

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Pohyb existence u Jana Patočky

The movement of existence according to Jan Patočka

Bakalářská práce

Autor: Karel Bělohlávek

Vedoucí práce: Prof. PhDr. Pavel Kouba

Obor: Filosofie

2008

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval samostatně a že jsem uvedl všechny použité prameny a literaturu.

V Praze dne 8. srpna 2008


Karel Bělohlávek

Obsah

| | |
|---|----|
| Úvod | 4 |
| 1 Východisko: existenciální analytika | 7 |
| 2 Interpretace Aristotelovy filosofické přírodovědy | 18 |
| 3 Existence, pohyb a tělesnost | 30 |
| 4 Existence jako trojí pohyb | 44 |
| 4.1 Pohyb akceptace | 51 |
| 4.2 Pohyb obrany | 55 |
| 4.3 Pohyb pravdy | 59 |
| 5 Pohyby existence, autenticita a neautenticita | 66 |
| Závěr | 77 |
| Seznam zkratk | 79 |
| Bibliografie | 80 |
| Résumé | 82 |

Úvod

Pokusíme se v této práci přehlédnout jedno z velkých témat myšlení Jana Patočky – pojetí lidské existence jako (trojího) pohybu. Učení o třech pohybech vzniká jako součást hledání odpovědi na otázku, jež Patočku provází po většinu jeho filosofického života; je součástí úsilí o filosofické zachycení přirozeného světa, nebo, řečeno s Husserlem, světa našeho života (*Lebenswelt*).

Mezi Patočkovou habilitační prací *Přirozený svět jako filosofický problém* a texty, které pracují s koncepcí tří pohybů, došlo v Patočkově myšlení k řadě posunů. Za jejich společného jmenovatele lze považovat obrat od husserlovské fenomenologie transcendentální subjektivity k pojetí, jehož východiskem je konkrétní existence ve světě. Patočka přijímá – přinejmenším v základní intenci – kritické gesto, jímž se vůči svému učiteli obrací Martin Heidegger. Je-li ustavování smyslu původně výkonem existence ve světě – tedy určité *praxe* – nejsou věci, s nimiž se setkáváme, původně předměty (ty by byly korelátém pohlížení) a svět není totalitou předmětů, ustavovanou ve vědomí. Fenomenologie proto nemůže pracovat tak, že by s pomocí předmětných vodítek sledovala konstituci smyslu ve vědomí. Filosofická reflexe pak také není krokem *mimo svět*, branou do absolutna, nalézaného v transcendentální subjektivitě, nýbrž součástí výkonu existence; je pohledem existence ve světě, upřeným na ni samu.

Nauka o třech pohybech v mnohém čerpá z myšlení raného Heideggera. Zároveň však Heideggerův filosofický rozvrh doznává u Patočky důležitých modifikací. Heideggerova existenciální analytika byla míněna především jako příprava nového položení otázky po bytí. Analýzy *Sein und Zeit* předvádějí existenci v těch význačných momentech, které nám mají umožnit porozumět jejímu vztahu k bytí a vyjasnit tak možnost výslovného položení otázky po něm. Nejsou tedy a neměly být úplným popisem způsobu bytí *Dasein*.¹ Myšlení existence u Jana Patočky se svým zá-

¹ Srov. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967. Český překlad: týž, *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2002, § 41, s. 194 (stránky uvádíme podle německého vydání). Dále srov. například PATOČKA, J. *Problém přirozeného světa*. In: týž, *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 193; PATOČKA, J.

měrem liší. Jak jsme již řekli, rodí se pojetí existence jako trojího pohybu v odpovědi na otázku po světě našeho života. Pokouší se tedy interpretovat životní pohyb v jeho celku a nalézt místo, jež v něm přísluší také těm fenoménům, pro něž není v Heideggerově koncepci místo. V jistém smyslu lze proto Patočkovo pojetí existence chápat jako rozšíření koncepce ze *Sein und Zeit*. Zároveň se Patočka pokouší porozumět lidské existenci ve světě konkrétněji. Jde mu při tom především o dva aspekty, které v *Sein und Zeit* přišly zkrátka: tělesnost existence a intersubjektivitu.

Naším úkolem bude sledovat tento projekt rozšíření a konkretizace filosofie Heideggerova *Sein und Zeit*. Patočka nachází pro své úsilí celou řadu filosofických spojenců: Merleau-Pontyho s jeho fenomenologií tělesnosti, Arendtovou a její analýzy sociálního rozměru existence, Finka a jeho pojetí světa... Stále však vychází z některých heideggerovských motivů a pevně se jich drží. Jde zejména o Heideggerův průlom koncepce transcendentálního subjektu, pojetí lidské existence jako bytosti, jíž v jejím bytí o toto bytí jde, Heideggerův pojem možnosti, s nímž Patočka dále pracuje, a protiklad vlastního a nevlastního způsobu bytí, autenticity a neautenticity. Je možné se domnívat, že pokud v Patočkových textech nenajdeme odlišný výklad ani poukazy vedoucí jiným směrem, lze mnoha konceptům, týkajícím se existence, legitimně rozumět v Heideggerově smyslu. Může proto být důležité zjednat si přehled o těchto motivech. Pokusíme se o to v první části práce.

Přihlédneme dále k Patočkově interpretaci Aristotelova pojetí pohybu. Patočka se Aristotelem zabývá v rámci řady studií, věnovaných historické genezi moderní přírodovědy. Nalézá u Aristotela kvalitativní pojetí pohybu, které bylo pozdějším vývojem vědy opuštěno. Nově promyšlený aristotelický pohyb se stane jedním ze zdrojů Patočkova vlastního pojetí existence. Ve filosofické tradici, jež se pokouší o zachycení existence, bylo myšlení existence patrně již od Kierkegaarda vždy přinejmenším implicitně spjato s myšlením pohybu. Ve světle Patočkovy interpretace Aristotelova ontologického pohybu je možné porozumět tomu, jakým způsobem Patočka tuto vazbu explikuje; proč pojem pohybu není u Patočky pouze

metaforou způsobu bytí, jež je existenci vlastní, nýbrž proč – a v jakém smyslu – existence skutečně *je* pohybem.

