

# **Problém třetího pohybu**

Na okraj Patočkova pojetí existence

Pavel Kouba



CFB-03-06 / CTS-03-07

**July 2003**

Pavel Kouba  
PROBLÉM TŘETÍHO POHYBU  
Na okraj Patočkova pojetí existence

Jan Patočka patří jednoznačně k myslitelům, pro něž je řešení systematických otázek co nejúže spjato s reinterpretací tradice. Bylo proto v jistém smyslu přirozené, že v 50. letech, kdy z vnějších důvodů nemohl navázat na problémy rozvržené ve spise *Přirozený svět jako filosofický problém*, zaměřuje pozornost na historickou genezi moderní přírodovědy. Vždyť právě tento proces přivodil krizi, na niž chtěl být Husserlův pojem přirozeného světa odpovědí.

Nejdůležitější místo v těchto studiích zaujímají bezesporu výklady Aristotela; Patočka u něho totiž nachází kvalitativní pojetí pohybu, které bylo pozdějším vývojem vědy potlačeno a které by se podle něho mohlo stát jedním z východisek pro nový koncept přirozeného světa. Od poloviny 60. do poloviny 70. let, tedy ve svém filosoficky nejzralejším období, Patočka na takovém obnoveném pojmu přirozeného světa intenzivně pracuje: později vejde ve známost pod označením „učení o třech pohybech“. Klíčovou roli tu hraje právě pojem existence jakožto *pohybu* a pokus využít tohoto pojmu při úvahách o možnosti tzv. a-subjektivní fenomenologie.

Jde o téma velmi obtížně uchopitelné: předně proto, že věc sama, označená tituly „pohyb existence“ a „a-subjektivní fenomenologie“, v sobě koncentruje nejožehavější problémy, před něž nás myšlenková linie spjatá se jmény Husserl a Heidegger postavila. A dále proto, že náš autor útočí na toto téma řadou studií, které sledují podobnou strategii, nabízejí vždy jakýsi celkový pohled, ale zároveň se v nich Patočkova pozice různě posouvá. Navzdory těmto obtížím bychom se chtěli v následujících řádcích pokusit o náčrt hlavních obrysů - a tedy i hranic - Patočkovy koncepce existence jakožto pohybu.

Ptejme se nejprve, co se změnilo v Patočkově pojetí existence v třicetiletí 1935-1965. Především Patočka přijímá základní kritické gesto, jímž se vůči Husserlově ideji fenomenologie vymezuje raný Heidegger, třebaže je nepřebírá bez výhrad a ve všech ohledech. Přinejmenším ve dvou základních bodech je však Patočka s Heideggerem zajedno.

Za prvé: svět není totalita předmětů konstituovaná ve vědomí; představa danosti čistých fenoménů ve vědomí představuje zbytek kartesianismu, odrůdu subjektivismu, „který na dně člověka spatřuje samo absolutno“, tzn. subjektivitu, jež ke své existenci

nevyžaduje ničeho jiného. Půdou, z níž vyrůstá všechno významové bohatství, není po Heideggerově kritice už transcendentální subjektivita, v jejíž oblasti bychom studovali rozmanitost fenoménů *bez ohledu na jejich existenci*, nýbrž právě skutečná *existence ve světě*.

A za druhé: vstupní branou vedoucí k bytí ve světě jako půdě smyslu není kontemplativní sebe-reflexe vědomí, nýbrž reflexe jako *zvrát v existenci*, jako výkon životního pohybu. Husserlovo pojetí metodické reflexe, v níž jsme my sami i celek světa vystaveni moci nekonečného pohledu, se z tohoto stanoviska jeví jako další podoba otázky po tom, „co je tu stále“, po neustále přítomné substancii. Podle Patočky stojí před fenomenologií úkol zasadit reflexi do kontextu existence, která se hledá, která si rozumí ve svých možnostech a která se také může míjet, zkrátka: pochopit reflexi jako akt *konečné existence*.

V Patočkově důrazu na hybnost existence je zároveň obsaženo několik důležitých modifikací Heideggerova rozvrhu. Společným jmenovatelem těchto posunů je snaha porozumět existenci *konkrétněji*. Analýza pohybu přivádí Patočku k dvěma aspektům existence, které přišly v *Sein und Zeit* očividně zkrátka - což mělo nepochybně vliv i na další směr Heideggerova vývoje. Těmito aspekty, které se po válce uplatnily v heideggerovském kontextu zejména díky fenomenologii francouzské, je tělesnost a intersubjektivita.

Opíraje se o M. Merleau-Pontyho i analýzy starší, Patočka ukazuje, že jednajícím bytí ve světě je především bytí subjektivně tělesné, že tělesnosti náleží vlastní ontologický statut, který není totožný s výskytem zde a nyní, který zakládá možnost pohybovat se mezi věcmi, působit na ně a přijímat jejich působení: životní pohyb je od počátku spoluurčen možnostmi tělesné existence. Zároveň jsou všechny tři základní podoby vztahu ke světu, tj. „celkové pohyby“, pojaty důsledně jako modalities vztahu k druhým lidem. Tímto důrazem na tělesnost a na intersubjektivitu chce Patočka průlom od subjektu k existenci rozšířit a upevnit, ale zároveň mu dát jiný směr, než nachází ve vývoji Heideggerově.

V pojmu pohybu se tak Patočkovi propojují nejnaléhavější otázky přítomnosti s nejhlubšími myšlenkami antické ontologie. Aristoteles dal otázce po bytí novou podobu právě tím, že myslí bytí také z hlediska pohybu, že pro něho pohyb patří k bytí zcela nedílně a v pozitivním smyslu. A pohyb sám nelze zase myslet bez vypracovaného pojmu *možnosti*. Právě bytí prostřednictvím možností tvoří tedy svorník mezi

Heideggerem a Aristotelem a zároveň půdu, na níž Patočka rozpracovává svůj vlastní pojem pohybu.

\* \* \*

Bytí, k němuž podstatně patří pohyb, je od počátku bytím přesahujícím pouhou aktualitu. Znamená-li bytí uskutečňování možností, pak možnosti, v nichž žijeme, nejsou žádné abstraktní představy, nýbrž přesahy patřící nedílně k tomu, co je aktuální; jinými slovy: v bytí jakožto pohybu *jest* každá skutečnost zároveň také možnostmi. Fenomén skutečného pohybu tak vede *napříč* rozlišením subjekt-objekt, takže nepřipouští jejich metafyzické hypostazování, nepřipouští rozpolcení skutečnosti na objektivní, hotovou realitu a subjektivní vědomí, které není její součástí. V *tělesném* pohybu jsme nuceni myslet jednotu – Patočka opakovaně zdůrazňuje: *identitu* – subjektu a objektu. Tento pohyb není pouhou perspektivou vědomí, není „prožitkem“: je to *skutek*, který působí, který tvoří nebo ničí jsoucno samo. V tělesném pohybu spadá subjektivní prožívání a objektivní skutečnost *vjedno*; pohyb, jak říká Patočka, realizuje to, co je subjektivní, a subjektivizuje to, co je reálné.

