak snadnější převzít svůj podíl, jenž ke světu náleží jako jeho součást nejtěžší, nekonečnější, ale nezbytná – podíl smrtelné bytosti.

Do souvislosti tohoto chování patří 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, zášti v prvotním zastínění, životního tepla, tragické slepoty, kterou toto prvotní teplo zakrývá krutou skutečnost. Nebo je tu základní děj vyhnání z ráje, z blaženého zakotvení, s celou jeho atmosférou netoliko neštěstí a bídy, ale provinilosti, potřebnosti smilování a „vykoupení“ z otroctví, do něhož člověk zabředá pouhým faktem, že jest.

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 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 „Anteile“, 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 pudu, hlavně sexu, a kde mu rovněž chybí rozeznání dobrého a zlého, neboť nemá dosud vztah k času a budoucnosti – není to dokonalý obraz pohybu zakotvení, jak jsme se poku-

sili 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 nevědomí o vlastní smrtelnosti – není to přechod do druhého pohybu, do jeho nezaštítěnosti, 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 pojezd, 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 vyrovnání s věcmi, je spatřována jako *trest*. Jako *trest* není prostě zde, nýbrž je *snášena*, 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 mytického 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, které ji zatlačují do situace, jež se nesrovnává s jejím charakterem svobodné možnosti. Takovým kusem vnitřní praxe, vnitřního jednání, je buddhismus; vyhmátnutí prafunkce souvztahu mezi žízni a slastí, 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 nezbytně 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 poznamenává, že mýtu samému je cizí jak novozákonné, paulinské pojetí, podle něhož jak hřích jedním člověkem vešel do světa, tak jedním byl opět sňat. A podobně, že je mu cizí i osvícenské pojetí, podle něhož člověk sám z vlastních sil povolán k tomu, aby založil svou říši svobody na odchodu z nedospělosti, 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 sna-
ha ohledat pouto, které zde člověka váže.

Vazba, kterou shledává toto ohledávání, je vazba života k onomu před-
chůdnému já, považovanému za danou realitu, k já, jehož obsah je určen
jeho zájmy, v podstatě instinktem, tradicemi a ohledem na druhé, nivelizu-
jícím prestižnictvím. Rozumí se, že život zaujatý v konečnosti se uvědomě-
ním smrtelnosti jen ještě více zatvrzuje. Konečnost je mu potvrzením jeho
banální pravdy „carpe diem“. Ale život ohledávající by nehledal, kdyby již ne-
nalezl. Jeho pravda je v tom, že ukazuje tento vázaný život jako soukromou
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 při-
poutání k sobě, připoutání a vztažení k tomu, s čím se setkáváme, ke své
přijaté a v zatvrzelosti utvrzené podobě. Toto postavení čelem má nyní vý-
znam 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 odevzdanosti, život mimo sebe, nikoli pouhá solidarita zájmů, nýbrž úplný
obrat zájmu – nežije se již v tom, co odděluje a zavírá, nýbrž v tom, co spojuje
a otvírá, protože je to otevřenost sama. Bytí v odevzdanosti je jsoucno; jež se
odevzdává bytí, jsoucno dokonale „věčné“.

Tento obrat není tedy doprovázen *ztrátou světa*, nýbrž naopak jeho plným
nalezením, je to obrat v jistém smyslu světský, protože svět žije prohloubeně,
žije světostředně a světlostředně. A je s ním spojen nový mýtus, jeden
z nejhlubších, nejrozšířenějších, mýtus smyslem nevyčerpatelný jako každý
mýtus: mýtus o božském člověku, člověku dokonale pravdivém, jeho nutném
konci a nezbytném „zmrtvýchvstání“.

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 ode-
vzdanosti, mimo péči o své zájmy, ne však tak, jako polní zvěř a ptáci v po-
větří, na půdě instinktu, který poutá jen jsoucno 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 porozumění sobě, které se sobě vyhýbá a uzavírá; kte-
ré na tomto uzavření do daného, přítomného, do jeho organizace, do jeho
moci vložilo celou svou vládu nad světem a smysl svého počínání. 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 tomtéž stroji lidské společnosti, nýbrž o to, co bude člověku vládnout vůbec – zda jsoucno 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 vychází 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 lhostejné k mé přítomnosti. Bohočlověk tedy bude nezbytně zahuben: neboť to je jediný radikální způsob, jak „svět“, který nevidí než jsoucno, se ho může zbavit. Zároveň však nezbytně vstává z mrtvých: neboť pravda, na kterou mířila smrtící zbraň, od níž chtěla odstranit nejhroznější představitelnou mukou, 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 mínil dosíci svou fenomenologickou redukcí jako faktu, dosažitelného ve filosofické reflexi, je ve skutečnosti výsledek komunikace existencí: jejich přesah do řetězu bytostí, spojených nikoli vnějškovým poutem, bytostí, které nejsou ostrůvky života v moři objektivního jsoucna, nýbrž pro něž se věčná 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 tedy podstatnou dimenzi přirozeného světa, tu, která není dána, uniká vněmu i vzpomínce, uniká věčné identifikaci, a přece tento svět podstatně podmiňuje. Tuto oblast jak pozitivisté, 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.