Na tomto základě bude možné v další části práce referovat o formulacích pojetí existence jako trojího pohybu v několika Patočkových textech. Vzhledem k charakteru naší práce vycházíme pro její účely z publikovaných textů. Důležitou roli mezi nimi bude pro nás mít pojednání *„Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech*,² v němž se Patočka výslovně vztahuje k otázce světa našeho života. Ostatní zvolené texty doplňují koncepci, která je v něm předložena, o další důležité perspektivy. Mám za to, že je třeba pokusit se přitom o takové čtení Patočkových prací, které by učení o třech pohybech nechápalo jako hotový systém, byť předkládaný v různých textech z různých aspektů, ale jako živou a průběžně promyšlenou koncepci. Má-li to být provedeno důsledně, je nutné předpokládat, že v některých pracích, kde nauka o třech pohybech figuruje, není předkládána jako jejich teze; je spíše aparátem, s jehož pomocí Jan Patočka přistupuje k určitému problému. Budeme-li se zamýšlet nad tím, jak její jednotlivé verze hrají dohromady, musíme vzít vážně možnost, že vztah mezi myšlenou a textově dostupnou koncepcí nebyl zcela jedna ku jedné.

Bude vhodné referovat ta místa Patočkových textů, která zasazují konkrétní Heideggerovy analýzy „zprvu a většinou“ lidské existence do celku vyznačeného Patočkovou koncepcí. Především však chceme položit otázku, co se v textech o trojím pohybu děje s protikladem vlastního a nevlastního způsobu bytí. Práce se má pokusit zjistit, zda a jak by navrhovaný způsob čtení mohl přispět pro porozumění vztahu mezi třemi pohyby existence a statutu třetího pohybu.

Rozsah a charakter naší práce zdaleka nedovolí tak rozsáhlé a závažné téma vyčerpat. Věřím však, že práce může přinejmenším shromáždit některé podněty, jež by se mohly stát východiskem dalšího bádání; zároveň by snad mohla v případě potřeby posloužit jako určitý úvod do myšlení Jana Patočky.

² PATOČKA, J. *„Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech*. In též *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992.

1. Východisko: existenciální analytika

Pro Husserla se konstituce veškerého významového bohatství zkušenosti děje na půdě vědomí, transcendentálního já, které je v aktu fenomenologické redukce zpřístupněno reflektujícímu pohledu. Tento transcendentální subjekt vši zkušenosti se svou strukturou i způsobem bytí liší od konečné bytosti, jíž říkáme člověk. Například v jedenáctém paragrafu Karteziánských meditací rozlišuje Husserl mezi transcendentálním a přirozeným, potažmo psychologickým já. Tato distinkce má u Husserla význam rozlišení mezi konstituujícím a konstituovaným (tedy tím, co svůj obsah a smysl získává teprve na základě výkonů vědomí).

Na rozdíl od přirozeného já (*Mensch-selbst*) není transcendentální já světovým jsoucnem. Svět je pro Husserla jednotným předmětným polem zkušenosti. „Objektivní svět, který pro mne je, který pro mne kdy byl a bude a který pro mne kdy může být, se všemi svými objekty, čerpá, jak jsem řekl, veškerý svůj smysl a svou platnost bytí ze mne sama jako transcendentálního já, jež vystupuje teprve spolu s transcendentálně fenomenologickou *epoché*.“³ „Objektivní svět“ zde znamená souhrn předmětnosti, intencionálních obsahů aktů transcendentálního já. A jeho součástí jsem i já jako konkrétní psychofyzický člověk, subjekt každodenního života a eventuelně i předmět pozitivních věd jako je antropologie či psychologie. Transcendentální já není součástí světa v tomto smyslu a svět naopak není reální součástí života vědomí – jinými slovy, je transcendentní. Husserl tuto skutečnost shrnuje větou: „K vlastnímu smyslu všeho, co patří ke světu, patří tato transcendence.“⁴

Rozdíl konstituujícího a konstituovaného je tedy u Husserla pochopen jako exteriorita transcendentálního já vůči světu. Ve fenomenologické redukci je zpřístupněna sféra absolutního bytí, jež je propastí smyslu oddělena od všeho světového jsoucna. Fenomenologická metoda nyní spočívá v tom, že na půdě očištěné redukci studujeme v absolutní samo-

³ HUSSERL, E. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda 1968, §11, str. 29.

⁴ Tamtéž.

danosti za pomoci předmětných vodítek konstituci zkušenosti, přičemž suspendujeme víru v existenci jejích předmětů – v posledku víru ve svět. Patočka v přednáškách *Tělo, společenství, jazyk, svět* poznamená, že se Husserlova fenomenologie nikdy nedostala k otázce, co pojí jednotlivé zkušenosti dohromady. Zdá se, že poslední subjekt zkušenosti není ničím jiným, než souhrnem jednotlivých aktivit; nemá jiný obsah, než ono vztahování ke světu, k objektivitě.⁵ „Stále se vnucuje otázka, jak je to s rozdílem mezi bytostí člověka a tím posledním, vše osmyslujícím transcendentálním subjektem, který dává smysl i tomu ‚člověk‘. Člověk je bytost mezi jinými bytostmi ve světě. Husserlova fenomenologie nám nikdy in concreto neřekne, jak se buduje smysl ‚člověk‘, jaký je poměr člověka a té poslední půdy, na níž se odehrává smyslodajství, veškerý výkon smyslu.“⁶