Pojem pohybu chápaný jako reálné působení překonává tedy vydělenost subjektu jakožto vědomí a vsazuje jej zpět do věčných souvislostí tělesného světa. Právě důraz na identitu subjektu a objektu v tělesném pohybu přivádí Patočku do blízkosti Aristotela. Aby však byl Aristotelův koncept pohybu využitelný pro porozumění existenci v moderním smyslu, je třeba jej podle Patočky radikalizovat. Chce proto myslet pohyb z výkonu lidské existence, která „nemá substrát“, nemá předem existujícího nositele, jenž by zaručoval její jednotu. Jednota pohybu existence, její vnitřní spojitost, se „odehrává v pohybu samotném“, říká Patočka, pohyb sám ji teprve vytváří.<sup>1</sup> Neříká už bohužel, jak se toto udržování jednoty konkrétně odehrává, podává ale několik důležitých poukazů. Jedním z nich je zjištění, že *rozvrh* možností existence se děje *jako jejich realizace*. I když ani tato formulace není zcela průhledná, lze jí rozumět tak, že existence neuskutečňuje prostě možnosti předem dané, nýbrž že realizací jedněch možností rozvrhuje jiné.

Dalším významným poukazem je důrazné odlišení existenciální tělesnosti od věčné, předmětné tělesovosti. Tělesnost je tělesností *situace*, v níž se pohyb děje. Prožívaná tělesnost nepodmiňuje životní pohyb jako jeho substrát, nýbrž jako způsob,

---

<sup>1</sup> *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Vyd. J. Polívka, Praha, Oikúmené 1995, str. 102.

jak tvoříme součást situace. A pro tento způsob nelze najít žádného „nositel“: jde totiž o způsob, jak jsme pohybem a místem zapuštěni do souvislosti ostatních věcí v prostoru a čase.

Kromě toho sblíží Patočka aristotelovskou teleologii pohybu a moderní pojetí existence také tím, že Aristotelovu plnou a stálou přítomnost, jež dává pohybu směr, vykládá jako odhalenost, *zjevnost* věcí. „Účel, který sleduje svět, je bytí samo, ale jakožto zjevené.“<sup>2</sup>

\* \* \*

Zkoumání tělesného pohybu, v němž nelze subjektivní a objektivní stránku oddělit, ukazuje tedy Patočkovi cestu z opevněných pozic moderní metafyziky subjektu a objektu a vede ho k širšímu problému přítomnosti ve světě. Používá pohybu jako vodítka, vypracovává pojmy horizontu a pole zjevnosti, tedy základní obrysy toho, co nazve kolem roku 1970 programem „a-subjektivní fenomenologie“.

Četné starší fenomenologické analýzy prokázaly, že každý element zkušenosti, např. vněm, je od počátku součástí souvislosti, kterou nelze složit z jednotlivých prvků, ba dokonce, že o jednotlivých datech nebo o zkušenosti jako *sumě* jednotlivých dat nelze vůbec mluvit. V konkrétní zkušenosti je každá danost zasazena do rozdílu aktuální-neaktuální a tento rozdíl sám, v jehož horizontu se zkušenost rozvíjí, je cosi naprosto původního, z pouhé aktuality neodvoditelného.

Horizontovost zkušenosti hrála klíčovou roli už u Husserla a již u něho přesahovala rozdíl mezi různými způsoby danosti (tj. prázdným míněním a naplněním). Patočka rozdíl mezi intencí, která je vyplnitelná, a nevyplnitelným horizontem ještě podtrhuje a chápe horizont spíše jako fundamentální rozdíl, z něhož věcem rozumíme, tzn. právě jako pole fenomenalizace. Toto pole, v němž se věci ukazují, není pro něho ani strukturou věcí, ani strukturou vědomí. Charakterizuje je jako interval, prostor bytí určité věci, jako „mezi“, které ani z věcí samých, ani ze samotných struktur prožívání nelze pochopit.

Zde Patočka zachycuje mnohé důležité rysy pole zjevnosti jakožto rozdílu mezi přítomným a nepřítomným, který je vždy zároveň *spjatostí* skutečného a možného. Toto pole, do něhož *reálně* patříme svým pohybem, stále zřetelněji vystupuje jako

---

<sup>2</sup> *O filosofickém významu Aristotelova pojetí pohybu a historických výzkumů věnovaných jeho vývoji.* In: Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et Historica (1964), č. 1, str. 87-96.

orientovaná, perspektivní *situace*. Pokud lidé zakoušejí skutečnost ve světě, znamená to, že ji zakoušejí vždy *v situaci*; ona je tím původním významotvorným polem, v němž musíme už vždy být, máme-li něčemu rozumět. A situaci rozumíme vždy jen z-části, protože jsme nutně její sou-částí: situační danost je nositelem určitého smyslu jen díky tomu, že je pozicí vůči ne-danosti, vůči ne-aktuálnímu. Dvojznačnost, kterou z takto chápané situovanosti nelze odmyslet, se ukazuje jako konstitutivní jak pro tělesnost, tak pro intersubjektivitu.

Smysl je vždy určitý výkon, je výsledkem tělesné aktivity. Tělesnost je pro Patočku subjektivní splývání se světem, jež je zároveň výkonem objektivace. To však znamená, že tělesnost samu nikdy plně objektivizovat nelze, neboť pramenem smyslu může být jen díky tomu, že existuje jakožto významový rozdíl mezi skutečností a možnostmi (tj. „v pohybu“). Patočka chce v návaznosti na Merleau-Pontyho předvést, že právě tento charakter tělesného bytí ustavuje ono dvojznačné „mezi“, v němž se odehrává jevení. Věc není dána „ve mně“, nýbrž nalézá se právě svou diferentností ve společné situaci, která je vždy možností tělesné akce. Patočka zdůrazňuje, že původně nemáme „vlastní prožívání“, nýbrž stojíme v situaci, které má dva různé, třebaže komplementární „póly“. Věci se ukazují v našich aktivitách, ba dokonce snad i ve svých vzájemných interakcích, takže věc „sama“ není nikdy *sama*: je sebou samou pouze ve světě.

Základní rys, jímž se vyznačuje náš tělesný vztah k věcem, tzn. situované bytí „jednoho v druhém“, je ještě patrnější na fenoménu intersubjektivit. Také vztah k druhým je pole zjevnosti, v němž nám druhí mohou být „bližší než my sami“. Ani zde nemáme nikdy nejprve „vlastní prožívání“, které bychom poté promítali do druhých, nýbrž společnou situaci, v níž jsou na sebe odkázány nikoli dva „předměty“, nýbrž dvojí význam. Druhý je zde jinou významovou možností toho, co sami zakoušíme, a stejnou možnost skýtáme my sami ve společné situaci druhému. Objevujeme tedy druhé v sobě, stejně jako musíme shledávat sebe v druhých: jsme ve společné situaci, z níž nelze nikam vystoupit, protože právě *v ní* se vše nalézá též „mimo“.