Heidegger Husserlovo pojetí transcendentální subjektivity opouští. V dopise, který v roce 1927 píše Husserlovi při příležitosti společné práce na příspěvku o Fenomenologii pro *Encyclopedia Britannica*, vysvětluje vztah svého projektu existenciální analytiky k husserlovskému modelu fenomenologie.⁷ Heidegger píše: „...problémem, který se ihned nastoluje, je zjistit, jaký je modus bytí jsoucna, jímž se konstituuje ‚svět‘. To je ústřední problém *Bytí a času* – totiž určitá fundamentální ontologie *Dasein*. Jde o to ukázat, že modus bytí lidského *Dasein* je zcela odlišný od způsobu bytí všech ostatních jsoucen a že právě díky tomuto specifickému modu bytí, jenž je mu vlastní, v sobě skrývá možnost transcendentální kostituce.“⁸

Půdou, na níž se rodí významové bohatství zkušenosti, je pro Heideggera *existence* ve světě. Heidegger osobitě pracuje s pojmem existence s již poměrně bohatou tradicí a převážně morálním a antropologickým obsahem tak, že jej používá na půdě fenomenologie – tedy v kontextu transcendentálně filosofické tradice s jí vlastním okruhem problémů.⁹

⁵ Srov. PATOČKA, J. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Ed. J. Polívka. Praha: OIKOYMENH, 1995 (dále jen *TSJS*), s. 52-53.

⁶ Tamtéž.

⁷ Srov. BARBARAS, R. Pohyb existence u Patočky: k fenomenologii dění. *Filosofický časopis*, 51 (2003), č. 3, s. 365.

⁸ Citováno podle R. Barbaras: *Pohyb existence u Patočky: k fenomenologii dění*, s. 365.

⁹ Srov. PATOČKA, J. *Problém přirozeného světa*, s. 194n.

Lidská bytost je charakterizována tím, že není tak, že by se prostě hotově vyskytovala vedle jiných jsoucen. Slovy Jana Patočky: „Nejsme na světě jako kámen, pro který faktum, že je, nic neznamena, jako zvíře, kterému na vlastním bytí nějak záleží, ale nemá k němu výslovný vztah. Člověk je tak, že *je* a zároveň *má být*.“¹⁰ Člověk má na svém bytí zájem; v jeho bytí mu o toto bytí jde. Je tomu tak proto, že „každé takové jsoucnó musí vždy být své bytí.“¹¹ „Bytí“ je zde ve tvaru akuzativu předmětu a „být“ zde nevyjadřuje identitu, ale spíše činnost. Vlastní bytí je výkonem té které lidské bytosti. To, že jsme, musíme výslovně převzít.

Právě specificky lidský způsob bytí, vyznačený tímto vztahem k bytí, se nazývá existence. A s ohledem k němu volí Heidegger pro člověka pojem *Dasein*. Termín znamená totéž co existence, konotuje však pro Heideggera důležité „bytí tu“, místo setkání s bytím. V češtině se pro slovo *Dasein* používá překladu pobyt. Když Heidegger v devátém paragrafu *Sein und Zeit* pojem *Dasein* pevněji fixuje, ostře jej odliší od jsoucna, které je vůči svému bytí indiferentní. Pro tento typ jsoucna vyhradí termín *výskyt* (*Vorhandenheit*). Ač si Patočka uvědomuje problematičnost striktního oddělení pobytu a jsoucna, které charakter pobytu nemá, a nabízí pokusy jemněji vůči němu odstínit například způsob bytí ostatních živých bytostí,¹² zůstane pro něj toto rozlišení nepostradatelným východiskem.¹³

Bytí pobytu je pro každého vždy „moje“. „Moje“ zde neznamena přivlastnění, ale podstatnou charakteristiku způsobu bytí, který je pobytu vlastní – jeho nelhostejnost. Bytí je pobytu uloženo na způsob úkolu. Právě tímto nelhostejným bytím je pobyt definován: „Bytnost pobytu spočívá v jeho existenci.“¹⁴ Proto také rysy, jež na něm lze vykázat, nejsou vyskytující se vlastnosti jsoucna, které nějak vypadá, ale konkrétní způsoby, jimiž pobyt může být. Pobyt vždy je určitou svojí *možností* – tak, že ji uskutečňuje, a zároveň jí (a z ní sám sobě) ve svém bytí nějak rozumí. Ze zájmu o vlastní bytí plyne, že lidský způsob bytí je spojen s určitou

¹⁰ TSJS, s. 69.

¹¹ SuZ, § 4.

¹² Srov. např. TSJS, s. 94, 98nn.

¹³ KOUBA, P. *Problém třetího pohybu. Na okraj Patočkova pojetí existence*. In *Report of the Center for Theoretical Study*, č. CTS-03-07. Praha: CFB, 2003, s. 9.

¹⁴ SuZ, § 9.

jasností. Díky tomu, že nám ve světě o něco jde, rozumíme na jedné straně sami sobě a na druhé straně věcem ve světě.

„Rozumět“ pro Heideggera znamená: být něčeho s to, něco umět, zmoci – a rozumění jako existenciál (bytostný rys *Dasein*) znamená *moci být*.¹⁵ Možnost jako existenciál Heidegger důrazně odlišuje od logické možnosti. Logická možnost je něčím, co „ještě není skutečné a nikdy není nutné“, co může být posléze nahrazeno aktualitou. Naproti tomu možnost jako existenciál je zároveň tím nejpůvodnějším i nejvlastnějším, co lze o existenci říci. Existovat znamená právě být v možnostech jakožto v onom moci být – mít onu schopnost ekstaticky vyčnívat do světa, rozumět.¹⁶

Možnost však zde rovněž neznámá možnost pro volbu. Možnosti, do nichž se rozvrhujeme, jsou něčím základnějším. Možnosti pro volbu k nim patří, ale nekryjí se s nimi ani je nevyčerpávají. Je to patrné již z toho, že existence je svými možnostmi, ať už jich nabyla jakkoliv. „Tyto možnosti si pobyt buď sám zvolil, nebo se do nich dostal, či v nich vždy již vyrostl.“¹⁷ A volba je možná teprve na základě toho, že jako existující jsme vždy v možnostech. Možnosti nemáme před sebou předmětně, tak, že bychom si je primárně uvědomovali. Našimi možnostmi jsou tím, že je vykonáváme, realizujeme, ztotožňujeme se s nimi. Jsou nám otevřeny tak, že v jejich světle rozumíme sobě a tomu, co je kolem nás.

K existenci bytostně patří, že je vždy bytím na světě.¹⁸ Existence není myslitelná bez světa. Na druhé straně také svět není myslitelný jinak než jako něco, v čem existuje někdo, kdo se může setkat s věcmi světa tak, že pro něho mají smysl. Svět je konstitutivem *Dasein* a je s ním proto co do smyslu stejně původní. Slovy Jana Patočky: „Jestliže k člověku podstatně patří být na světě (stejně jako například to, že je tělesný), pak alespoň tato stránka světskosti je něco, co nestojí *proti nám*, a v tomto smyslu věřit ve svět není něco odlišného od toho věřit v sebe.“¹⁹

¹⁵ Srov. *SuZ*, § 31.

¹⁶ Srov. *tamtéž*, § 28, s. 132n.

¹⁷ *Tamtéž*, § 4, s. 12.

¹⁸ Ve dvanáctém paragrafu *Sein und Zeit* Heidegger nabízí určitou etymologickou argumentaci: německé „bin“, „jsem“ souvisí s „bei“, „u“. Specificky lidský způsob bytí – „ich bin“ znamená „jsem u...“ nějakého nitrosvětského jsoucná – a tedy u světa. Ve světě „bydlím“, obývám (habitat) svět. Srov. *SuZ*, § 12, s. 54.

¹⁹ *TSJS*, s. 82.

Heideggerův svět (jak mu Patočka rozumí) je struktura, která obsahuje ve vnitřní souvislosti život i jeho okolí, sebeporozumění pobytu i porozumění tomu, co charakter pobytu nemá. Nepatří tedy do sféry subjektu ani objektu; svět je struktura, která je původnější a hlubší než toto rozlišení.²⁰ Je možné jej označit za interval porozumění. K sebeporozumění existence je svět ve vztahu sféry, v níž existence chápe své možnosti. Sami sobě rozumíme z možností, které ve svém životě realizujeme. Možnosti se uskutečňují v určitém prostředí. Tím, v čem se možnosti uskutečňují, je právě svět. Svět je tím, co teprve umožňuje setkání s nitrosvětským jsovcem; je podmínkou toho, že nitrosvětskému jsovcu rozumíme. S věcmi ve světě se setkáváme původně jako s něčím, co má co do činění s tím, co děláme – nejsou nám původně dány jako předměty poznání, nýbrž s nimi zacházíme, obstaráváme je. Lidský způsob bytí – pobyt na světě – je určen *starostí o vlastní „moci být“*. Starost v Heideggerově smyslu neznamena rozpoložení, nýbrž je titulem pro stálou strukturu, jež existenci náleží. Pobyt má strukturu starosti vždy; je určen starostí o své „moci být“ i v okamžicích, které onticky jsou okamžiky odlehčení, bezstarostnosti.

Pobyt je v možnostech a svým možností rozumí. To, že jde o naše možnosti a nikoli o plně skutečné síly, které by nás unášely a které bychom si dodatečně uvědomovali, znamená, že se ve svých možnostech předem rozvrhujeme. Žijeme vždy do určitého prostoru možností, který je nám otevřený. Možnosti zároveň „máme“ jako něco ne plně skutečného – zrají nám pod rukama. Existence tedy v každém okamžiku sama sebe předstihuje; protože je existencí v rozvrhu možností, je vždy v *předstihu před* sebou.

Pobyt se však nerozvrhuje tak, že by v každém okamžiku plně zakládal sebe sama. V oné nutnosti *převzít* své bytí je obsaženo, že některými svými možnostmi vždy již jsme, vždy jsme už do nich postaveni. Heideggerovými slovy: „K ‚bytí ve světě‘ však patří, že – sobě samému zůstaveno – je vždy již vrženo *do určitého světa*.“²¹ *Vrženost* zde znamená, že situace, v níž musím své bytí převzít, nejsem sám mocen. Svět, do něhož jsem po-

²⁰ Srov. tamtéž, s. 90.

²¹ *SuZ*, § 41, s. 192.

staven, je tím, z čeho se mi mé možnosti otevírají. Zároveň je celek poukazů ‚k tomu a tomu‘, který vyznačuje nitrosvětská jsoucná v jejich smyslu a jímž je konstituována světskost, pevně spjat s tím, oč pobytu ve světě jde, s výkonem jeho bytí. Existence je ve svém výkonu odkázána na to, co již nachází ve světě, do něhož je postavena. Heidegger tuto skutečnost formuluje takto: „Existování je vždy faktické. Existencialita je bytostně určena fakticitou.“²²

V předstihu a v tomto již se mi otevírá to, co musím konat právě nyní. Právě takto se setkávám s nitrosvětskými jsoucnými. Porozumění věcem se rodí na rubu porozumění pro vlastní bytí. Ve světě jsem tak, že jsem u nějakého nitrosvětského jsoucného. Když Heidegger popisuje způsob, jímž jsme na světě zprvu a většinou, říká, že jsme původně rozptýleni mezi věci, s nimiž máme co do činění. Tento modus bytí u nitrosvětského příručního jsoucného nazve obstaráváním. „V onom ‚být v předstihu před sebou vždy již ve světě‘ je bytostně spoluobsaženo upadající bytí u obstarávaného nitrosvětského příručního jsoucného.“²³

Heidegger povahu starosti jako existenciálu shrne takto: „Bytí pobytu znamená: ‚být před sebou vždy již ve (světě) jakožto bytí u‘ (nitrosvětsky vystupujícího jsoucného).“²⁴ Ve starosti jsou obsaženy všechny tři časové dimenze našeho pobytu na světě: rozvrhování se z budoucnosti, která je nám svěřena, vztah k tomu, co je již zde a do čeho jsme postaveni, a přítomnost, v níž jednáme. Elementární struktura existence tedy má časovou povahu. Pobyt má tuto strukturu stále. V jednotlivých modalitách existence může být modifikována v tom smyslu, že důraz v ní leží na odlišných momentech či se z odlišných momentů především čerpá smysl celku.