Patočka směřuje tedy k myšlence pole zjevnosti jakožto původní struktury, z níž subjektivita a objektivita vystupují jako významové aspekty. Nutnost chápat tuto strukturu ve dvojím smyslu nesmí však vést k tomu, že ji rozdělíme do dvou jsoucen, dvou „substancí“, ani k tomu, že za jejího universálního „nositele“ označíme transcendentální subjektivitu. Subjekt *netvoří* možnostní strukturu přítomnosti, je do ní

zasazen, je její součástí (Patočka říká někdy: „výsledkem“); i subjekt se zjevuje, ztotožňuje a vyděluje se v jejím rámci. Tzv. a-subjektivní fenomenologie míří tedy vlastně k jevení jako *rozdílu smyslu*, k *ne-jednotnosti* procesu zjevování, k modální zdvojenosti světa. Proto nelze „život“ zjevování nikdy „přivést k reflexi“, tzn. vystavit sjednocujícímu pohledu. V jednom z nejradikálnějších fragmentů o zjevování Patočka dokonce píše: „neexistuje žádný pohyb transcendence jako celek, transcendence se nespojuje v jednotu, nýbrž poskytuje dvojí možnosti“.<sup>3</sup>

O subjektivitě je potom třeba mluvit ve významu *zvratnosti*: je to takový způsob bytí v situaci, v němž se „reflexe“ uplatňuje jako zvrát smyslu. Právě proto, že v modální, možnostní struktuře přítomnosti může docházet ke zvrát smyslu, je pole zjevnosti polem možného (tj. polem pohybu). Pokud subjektivita a objektivita nejsou hypostazované, vypovídají o zvratném způsobu bytí ve světě, v němž subjektivita nemůže být v žádném případě chápána jako korelát *světa*. Co jest, nalézá se v této struktuře a vztahuje se k ní výlučně *zevnitř*, to znamená *způsobem své ne-celosti*. Toto pole zjevnosti je situací, tj. tím, „v čem musím být, abych tomu rozuměl (nikoli: nad nebo před čím), a rozumím vždy jen zčásti“.<sup>4</sup>

V tomto posledním bodě je však Patočka všechno jiné jen ne důsledný. Má totiž také velmi silnou motivaci chápat horizont zjevnosti, tzn. sám rozdíl smyslu, právě jako *celek*, který je *daný*, byť „jinou“, „nesmyslovou“ daností. Jenom tím je zajištěna možnost přímého vztahu k celku, který zaujímáme nikoli *skrze* vztah k jednotlivému, tj. vždy v určitém smyslu, nýbrž *na rozdíl* od vztahu k jednotlivému vůbec. A pouze pochopení tohoto posledního vztahu k celku nám poskytne přístup k teorii tří celkových pohybů existence.

\* \* \*

Sledovali jsme zatím, jak se Patočka snaží s Heideggerovou pomocí čelit úskalím Husserlovy transcendentální subjektivity, jak rozpracovává pojem existence, který umožní vyhnout se zabsolutnění subjektu, a dovádí jej k ještě diferencovanějšímu pojetí

<sup>3</sup> *Tělo, možnosti, svět, pole zjevování*. In: Přirozený svět a pohyb lidské existence, sv. 3, vyd. I. Chvatík, Praha (Archivní soubor) 1980, 2.16.10

<sup>4</sup> *Přirozený svět a fenomenologie*. In: Přirozený svět a pohyb lidské existence, sv. 1, Vyd. I. Chvatík, Praha (Archivní soubor) 1980, 1.3. Francouzsky: „Le monde naturel et la phénoménologie“, přel. E. Abrams, in: *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, ed. E. Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publ. 1988, str. 13-49.

bytí ve světě, k bytí v možnostech a v pohybu, až na hranici a-subjektivního dění zjevnosti.

Hranice, kam až je ochoten tímto směrem jít, je spoluurčena jiným nebezpečím, jemuž se chce Patočka vyhnout. Překonání subjektivismu vedlo podle něho u Heideggera k tomu, že existence není už lidským dílem, výkonem sebeinterpretujícího života, nýbrž předchůdným způsobem otevřenosti, událostí, jejímž „subjektem“ není člověk sám. Heidegger tedy z Patočkova hlediska *obrací* Husserlovu redukci na subjektivitu a „redukuje“ člověka na bytí samo, chápe jej jako nositele údělu bytí. Ani metafyzika není pak nesprávným, protože neúplným sebeporozuměním člověka, nýbrž „[...] zvláštním metafyzickým údělem, jehož jsme se stali obětí a jehož nebezpečí musíme přestat. Mezi obojím není možné zprostředkování.“<sup>5</sup> Už z formulace tohoto dilematu je zřejmé, že Patočka má jasno v tom, že nechce zcela opustit fenomenologickou vykazatelnost a oddat se „iracionalismu [...] předchůdného bytí, jemuž je smysl lidskosti vydán na milost a nemilost“.<sup>6</sup>

Jde o rozhodnutí pochopitelné, jelikož to, na čem Patočkovi záleží především, co chce s Heideggerem i proti Heideggerovi uchovat, očistit a posílit, je vize existence jako možnosti provést *zásadní životní obrat*. Proto potřebuje existenci jako subjekt této zásadní změny smyslu, kterou provádíme sami za sebe a na vlastní odpovědnost. *Tuto* subjektivitu nemůže opustit, protože se mu v ní spojuje to nejlepší z tradice antické, křesťanské i moderní, protože je mu páteří evropské dějinné existence jako takové.

Výsledek Patočkovy vlastní kritiky transcendentálního subjektivismu zůstává proto zvláštním způsobem ambivalentní. Patočka potřebuje vypracovat obecnou strukturu pohybu a možností povahu lidské existence, jak jsme ji právě načrtli, a pohybuje se při tom na samé hranici tradičního pojmu subjektu. Aby však mohl i po Heideggerově kritice metafyziky uchovat to, v čem spatřuje nezczitelné jádro lidského bytí i pravé filosofie, musí postavit do centra světa existující subjekt, pro nějž má „zvratnost“ pohybu jasný směr: v ohrožení úpadkem mezi věci je mu uložen vzmach k tomu, co přesahuje veškeré jsoucno.

Má-li struktura pohybu sloužit jako rámec pro existenciální drama sebeuskutečnění subjektu, vyžaduje pohyb poněkud odlišnou interpretaci. Místo důrazu na

<sup>5</sup> Tamt., str. 46 nebo 47 čes. vyd.

<sup>6</sup> Tamt., str. 48. čes. vyd.



to, že jsme i svým rozuměním *součástí* světa jakožto situace, je třeba zdůraznit, že se z této situace vztahujeme ke světu jako *celku*. Třebaže si Patočka uvědomuje problematičnost Heideggerova ostrého rozdělení skutečnosti na jsoucnou dvojího typu (buď pouze se vyskytující, nebo existující), zůstává pro něj toto rozlišení nepostradatelným východiskem. I on striktně odděluje od lidské existence „hotové“ jsoucnou, které je lhostejné vůči svému bytí, které se ve světě pouze vyskytuje, aniž má k světu nebo svému bytí jakýkoli vztah. Nejčastějším příkladem je „kus lávy na Měsíci“, ale patří do tohoto oboru i rostlina „a ještě snad i zvíře“<sup>7</sup>.