V povaze existence jako něčeho, co máme k bytí, co musíme převzít a sami za sebe nést, je obsažen nárok být skutečně sebou samým. To však znamená, že je možné také skutečně sebou samým nebýt. Na rozdíl od jsoucných, která nemají ke svému bytí výslovný vztah, není pobyt hotově, nýbrž je do světa postaven tak, že se ve svém bytí sebou samým buď stává nebo nestává. Skutečnost, že existence je podstatně „vždy moje“ a zá-

²² Tamtéž.

²³ Tamtéž.

²⁴ Tamtéž, § 41, s. 193.

roveň se odehrává v možnostech, zakládá tedy pro Heideggera polaritu dvou eminentních možností, jak být na světě – vlastního a nevlastního způsobu bytí, autenticity a neautenticity. Heidegger opakovaně zdůrazňuje, že jde o ontologické termíny míněné deskriptivně, které nemají vypovídat o hodnotě příslušných modů bytí. Chce tak předejít chybnému porozumění analýze, která se děje s ontologickým záměrem a naprosto nemá překračovat na půdu etiky. Volba termínů i způsob, jimiž s nimi pracuje, přesto někdy činí takové chápání obtížným.

Polarita autenticity a neautenticity je pro rozvrh *Sein und Zeit* zásadní. Když Heidegger na konci vydané části díla shrnuje projekt existenciální analytiky, píše: „Úkolem dosavadních zkoumání bylo existenciálně-ontologicky interpretovat *původní celek* faktického pobytu *z jeho základu*, a to vzhledem k možnosti vlastního a nevlastního existování.“²⁵ Zároveň však s sebou takto vystavěný projekt fundamentální ontologie nese určité problémy, které Heideggera později přimějí filosofii existence opustit ve prospěch myšlení předchůdného bytí. Jan Patočka pozdější vývoj Heideggerova myšlení komentuje: „...náčrt ontologie, kterým překročil rámec ontologie lidského pobytu na světě, vykročil z fenomenologicky kontrolovatelného rámce.“²⁶ Ač spolu s Heideggerem usiluje o překonání subjektivismu („zbytků karteziánismu“) ve fenomenologii, sám se snaží vyhnout pozdější Heideggerově „redukci“ lidské bytosti na bytí samo. Snad také proto, aby myšlení existence neztratilo existenciální relevanci, bude tedy pro Patočkovo pojetí existence rozlišení autentického a neautentického způsobu bytí klíčové. Musí zůstat zachována možnost myslet individuální lidskou existenci jako subjekt obratu od neautenticity k autenticitě.²⁷ Patočka se tuto možnost bude snažit upevnit vypracováním konkrétnějšího porozumění lidskému pobytu na světě.

Protože je Heideggerova existence bytostně spojena s rozuměním, znamená vlastní a nevlastní způsob bytí také vlastní a nevlastní modus sebeporozumění. K fakticitě konečné existence patří, že je ve svém bytí ohrožena. Člověk musí podmínky své existence zajišťovat a je v úsilí o zajištění své existence odkázán na svůj svět. „Kvůli‘ přístřeší, kvůli‘ obživě,

²⁵ SuZ, § 83, s. 436.

²⁶ PATOČKA, J. Co je existence. *Filosofický časopis*, 17 (1969), č. 5-6, s. 690.

²⁷ Srov. KOUBA, P. *Problém třetího pohybu*, s. 7.

„kvůli“ zaopatření – to jsou elementární a stálé možnosti, do nichž se toto jsoucno, jemuž jde o jeho bytí, vždy již rozvrhlo.“²⁸ Odtud vzniká pro existenci možnost si v každodenním bytí rozumět především z obstarávaného světa a z nitrosvětských jsoucen, s nimiž máme co do činění.²⁹ Obstarávající existence tak *upadá* do svého světa, je v něm rozptýlena a ztrácí se v něm. Protože lidská bytost není izolovaná a pobyt na světě je vždy zároveň spolupobytem, má také obstarávání intersubjektivní rozměr. Druzí v něm vystupují jako spoluobstarávající, jako ti, s nimiž v něm spolupracujeme, případně proti nimž se zajišťujeme. Druhý je v obstarávajícím porozumění jistým způsobem zvěcněn. Totéž však platí o *mě jakožto druhém*, na němž spočívají pohledy ostatních. Heidegger popisuje fenomény neautentického spolubytí, jako zaskakování za druhého, řeči, zvědavost, dvojznačnost. Protože v obstarávajícím spolubytí jsem „já jakožto druhý“ s druhými v zásadě zaměnitelný, není v tomto způsobu bytí subjektem nakonec nikdo určitý. Heidegger pro subjekt každodenního spolubytí používá výrazu *Man-selbst*, překládaného jako „ono se“. V každodenním životě se zpravidla už předem rozhodlo, co se bude dělat či o čem a jak se bude mluvit.

Bude vhodné připojit poznámku ke každodennímu způsobu bytí: při náčrtu existenciální analytiky na začátku *Sein und Zeit* Heidegger nabízí poukaz k tomu, že pobyt zprvu může existovat indiferentně, tak, že se dosud nerozhodlo, zda je či není autenticky sám sebou. Heidegger tuto možnost později příliš nerozpracovává – každodenní pobyt, určovaný veřejným anonymním subjektem, pak spadá vjedno s nevlastním způsobem bytí. U některých interpretů je více než u samotného Heideggera zdůrazněno, že „ono se“ je strukturou, již ve své existenci potřebujeme a která prostředkuje mezi námi a naším světem, ať už existujeme neautenticky či autenticky.³⁰

Možnost neautenticity s sebou nese důsledky pro teorii. Právě v možnosti neautentického sebevýkladu z věcí leží v posledku příčina toho, proč filosofie podle Heideggera dosud nebyla s to přiměřeně

²⁸ Srov. *SuZ*, § 60, s. 297.

²⁹ Srov. *SuZ*, § 41, s. 194.

³⁰ Viz např. DREYFUS, H. L. *Being in the World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge: MIT Press, 1991. Také PATOČKA, J. *TSJS*, s. 51n.

uchopit lidský rozumějící způsob existence a proto si ani nemohla zjednat přístup k tematizaci bytí. Heidegger svou existenciální analytikou zamýšlí vyjasněním specificky lidského způsobu bytí připravit půdu pro nové, přiměřenější traktování otázky po bytí.³¹

Sein und Zeit nabízí poukazy k různým možnostem nevlastního způsobu bytí. Je možné upadat do světa nebo se ztrácet v sobě samém (jde o dvě stránky téhož) a fenomén neautenticity se zřejmě nevyčerpává například převzetím konvencí. Neautenticita nicméně vždy znamená určitou možnost (fakticky tendenci) pobytu na světě, nechat se „žít“ svým světem. Fakticita existence tak, jak ji Heidegger chápe, znamená, že zprvu a většinou pobyt není autentický. „Zprvu je pobyt neurčitým ‚ono se‘ a většinou to tak zůstane.“³²

Jak je možné prolomit tuto rozptýlenost do světa a být cele sám sebou? Heidegger chce své čtenáře přesvědčit, že tím, co podmiňuje možnost autentické existence, je setkání s vlastní konečností. Již předfilosofické porozumění se zdá nasvědčovat tomu, že je-li pobyt v každém okamžiku života neuzavřený, necelý, pak by právě smrt jako okamžik, ve kterém se uzavírá, měla být klíčem k jeho celku. V analýze se Heideggerovi ukáže, že smrt jako existenciál – tedy nikoli jako událost, nýbrž jako *možnost* pobytu – je možností význačnou. „Smrt je možnost naprosté nemožnosti pobytu.“³³ Smrt jako možnost skončit patří k existenci nedílně. Je možností nejzazší, za niž nemůžeme zajít. Ve svém bytí k této možnosti nejsme zastupitelní. Je tedy naší „nejvlastnější“ možností. Nelze jí disponovat, vztahovat se k ní po způsobu obstarávání a hodlání, jak se ke svým možnostem vztahuje každodenní obstarávající pobyt. „Tato možnost bytostně nenabízí nic, co bychom mohli napjatě očekávat, žádnou možnou skutečnost, kterou bychom si ‚představovali‘ a zapoměli pro ni na možnost samu.“³⁴ A právě předběh ke smrti jako k radikální nemožnosti naší existence nám staví vlastní existenci před oči. Rozumění, rozvrhování a existence jsou spolu pro Heideggera bytostně spojeny. Rozvrhujeme-li proto se v předběhu ke své nejzazší možnosti, rozumíme ze

³¹ Srov. *SuZ*, § 27, s. 130, § 45, s. 231.

³² *SuZ*, § 27, s. 129.

³³ *SuZ*, § 50, s. 250.

³⁴ *SuZ*, § 53, s. 262.

své nejvlastnější možnosti sami sobě. „Předběh je tedy možnost rozumět *nejvlastnějším* nejzazšímu ‚moci být‘, to znamená možnost *vlastní, autentické existence*.“³⁵ V předběhu ke smrti stojí pobyt před možností být skutečně sám sebou bez opory ve veřejném anonymním subjektu každodenního života.

Předběh ke konci umožňuje autentickou existenci ontologicky. Fakticky je k ní třeba obratu od způsobu, jímž pobyt zprvu je. K tomu však musí být před možnost autentické existence nějakým způsobem postaven. Zde je pro Heideggera místo fenoménu svědomí. Heideggerovo svědomí není primárně fenoménem etickým, nýbrž ontologickým. V mlčenlivé výzvě svědomí se pobyt setkává se svou vlastní povahou – bytím vlastními možnostmi. „Kdo je volající, není možno „světsky“ *ničím* určit. Je to pobyt v tísnivé nehostinnosti, původní vržené ‚bytí ve světě‘ jakožto nezabydlenost, holé ‚že‘ v ‚nic‘ světa.“³⁶ Svědomí ohrožuje sebezapomenutou zabydlenost pobytu v každodenním způsobu bytí. „V odemykající tendenci tohoto volání je moment nárazu, otřesu.“³⁷ Svědomí nás staví výslovně před naše vržené bytí, které musíme převzít. V rozumějícím uposlechnutí výzvy svědomí je obsaženo existenciální rozhodnutí pro volbu být sebou, které Heidegger nazve *odhodlaností*. Odhodlanost je autentickým modem odemčenosti pobytu, v níž se modifikuje v původní odemčenosti fundovaná odkrytost světa a odemčenost spolupobytu druhých.³⁸ Teprve odhodlané porozumění autenticky otevírá situaci. Časová struktura starosti je zde modifikována tak, že existence, která je předběhem ke své nejzazší možnosti vytržena z upadajícího „bytí u“ nitrosvětských jsoucen, získává autenticky přítomnost, jejíž smysl byl v upadání zahrnut v budoucnosti a bývalosti.³⁹

Jaký je vlastně vztah mezi naším každodenním pobytím na světě a možností autentické existence? Heidegger říká, že autentický způsob bytí je určitou modifikací upadajícího bytí na světě. „Autentické ‚být sebou‘ je určeno jako existenciální modifikace bytí sebou v modu neurčitého

³⁵ SuZ, § 53, s. 263.

³⁶ SuZ, § 57, s. 276n.

³⁷ SuZ, § 55, s. 271.

³⁸ Srov. SuZ, § 60, s. 297n.

³⁹ Srov. SuZ, § 65, s. 328.