Hlavním rozlišujícím znakem jsoucnou, jemuž naopak jeho bytí *nemůže* být lhostejné, je právě jeho vztah k celku. Jediný člověk nemá své bytí dáno, musí je vytvářet; a formovat své bytí, stávat se sám sebou, to předpokládá: mít vztah k různým možnostem. Ne-lhostejnost jsoucnou, jemuž jde v jeho bytí o toto bytí, je založena v tom, že jsou mu otevřeny *různé možnosti* jak být; to však podle Patočky znamená: různé možnosti *vztahu k celku*.

Fenomenologické nahlédnutí, že veškerou zkušeností prochází neodvoditelný rozdíl mezi aktuální daností a ne-aktuální možností, interpretuje nyní Patočka jako danost jednotlivé věci v souvislosti celku. Klade přitom velký důraz na to, že celek je spolu s jednotlivostmi přítomen nutně, že je spolu s nimi v jistém smyslu *dán*, avšak je dán jako *netematický*. Celek má u něho většinou podobu horizontu poukazů, všeobšáhle souvislosti, tzn. netematické totality zkušenosti. Tento celek principiálně není převoditelný na přítomnost ve smyslu věcném. Tvoří sice *předpoklad* zjevnosti pro jakoukoli jednotlivost, ale sám takovou jednotlivostí není a každý pokus převést jej na jakýsi druh „věci“ znamená zásadně jej nepochopit. Mluveno s Heideggerem: tento celek není žádným jsoucennem, nýbrž bytím, jež se „skrylo“ do zjevnosti jsoucnou.

Netematický celek, který je dán, může být u Patočky i *tematizován*, ale pak výlučně jako *ne-daný*. Skrytost bytí jako předpoklad zjevnosti jednotlivého jsoucnou je proto zároveň výzvou obrátit se k bytí výslovně a tematizovat je v jeho odlišném, ne-jsoucím charakteru. To, co nám dovoluje být u jsoucnou, nás zároveň vyzývá všechno jsoucnou překročit. Ne-lhostejnost našeho bytí, zájem, který na něm máme, je

<sup>7</sup> Srv. *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života* [1964]. In: Přirozený svět a pohyb lidské existence, sv. 1, vyd. I. Chvatík, Praha (Archivní soubor) 1980, 1.2.4 n. Ponechme tu stranou zjevnou problematičnost takového určení v případě živých bytostí i otázku, zda by věc, jíž by bylo opravdu *lhostejné* její bytí, nemusela být věc, jíž by se nijak netýkalo bytí ostatních věcí, tedy cosi meta-fyzického.

charakterizován tím, že se v tomto bytí můžeme vztahovat k jednotlivým věcem, *nebo* k celku samému. Jsme „světovou bytostí“ díky tomu, že stojíme svou existencí už vždy v tomto dilematu. Předchůdná (netematická) danost celku zakládá tedy dvě modalidy, jež činí bytí nelhostejným: buď se od celku odvracíme (k věcem), nebo se k němu obracíme.

Tyto dvě modalidy vztahu k celku tvoří podle Patočky dvě různé úrovně existence. Život u věcí je třeba chápat jako přítomnost celku v deficientním modu (jako sebe-ztrátu, sebe-odcizení, sebe-zbavení), která je zároveň možností, nárokem, výzvou existovat v pravdě. Existence je proto bytostně rozpjata mezi úrovněmi, které mají různou „hodnotu bytí“: úroveň lži, rozptýlenosti ve věcech, vyhýbání se sobě, a úroveň hloubky, pravdy, setkání se sebou ve vztahu ke světu jako celku.

Patočka odkazuje často k uměleckým dílům, v nichž se tyto různé úrovně a polohy existence paradoxně „proplétají, konfrontují a na sobě ztroskotávají“, ale sám vykládá jejich vztah jako *etapy jednoho pohybu*: jako „pohyb od povrchu k jádru a podstatě, od zdání k pravdě vždy plnější“, od iluze a klamu až k „ustálení v pravdě, která vidí sebe i druhé“, jako „přechod od možnosti k uskutečnění pravdivé existence“<sup>8</sup>.

Zde máme jasnou odpověď na Patočkovu základní otázku, zda totiž můžeme různé subjektivní pohyby chápat jako modalidy jednoho pohybu fundamentálního, který se kryje s životem samým. Lidské bytí je pohyb, jímž se tvoříme, jímž ze sebe činíme to, čím jsme, a tento nejpůvodnější pohyb je přechodem od pouhého života k životu pravému. I když nemůžeme tento pohyb uchopit přímo, můžeme zachytit jeho směr právě pomocí různých úrovní existence, které se nyní ukazují jako *fáze* pohybu jednoho. A protože může být naše bytí *jako celek* neautentické nebo autentické, nepravdivé nebo pravdivé, může být životní pohyb jako celek pohybem odněkud někam, mít jeden tšl oj, jeden cíl.

\* \* \*

Učení o třech pohybech má ovšem složitější strukturu než prostou polaritu autenticita – neautenticita. Tím, že Patočka nepřestává hledat a-subjektivní momenty zjevnosti, včetně kosmologického rámce vymezeného „zemí“ a „nebem“, kříží se hledisko

<sup>8</sup> *Co je existence?* [1969] In: *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, sv. 1, vyd. I. Chvatík, Praha (Archivní soubor) 1980, 1.4. Francouzsky: část. překl.: „Qu'est-ce que l'existence?“, přel. E. Abrams, in: *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, vyd. E. Abrams, Dordrecht, Kluwer Academic Publ. 1988, str. 243-264.

autenticity s jinými a vzniká tak řada nečekaných a zčásti i neprůhledných konstelací. Vztahu s hlediskem kosmologickým si ještě všimneme; zde si zatím připomeňme nejdůležitější rysy tří pohybů samých.

Struktura základních vztahů v centru světa je určena trojnou strukturou časovosti. Patočka ji interpretuje jako tři podstatné, vzájemně propojené možnosti existence, v nichž se lidský život postupně rozvíjí a uskutečňuje. V minulostním pohybu, instinktivně-afektivním, získáváme svět, nalézáme to, co „již vždy“ tvoří naši situaci, jsme do této situace uváděni a přijímáni druhými a učíme se v ní orientovat. Je to pohyb splynutí, identifikace, jenž se odehrává v ochraně a odkázanosti.

Druhý, přítomnostní pohyb je fungování ve světě, v němž každý musí převzít břemeno svých potřeb sám na sebe. Instinktivní cíle prvního pohybu se tu stávají vědomými, reflektovanými zájmy, které nás s druhými už nespojují, nýbrž nutí nás konfrontovat se s nimi. Tento pohyb „sebeprodloužení“, sebeprosazení má dva hlavní směry: *práci*, v níž zlidšťujeme svět věcí, ale zvěčňujeme sebe samy, a *boj*, v němž se snažíme ovládnout druhé. Je to pohyb organizace a soupeření, v němž se nám věci i druzí stávají prostředkem a v němž každý zisk znamená ztrátu pro někoho jiného; proto se tento pohyb odbývá v situaci utrpení a provinilosti.

A konečně třetí pohyb, budoucnostní, je pohybem existence v užším slova smyslu, v němž dochází k setkání s vlastní konečností. Vytrhujeme se jím ze své rozptýlenosti do věcí a obracíme se proti silám, které připravují existenci o její pravou povahu. Tím získáváme podíl na pravém, nerozděleném životě ve výslovném vztahu k tomu, co již žádnou věcí není, k bytí jakožto otevřené souvislosti všeho smyslu.

K těmto základním rysům přistupují, jak řečeno, další prvky; nejen kosmologické mocnosti nebe a země, v nichž se objevuje jakási závratná „vnější“ celkovost, nýbrž také fenomény jako je  $\alpha\omega$  či  $\rho\Omega$  emoj, které Patočka analyzoval také v jiných souvislostech a které vnášejí do půdorysu tří základních pohybů poněkud odlišné momenty. Některé z těchto dílčích Patočkových rozborů nasvědčují tomu, že schopnost manifestovat povahu života patří ke *každému pohybu*, to znamená, že k pohybu jako takovému patří vedle možnosti uskutečnění a sebe-nalezení také jemu vlastní forma zneskutečnění a sebe-ztráty. Ačkoli si Patočka prokázání této povahy pohybů nevytyčuje jako program, snaží se v přednášce z roku 1968/69 *Tělo, společenství, jazyk, svět* tyto potenciality u jednotlivých pohybů pojmenovat. Avšak

rozlišení, která fakticky provádí, poukazují nakonec jiným směrem, takže je pochopitelné, že se v žádném z psaných textů touto cestou nevydává.

Co je totiž ve zmíněné přednášce původní ne-pravdivostí pohybu prvního, pohybu zakotvení? Není to, jak bychom se mohli domnívat, např. neschopnost vyjít ze zastíněného bezpečí, prodlužování nesvébytnosti, které může ochrannou atmosféru změnit v nedýchatelné dusno. Ne-pravdivostí je tu naopak potlačení, odsunutí této sféry druhým pohybem, tj. aktivitou sebeprosazování. Ani třetí pohyb nemá své vlastní omezení, skutečně vnitřní formu nepravdivosti: jeho nepravdivostí je zaslepení, které pro sledované zájmy nevidí svou vlastní konečnost, tzn. opět znak pohybu druhého, sebe-produžujícího. Jedině druhý pohyb má tedy opravdu *svou* formu nepravdivosti: je jí interesovanost, sledování vlastního zájmu, identifikace sebe sama s určitou rolí. Co v druhém, zvětňujícím a odcizujícím pohybu naopak schází, je jakákoli forma pravdivosti: druhý pohyb slouží ve skutečnosti jako univerzální ne-pravdivost, vůči níž jsou vymezovány pohyby zbývající. První pohyb může být alespoň v omezené míře - jako předpoklad a před-obraz - pravdivý a třetí pohyb je ryzím uskutečněním existence, v němž žádná ne-pravost nemá místo.

Navzdory všem modifikacím lze tudíž tvrdit, že nosnými pilíři učení o třech pohybech zůstávají dvě základní možnosti vztahu k celku. V jednom z posledních textů k tomuto tématu<sup>9</sup> Patočka také výslovně říká, že přirozený svět a lidské spolubytí v něm „je v poslední instanci založen ve dvou velkých možnostech časování časovosti, totiž rozvrhovat se mezi věci, anebo soustředit se na hranice lidského bytí“, neboli: vztahovat se k celku. Nakolik koncept tří pohybů opravdu spočívá na tomto fundamentu, vystoupí ještě zřetelněji, všimneme-li si, jakým způsobem Patočka konkrétně využívá motivy, jimiž chtěl rozšířit Heideggerovo pojetí existence, totiž tělesnost a intersubjektivitu.

V zahrnutí tělesnosti do existenciální analýzy spatřuje Patočka způsob, jak pojmenovat základ pohybu upadání či „sebezbavení“. Přijímá tělesnost do ontologického statutu existence jako sféru „možností, jež nevolíme, nýbrž do nichž se zařazujeme, těch, k nimž nemáme svobodu, nýbrž jimiž být musíme. [...] teprve na

---

<sup>9</sup> Autorův doslov k francouzskému vydání díla „Přirozený svět jako filosofický problém“. Přel. I. Santar a I. Chvatík, in: *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha, ČS 1992, str. 265. Uprav. původní znění: Postface [de l'auteur au "Monde naturel comme problème philosophique"], in: *Le monde naturel comme problème philosophique*, Den Haag, M. Nijhoff 1976, *Phaenomenologica*, sv. 68, str. 168-181.

jejich podkladě jsou otevřeny možnosti „svobodné“<sup>10</sup>. To ale znamená, že tělesnost nereprezentuje v existenci specifickou formu svobody a otevřenosti, nýbrž oblast faktické nutnosti a vázanosti.

První dva ze tří pohybů jsou určeny právě touto tělesností, jež nyní splývá s „přírodou“, která nás navzdory naší vydělenosti proniká, ovládá a ukládá nám cíle. Pasivně přijímané účely tělesnosti nás poutají k cyklu potřeby a uspokojení, k jednotlivým činnostem, v nichž plníme funkce dané instinktem, zájmy apod. První pohyby jsou tedy pohyby sebezapomenutosti a sebezbavení, jsou to pohyby bytostí, které, jak říká Patočka, „se ve své konečnosti vyžívají“ a nechávají nad sebou prostřednictvím své tělesnosti vládnout zemi. Právě tuto moc pozemšťanství má prolomit pohyb třetí.

\* \* \*

Pohyb průlomu má především rozměr intersubjektivní. Patočka se zmiňuje v souvislosti s třetím pohybem někdy i o „boji“, nemá však na mysli boj s druhými, jenž patří do domény pohybu druhého, nýbrž boj, kterým se stále znovu vymaňujeme z oddělenosti, v níž nás drží „příroda v nás“, z každodenní anonymity a sebestřednosti. Když Patočka popisuje výsledek tohoto boje, tedy nalézání autentického sjednocení s druhými, užívá velmi emfatického jazyka: mluví o transsubstanciaci života silou nové, pravé lásky, již je láska biologická „neúplnou a nedůslednou metaforou“, o odevzdanosti bez podmínky a o nalezení společné ryzí niternosti, v níž zaniká vše, co odděluje a odcizuje. Inspirací jsou mu zjevně obrazy křesťanské lásky, která prolamuje vazby života, ale nikoli za cenu zániku jednotlivé existence: v nové lásce zůstává svět zachován, stejně jako jednotlivé rozumějící já, mizí pouze „marná oddělenost“ tohoto já, jeho uzavřenost do sebe.