„ono se“, kterou je třeba vymezit existenciálně.“⁴⁰ Na jiném místě mluví o „ono se“ jako o existenciální modifikaci autentického „bytí sebou“.⁴¹ Zdá se, že fakticky původnější „ono se“ je fundováno v sebeidentitě autentické existence, která je původnější co do smyslu. Chceme-li odpovědět na otázku, jak se autentická existence uskutečňuje fakticky, nacházíme v *Sein und Zeit* zvláštní ambivalenci mezi dvěmi možnostmi, jimiž můžeme autenticitu chápat. Je autenticitou modifikován každodenní pobyt na světě v celém svém obsahu v bytí k věcem i druhým lidem, nebo jsme plně sami sebou ve zvláštním osamocení předběhu ke smrti, které stojí proti každodennosti a vytrhuje z ní? U Heideggera nacházíme poukazy k oběma možným čtením, přesto se například možnost autentické intersubjektivitě nezdá příliš vypracována. Patočkův filosofický projekt na tento problém v jistém smyslu odpovídá tím, že vypracovává konkrétněji některé struktury lidského pobytu na světě, tělesnost a intersubjektivitu. Zároveň však zde určitým způsobem zůstává zachován, ať už jako interpretační problém či jako ambivalence u samotného Patočky – stává se problémem vztahu mezi polaritou autenticity a neautenticity a třemi životními pohyby.

⁴⁰ *SuZ*, § 54, s. 267. Dále srov. *SuZ*, § 27, s. 130.

⁴¹ Viz *SuZ*, § 64, s. 317.

2. Intepretace Aristotelovy filosofické přírodovědy

Chceme-li porozumět způsobu, jímž Jan Patočka navazuje na Heideggerovu existenciální analytiku svým pojetím existence jako (trojího) pohybu, musíme nyní obrátit pozornost k Patočkovým interpretacím Aristotelovy filosofické přírodovědy. Právě u Aristotela nalezne Patočka pojetí pohybu, které může přispět k porozumění existenci a které se v radikalizované podobě má stát jedním z pilířů Patočkovy filosofické koncepce.

Patočka se Aristotelem zabývá v rámci série studií, věnovaných historické genezi moderní přírodovědy, které nejprve v padesátých letech vycházely v rozmanitých časopisech a v roce 1964 byly vydány znovu s drobnými úpravami v knize *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*.⁴² Obrací se k tomuto tématu v době, kdy mu vnější okolnosti zabránily pokračovat směrem, rozvrženým v práci *Přirozený svět jako filosofický problém*. Texty jsou koncipovány jako studie z dějin vědy – nic jiného by Patočka v této době nemohl publikovat – a přijímají jejich jazyk. O evropském myšlení se zde mluví jako o jednotném procesu, jehož cílem je vznik „moderní matematické mechaniky“ a vzhledem k němuž lze ve vztahu k jednotlivým filosofickým koncepcím hovořit o „pokroku“ či „překážkách“.⁴³ „Od matematického systému světa, ale bez pohybu, přes soustavu světa, který je v nematematizovatelném pohybu/procesu, k matematické soustavě pohybů, které nejsou procesy“⁴⁴ – to je cesta, jíž v evropském myšlení prošel problém pohybu a s ním i věda. Jakoby na okraji této cesty poukazuje Patočka ke koncepcím, které v ní byly opuštěny a jejichž potenciality přitom mimořádně jasně vidí – ať už jde o Aristotelovo kvalitativní pojetí světa s jeho pojmem pohybu nebo o renesanční platonismus Vicův, Paracelsův, Kusánského a Komenského, spojený s alternativním pojetím racionality, pro niž je příroda spíše než mechanismem metaforou mravního smyslu.⁴⁵ Jakkoli je možné, že Patočku k napsání těchto textů

⁴² PATOČKA, J. *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praha, Nakladatelství Československé akademie věd, 1964.

⁴³ KOHÁK, E. *Jan Patočka*. Praha: H&H, 1993, s. 89n.

⁴⁴ PATOČKA, J. *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, s. 10.

⁴⁵ KOHÁK, E. *Jan Patočka*. s. 91n.

přivedly vnější okolnosti, je zřejmý jejich vztah k Patočkovu vlastnímu filosofickému projektu. Právě proces geneze moderní přírodovědy má totiž na svém konci krizi, na niž měl být odpovědí Husserlův koncept přirozeného světa.

Patočka s pomocí řady autorů ukazuje, jak se Aristotelova nauka o pohybu rodí na pozadí starší řecké filosofie a platónského konceptu redukční soustavy. Platónova nauka o idejích ke konci jeho dráhy stále více krystalizuje v soustavu postupného převedení všeho jsoucího na společné „principy a prvky“, *archai* a *stoicheia*. V metodě redukce, převedení na základy nachází Platón všeobsáhlou formuli pro filosofický výklad. „Viditelné jsoucno redukovalo se mu podobně jako v atomismu na neviditelné, neviditelné na netělesné pohyblivé, netělesné nepohyblivé (stereometrické), to dále na planimetrické, aritmetické, dále na ideje-čísla a na jejich principy Jedno a Neurčenou Dvojici.“⁴⁶ Platonismus v této podobě je systematickým a důsledným matematismem. Redukční program platonismu se však zvláštním způsobem zastavuje před analýzou pohyblivého jsoucna. Platón vyčlení ty pohyby, které jsou jako celek vyznačeny stálostí a obecností: logickou genezi matematických útvarů (pohybem bodu vzniká přímka, pohybem přímky rovina...) a astronomické pohyby, jež jsou nápodobou pohybů myslící duše. Tyto pohyby náleží do střední matematické oblasti, která prostředkuje mezi ideovým a smyslovým jsoucnem. Dění a pohyb ve smyslové oblasti Platón neanalyzuje v jeho složky; jsou ponechány „herakleitovskému toku“. O světě *genesis* není možná věda, nýbrž o jeho vzniku může vypovídat pouze uhadující mýtus. Dění v něm je v platonismu pochopeno jako recepce idejí jako aktivního principu v neurčité látce, *hypodoché* jako principu pasivním. Nakolik pohybem míníme *různost fází v čase*, je tak Platónův matematický systém světa vposledku bez pohybu.

Patočkův Aristoteles je zprvu platonikem. Je to právě aplikace platónské metody na oblast *fysis*, která ho posléze přiměje platónskou matematickou soustavu světa opustit. „Matematická metoda v jeho rukou dává však velmi zvláštní výsledek – vede k bytostně nematematickému modelu procesu a pohybu.“⁴⁷

⁴⁶ PATOČKA, J. *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, s. 8.