Třetí pohyb tedy neznamena ztrátu světa, nýbrž jeho plné nalezení; stejně tak není odevzdanost druhým ztrátou, nýbrž získáním sebe sama: třetí pohyb je život otevřenosti samé. Patočka chce nás i sebe přesvědčit, že pohyb nepřekonává jednu uzavřenost přijetím uzavřenosti jiné, nýbrž že existuje také pohyb, jenž překonává uzavřenost vůbec. Jeho uskutečněním dostává smysl existence jako taková, ve všech

<sup>10</sup> „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, in: *Přirozený svět jako filosofický problém*, 2. vyd. Praha, ČS 1970, str. 217. Francouzsky: Méditation sur “Le Monde naturel comme problème philosophique”, přel. E. Abrams, in: *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, vyd. E. Abrams, Dordrecht (Kluwer Academic Publ.) 1988, str. 94.

svých aspektech. Je proto vcelku přirozené, že třetí pohyb představuje pro Patočku kromě počátku zcela jiného vztahu k druhým rovněž počátek politiky, tj. překonání uzavřenosti do zájmů pouhého života, a také počátek dějin, tj. překonání uzavřenosti v předem daném smyslu, a především - počátek filosofie, tj. překonání uzavřenosti v pouhém jsoucnu.<sup>11</sup>

Nárok překonat uzavřenost nejen v tom či onom ohledu, nýbrž „uzavřenost vůbec“ může třetí pohyb vznášet díky tomu, že se chápe jako *zpřítomnění celku*. Vztahem k celku má být „pohyb“, který překračuje vše, co existuje, pohyb, který nemění nic ve světě, nýbrž svět sám. Tímto pohybem se vzdáváme moci nad jednotlivým a přijímáme svou bez-moc, zároveň však touto odevzdaností získáváme podíl na moci „nejvyššího, prvotního smyslu“, na moci zjevnosti samé, která je mimo dosah všech nitrosvětských sil. Proto je „život v odevzdanosti [...] v určitém smyslu život věčný.“<sup>12</sup>

Věčnost tu přirozeně není žádná nesmrtelnost života do nekonečna prodlužovaného, nýbrž naopak vpravdě zakoušená konečnost. Neboť v sebezapomenutí žijeme sice v konečnosti, zaměstnání svými potřebami, cíli a rolemi, ale samu konečnost přehlízíme a vytěsňujeme. Teprve díky zkušenosti možného nebytí zahlédáme své bytí v celku. I Patočka využívá tedy vystavenost nicotě jako přístup k autenticitě existence v celku, ale na rozdíl od raného Heideggera dává této zkušenosti výrazně pozitivnější náboj: „V *přihlášení* ke konečnosti se odehrává [...] překonání konečnosti, které je pravým překonáním ve smyslu *překonat a zachovat*.“<sup>13</sup> Právě v přijaté konečnosti se setkáváme s něčím, čemu je možné a nutné se *cele odevzdat*.

Přijetí konečnosti se tak odkrývá jako odevzdanost v přesnějším významu: provést obrat, jímž se stáváme otevřeností, znamená „přinést se za oběť, aby něco jiného mohlo ‚být‘, aby země a nebe [...] byly zjevem ‚vyššího‘. ‚Vyšší‘ je vůbec možné jen tímto nejpůvodnějším obratem. Jen je-li ho člověk schopen, [...] existuje toto

---

<sup>11</sup> Na rozpory skryté mezi jednotlivými ohledy třetího pohybu, např. mezi „politickým“ a „filosofickým“, poukázal ve svých kritických analýzách P. Rezek; srv. např. „Životní pohyb pravdy a život v pravdě u Jana Patočky“, in: *Jan Patočka a věc fenomenologie*, Praha, Oikúmené 1993, str. 79-93.

<sup>12</sup> *Co je existence*, cit. vyd., str. 22.

<sup>13</sup> *Přirozený svět a fenomenologie*, cit. vyd., str. 43.

vyšší.“<sup>14</sup> V naší odevzdanosti se otevírá bytí samo, a my žijeme v jeho otevřenosti proto, aby se mohly věci ukázat v tom, čím jsou. Pravda existence se vyjevuje až ve třetím pohybu, v němž se výslovně otevíráme ne-předmětnému bytí; teprve uskutečnění tohoto pohybu ukazuje, že vázaný život prvních dvou pohybů nebyl, jak jsme se mylně domnívali, plnou skutečností, nýbrž pouhou možností. V *naplnění* této možnosti se nedaný, ne-jsoucí celek otevřenosti stává skutečností, protože my sami se v tomto pohybu stáváme otevřeností.

Ve třetím pohybu jsme totiž cele sebou i cele bytím, jsme zcela u sebe i zcela s druhými. Neztrácíme nic kromě své omezenosti a zaslepenosti, všechny podoby smyslu se tu spojují. Patočka tak nakonec jinou cestou přece jen dosahuje půdy, která zajišťuje souvislost *všeho* smyslu, k níž mířil i Husserl. Tato souvislost je nyní sice ve své skutečnosti vázána na praktický výkon lidské existence, ale právě díky tomu může být cesta k ní pro existenci smyslem, může existenci *jako celku* dávat význam pohybu odněkud-někam. Proto může Patočka v jednom z pozdějších textů<sup>15</sup> pochopit existenci jako (skryté) vědění o dobru, tzn. o smyslu, jenž je s to poskytovat celkové naplnění, jelikož je platný nejen subjektivně, nýbrž „takříkajíc o sobě“. Protože je však dobro, k němuž se tato existence vztahuje, ve svém naplnění odkázáno na vystavenost člověka nicotě, není jeho idea již metafyzická, nýbrž „negativní“.

\* \* \*

Myslím, že můžeme nyní přehlédnout hlavní hybné síly, jež formují výsledný tvar Patočkova zralého myšlení. Při kritickém vymezení vůči transcendentálnímu subjektivismu Husserlovy fenomenologie se Patočka opírá o Heideggera, ale snaží se jeho pojem existence rozšířit, zbavit existenci charakteru „osamocenosti“. Dochází zde až na hranice a-subjektivní v nespekulativním, původně fenomenologickém smyslu: ukazuje, že lidské bytí je bytostně situované, že jeho svoboda je konečná ve smyslu

---

<sup>14</sup> Tamt., str. 42.

<sup>15</sup> Srv. J. Patočka, *La philosophie de la crise des sciences d'après E. Husserl et sa conception d'une phénoménologie du "monde de la vie"*. in: *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej* 18 (Warszawa 1972), vyd. A. Walicki, str. 3-18. Česky: *Filosofie krize věd podle Edmunda Husserla a jeho koncepcie fenomenologie „světa našeho života“*, přel. I. Santar a I. Chvatík, in: *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, sv. 3, vyd. I. Chvatík, Praha (Archivní soubor) 1980, 3.3. Fr. revid. vyd. E. Abrams, in: *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, Kluwer Academic Publ. 1988, str. 227-242.

odkázanosti a vázanosti na jsooucnu a že se jeho konečný tělesný pohyb odehrává v situaci ambiguity, ne-jednotného smyslu.

Patočka dospívá tímto směrem k neobyčejně pozoruhodným dílčím výsledkům, ale nikoli k celkové pozici, která by unesla nejdůležitější otázky filosofické tradice. Nenalézá zde prostředky, které by zaručily, že překonání mezi subjektivismu nebude současně *opuštěním* subjektivity, jež existuje bytostně jakožto výkon rozdílu mezi pravým a nepravým. Právě v konfrontaci s vývojem Heideggerova myšlení a s jinými formami překonání subjektivity se Patočkovi potvrzuje, že subjektivismus je teoreticky neuspokojivý, ale prakticky naprosto nezbytný. Bez možnosti myslet existenci jako tento obrat by podle Patočky, jak jsme viděli, vše podstatné ztratilo svůj smysl: individuální lidské bytí, dějiny, politika i sama filosofie.

Jeden z vážnějších pokusů spojit koncepci tří pohybů s a-subjektivitou „kosmologického“ typu podniká Patočka v článku *Weltganzes und Menschenwelt*<sup>16</sup>, kde časovou a prostorovou skladbu světa chápe jako podobu celkovosti, která není žádným jsooucnem, a přitom je prokazatelně „na subjektu nezávislá“. Patočka zde přistupuje i na Finkovu myšlenku zjevování jakožto vynořování individuovaných věcí, jež je rovněž nezávislé na lidské subjektivitě, ba rozvádí koncept jednotlivého jsooucna směrem ke spekulativní analogii se subjektivitou; jsooucnu má pak povahu jakési monády, avšak „spící“ či „holé“, ježto jí schází vztah k vlastnímu bytí.

Takto myšlený celek, nechávající jsooucna jevit se sobě navzájem, tvoří pak základ pro druhý typ zjevnosti, který je naopak zcela podmíněný lidskou subjektivitou. Už v textu o deset let starším Patočka konstatuje, že v mocnostech kosmu, země a nebe „není nic, co by mohlo existenci dát poslední oporu, poslední zakotvení, cíl, proč“.<sup>17</sup> Lidská existence *má* však své „trans“, své oá >neka: je otevřena nejen celku světa, nýbrž také bytí jsooucího. Uvnitř celku světa se ve spolubytí s ostatními ustavuje „centrum“, osvětí přirozeného světa, v němž se odehrávají pohyby lidské existence,

<sup>16</sup> *Weltganzes und Menschenwelt. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz*. In: *Weltaspekte der Philosophie. Festschrift für R. Berlinger*, vyd. W. Beierwaltes a W. Schrader, Amsterdam (Rodopi) 1972, str. 243-250. Česky: *Celek světa a svět člověka*, přel. P. Kouba, in: *Filosofický časopis* 38 (1990), č. 6, str. 729-735. Francouzky: *Le tout du monde et le monde de l'homme*, přel. E. Abrams, in: *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, vyd. E. Abrams, Dordrecht (Kluwer Academic Publ.) 1988, str. 265-272.

<sup>17</sup> *K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života*, cit. vyd. str. 1.2.9.



ústící v pohyb třetí. V něm se stává existence skutečnou otevřeností, která představuje celkový smysl, takže kosmos se svými mocnostmi se vůči ní jeví jako deficientní.

Patočka prohlašuje, že „existuje až do nejmenších podrobností strukturovaná napojenost zjevování-se-mně na svět a na základ světa“, ale jedním dechem také říká, že „zjevování-se-mě [...] má vnitřní, zcela vlastní strukturu“<sup>18</sup>. Prokázat může ovšem jen tvrzení druhé, protože porozumění bytí podmiňuje jsoucnost zásadně *jinak*, než je podmiňuje čas a prostor světa. Rozhodujícím momentem celé koncepce tří pohybů je, jak jsme viděli, právě bytostná *modalizovatelnost* celku, která ve všeobjímajícím a nezávislém světě času a prostoru není myslitelná.

Podrobnější zkoumání by zřejmě ukázalo, že dvě podoby zjevování, jak jim Patočka rozumí, nejenže nejsou „do nejmenších podrobností napojené“, nýbrž že jsou naopak nespojitelné. Dělí je nepřekonatelná cézura mezi lhostejným bytím kosmu a nelhostejným bytím člověka. Tento rozdíl se u Patočky postupně spíše vyostřuje, než aby se oslaboval. Možná se Patočkovi jeví spojení pohybů existence s dimenzemi kosmu schůdné hlavně proto, že tu pro zmíněnou disparátnost nehrozí „pohlčení“ subjektivity bytím, tj. rozplynutí nároku na autonomní, odpovědný výkon existence.

Ve vztahu k Heideggerovi, jenž je Patočkovi svou výchozí intencí výrazně bližší než Fink, stojí proto na prvním místě obrana vůči právě zmíněné hrozbě. Patočka jí čelí - jednou větou řečeno - především tím, že pevně trvá na rozdílu autenticita-neautenticita a interpretuje jej ve smyslu tradičního obratu od pouhého jsoucnosti k pravému bytí. Koncept třetího pohybu úzce souvisí s Patočkovou širší koncepcí „negativního platonismu“ a podobným způsobem využívá Patočka i Aristotela: zjevnost, která se ve třetím pohybu stává skutečnou otevřeností, je vyložena jako tšl oj v intencích aristotelské teleologie. Jak životní pohyb, tak dění světa vůbec jsou zaměřeny k jedinému cíli, k plné přítomnosti, což v moderní formulaci znamená - k čisté otevřenosti.

Jedině lidské, ne-lhostejné bytí podle Patočky umožňuje, aby jsoucnost bylo celkem a zároveň aby mělo cíl, protože lidská existence je bodem obratu v dění jeho zjevnosti. Člověk je poslán k věcem, slouží jejich zjevnosti, ale k této službě není prostě „využíván“: pokud lze mluvit o tom, že bytí člověka potřebuje, pak potřebuje jeho svobodné rozhodnutí. Pouze svobodný vzmach koinciduje s příchodem opravdové

---

<sup>18</sup> *Weltganzes und Menschenwelt*, cit. vyd. (FČ) str. xxx.

otevřenosti bytí, obojí tu tvoří *jeden pohyb*, pohyb překročení, který nemůže být sám pozitivně určen, ale dává smysl všemu.<sup>19</sup>

\* \* \*

Celý život se Patočka přidržuje rozdílu vzmach-úpadek, pravý-nepravý a v jistém smyslu na něm lpí bezpochyby právem. Cítí, že právě zde se nachází živé jádro existence a chce je bránit proti redukci na pouhou věc nebo na bytí samo. Ve výzvě, jež z tohoto rozdílu zaznívá, nalézá svou „hlubinu bezpečnosti“, příslib celkového smyslu, který brání ztrátě kontinuity s tradicí a rozpadu života vůbec.

Viděli jsme, že když se Patočka zabývá problematikou zjevování samého, programově se odchyluje od Heideggera a proniká ve svých úvahách daleko na terén a-subjektivního, situovaného bytí ve světě. Zároveň je ale nezvratně přesvědčen, že pokud chce udržet a explikovat výše uvedený fundamentální rozdíl, musí trvat na subjektivitě, jež nakonec *není* chápána *ze světa*, jež je ze světa vydělená odlišným ontologickým statutem svobody.

Avšak tato svobodná subjektivita, stojící proti lhostejnému světu, je bez vyššího zakotvení bezradná, ztrácí se ve svévoli. Autonomie subjektu, tj. podle Patočky nezbytný předpoklad existence mezi vzmachem a úpadkem, je nemyslitelná bez podřízenosti „vyššímu“ smyslu. Patočka se tím staví znovu na půdu tradičního schématu: buď chaotická či mechanická nesmyslnost, nebo poslední, pozitivně nepostižitelný smysl. A toto schéma si už odedávna vynucuje řešení, které je dialektické, to znamená zdánlivé: lidská subjektivita právě čistým výkonem své autonomie naplňuje nejvyšší poslání. Skutečnost, že je toto poslání uchopeno jako služba zjevnosti, jejímž předpokladem je prostoupenost subjektu negativitou, na schématu jako takovém nic podstatného nemění.

Avšak analýza tělesného pohybu, již počínaje Aristotelem, nabízí i jiný pohled na pohyb, než je prosté uskutečňování. Dotazujeme-li se pohybu samého, pak v něm nalézáme charakteristickou spjatost skutečného a neskutečného, aktuálního a možného. V rámci každého pohybu se nabízejí různé možnosti naplnění a ztráty, takže *reálný* pohyb je vždy  $\text{Ctel} \gg j$ , neúplný, a dosažením cíle vytváří novou situaci, jež otevírá jiné

---

<sup>19</sup> Tento pohyb překročení, vlastní pohyb existence, má sice více forem, ale v pravdě plný život je jen život filosofický, nebo ten, který lze chápat jako jeho obměnu či realizaci. Filosofie zaujímá v životě výjimečné postavení, neboť je exemplárním výkonem osvobození, které je zároveň naplněním: právě ten, kdo hledá, našel to pravé.

možnosti a jiná selhání. Tělesnému pohybu je tedy vlastní konečnost, jejíž nahlédnutí rozhodně neznamená její překonání.

V tomto ohledu Patočkovo pojetí pohybu jako *uskutečňování* (zjevnosti) pojem pohybu neradikalizuje, nýbrž zjednodušuje. Nejvýrazněji se to projevuje právě u pohybu třetího, tzv. pohybu pravdy. Jedná-li se o celkový smysl existence, nechává Patočka stranou výtěžky svých analýz tělesného pohybu a mluví o pohybu, v němž je realizována „otevřenost sama“, která „překračuje vše jsoucí“. Leč takový akt není již pohybem; slouží k expozici nepředemětné skutečnosti bytí, která *nemá* povahu pohybu, protože se v ní stala skutečnou sférou možností jako taková. Život, který by takto uskutečnil potencialitu vůbec, který by se stal „autonomním celkem v sobě samém“, by už nebyl životem.

Patočka nemyslí svou metenoia jako pohyb odehrávající se ve světě, nýbrž jako vystoupení ke světu samému, protože je přesvědčen, že jinak nelze udržet rozdíl, který dává existenci jako celku orientaci a smysl. Avšak rozdíl mezi vzmachem a úpadkem není vůbec nutné vázat na „celkový“, poslední smysl. Naopak, pokud na této vazbě trváme, zbavujeme vzmach i úpadek charakteru skutečného pohybu a zároveň se zbavujeme možnosti uplatnit tento rozdíl na *každý* pohyb, tzn. snižujeme např. pohyby zakotvení a sebeprosazení na pouhou „přípravu“ či „selhání“ vzmachu.

Ponecháme-li naproti tomu postulát třetího pohybu stranou, nemusíme již chápat rozdíl vzmach-úpadek zvenčí, jako apel, který je stejně starý jako neúčinný. Vidíme jej pak zevnitř, v jeho dynamice, vidíme potenciality úpadku v pohybu vzmachu a potenciality vzmachu v pohybu úpadku, můžeme vystoupit z obecného schématu a začít posuzovat svoji situaci. Rozdíl sám ani možnost věcně jej hodnotit se neztratí, uvědomíme-li si, že skutečná věcnost není ani zvěčňující manipulace, ani transparentní služba zjevnosti, že člověk nestojí mezi naprostou indiferencí a čistou universalitou.

Při svých výzkumech tělesné a intersubjektivní situovanosti Patočka zvratnou povahu pohybu i ambiguitu jeho smyslu většinou respektuje. Konečnost je v situovaném bytí uzavřeností a omezeností, avšak právě díky tomu je nabitá potencialitami, právě proto je ve své neúplnosti otevřeností. Rozumění bytí není tudíž v rozumění jednotlivým situovaným věcem „skryto“, aby posléze bylo – nebo nebylo – „odkryto“: je od počátku a vždy skryto i odkryto, protože *existuje* jakožto vztah mezi skrytým a odkrytým. Vztah skutečného a možného zde není cestou od možného k uskutečnění, nýbrž právě tak cestou od skutečného k umožnění. Konečnost pohybu jakožto nejednota

jeho skutečného a možného smyslu přivádí, jak Patočka říká, „tradiční pozice do nesnází“. On sám však tyto nesnáze opět tradičním způsobem vyřeší, když ukáže, že pohyb existence ústí v pohyb otevřenosti jako jednotný a celkový smysl všeho.

Kdybychom chtěli elementy Patočkovy a-subjektivní fenomenologie pohybu a situovanosti zvýraznit a navázat na ně, museli bychom především odstranit záchrannou konstrukci třetího pohybu. Zůstal by nám pak z jeho nauky pohyb akceptace, v němž jsme přijímáni druhými a sami se učíme přijímat danost své situace a vrůstat do ní, a pohyb sebeprosazení, v němž se vymezujeme vůči druhým a snažíme se skutečnost změnit. Každý z těchto pohybů má vsutku svou vlastní formu nepravdivosti, selhání, která souvisí se způsobem, jak je vykonáváme, jaký mezi nimi udržujeme či neudržujeme svou existencí vztah. Neboť neběží již o to prolomit je čímsi zcela jiným: konečnost, která k nim patří, nemusí být „viděna“ a už vůbec nemůže být „překonána“. Záleží tu na tom, jak se v ní pohybujeme, zda se udržujeme prostřednictvím těchto pohybů ve světě, tzn. zda se vztahujeme skrze skutečnost jednoho k možnosti druhého. Různé „úrovně existence“ nevyjadřují tudíž nic než *různě zdařilý způsob*, jakým každý z nás žije vztah těchto dvou pohybů. Lidská existence proto není určena tím, že “má (jednotný) smysl”, nýbrž tím, že ve významové nejednotě jejích pohybů smysl vzniká a zaniká: právě to máme zachytit a pochopit.

Patočka sahá při řešení nejzazších problémů fenomenologie k odpovědím, které čerpá ze samého základu metafyzické tradice, aby jejich „negativní formulací“, čerpanou z fenomenologie, zachránil tuto tradici před domněle hrozícím zánikem. Jako by svým návratem k tradičním odpovědím říkal, co nesmíme opustit, dokud to nebudeme s to uchopit lépe. Na druhé straně je ale právě na jeho kompromisním řešení patrné, že chceme-li tradici uchovat, nemůžeme se k ní prostě vrátit. Jan Patočka nás svou pozicí naléhavěji než jiní vybízí položit si otázku, jaký postoj v této situaci zaujíkáme, to znamená: zda a k čemu potřebujeme třetí pohyb.