⁴⁷ Tamtéž, s. 94.

Byl-li platónský pohyb spojen s pojmy *heterotes* (jinost), *anisotes* (nestejnost) a *mé ón* (nejsoucí), shledává Aristoteles tyto abstraktní kategorie ztělesněny v oblasti smyslového, hmotného jsoucna kolem nás, v oblasti *fysis*. V Platónových koncepcích ale nenalézám pro tuto oblast přiměřené pojmové prostředky s výjimkou kosmogonie Timaia. Projekce ideového jsoucna do prostoru (*chóra* a *hypodoché*) je však v Timaiovi pouze pasivním zrcadlením, jemuž chybí každá dynamická autonomie; toto zrcadlení je ovládáno zvenčí pohybem duše a „otřásáním“ hypodoché.

Aristoteles se pokouší *fysis* pochopit autonomněji. Nezbyvá mu proto, než si pojmové prostředky k zachycení smyslového světa vydobýt sám. Pro pochopení smyslového jsoucna chce použít metody, která je mu metodou filosofického chápání vůbec – tou je pro platonika redukce. Aristoteles se tedy pokouší dobrat se prvků a principů fyzického jsoucna v jeho pohyblivosti a tedy i časovosti. Avšak tam, kde jsou *archai* a *stoicheia*, prvky a principy, tam je také možné vědění, *epistémé* naproti pouhému mínění, *doxa*. Nalézt *archai* a *stoicheia* fyzického jsoucna bude tedy znamenat ukázat, že o smyslovém světě je možná věda v plném smyslu.

Aristoteles provádí tuto analýzu v kapitolách 5–7 první knihy Fysiky. Náзор dosavadních myslitelů, že počátkem jsou protiklady, je odůvodněný: první protiklady nepochází ze sebe (neboť jsou první) ani z jiného (protože jsou protiklady) a mohou tak být *archai*. K bližšímu porozumění těmto počátkům je nutný významový rozbor pohyblivého jsoucna. Nic nemůže vznikat z čehokoli; každá změna se vždy děje v určitém pásmu, které je vymezeno právě protiklady. Veškerou rozmanitost toho, co se fyzicky odehrává, lze tedy logicky převést na druhy, v jejichž mezích se rozvíjejí pásma protikladů. V rámci každého druhu jsou dva počátky, totiž protiklady. Kdyby byly protiklady jedinými počátky, znamenalo by to, že v procesu působí na sebe navzájem. Je však možné se ptát, zda spíše samy protiklady nepůsobí na něco třetího. Ukazuje se, že je tomu tak; ve skutečném procesu některé složky trvají zatímco jiné ne; například „člověk“ trvá, když se stává vzdělaným, kdežto „nevzdělaný“ netrvá. V procesu tedy musí vždy něco trvat, být jeho základem. Bytost jakožto

základ musí být jedním z počátků, neboť ji nelze vypovídat o ničem dalším a není tak převoditelná na druhé dva protiklady.

Poté co Aristoteles dosavadní analýzu ověří na katalogu empirických procesů, přichází závěr, v němž pojmenovává *stoicheia* všeho, co vzniká, co je v procesu: základ je jedním principem (lze jej též nazvat látkou, *hylé*), druhým je kladné určení jako „vzdělaný“ (můžeme mu též říkat forma, *morfé*). Za zdánlivou podobností s platónským řešením se skrývá zásadní rozdíl. Na počátku procesu je totiž člověk nevzdělaný. Počátky v kladném smyslu, jako to, co na sebe působí, jsou sice dva, ale významový rozbor toho, co je v procesu, ukazuje, že – protože základ a kladné určení jsou dvě různé věci – *steresis*, záporný protiklad je také jedním z počátků. Proces je tedy nezbytně střídáním, průchodem různými fázemi, v nichž trvá týž základ, *hypokeimenon*, který sám nemá protiklad ani není protikladem. Platónova analýza procesu jako matematiké míry vtisknuté látce, která sama přebírá roli záporného protikladu, je proto neúplná. „Co Platón nevidí, je, že proces je vyplňování nedostatku (nebo úpadek do něho), že je prázdné, které se naplňuje, že není realizovaná forma, nýbrž realizace, *snaha* po formě.“⁴⁸ Substrát, byť zcela neurčený, zde musí být i v případě *genesis*, vzniku samotné bytosti. „Při vzniku bytosti je substrát z počátku ve stavu postrádání bytostného určení, např. není to ještě člověk.“⁴⁹ Protože Platón přehlédl úlohu, již hraje *steresis* v protikladu k *eidos*, podcenil základní fenomén *střídání* protikladů na témž podkladu, který implikuje čas. Dění, vznikání a působení pro něho tedy může být i nečasovým procesem.

Aristotelovy texty, týkající se pohyblivého jsoucna, obsahují řadu rozporných míst, která jsou patrně stopami bouřlivého vývoje celé koncepce. Patočka ukazuje, že klíčem k vysvětlení rozporů mezi texty může být, že Aristoteles nevyvodil ihned ze zásadního postřehu, obsaženého ve *vnitřním* rozboru pohyblivého a nalezení trojschématu, všechny závěry. Teprve postupně se mu ukazuje, že nová teorie fyzického jsoucna povede k vyřazení celého systému redukce a také k zanesení zápornosti do nebeské oblasti a tím později i k postulátu vnější pohyblivé příčiny pro *aither*.⁵⁰

⁴⁸ Tamtéž, s. 103.

⁴⁹ Tamtéž.

⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 89, 106nn.

Pro směr, jímž se bude Aristotelovo pojetí pohybu dále ubírat, budou určující dva momenty: jednak rozšíření pojmu *fysis* na nadměsíční oblast, jež provádí v *De caelo* (ač pohyb v ní v této fázi ještě nemá týž význam jako v podměsíční oblasti – není zde vyplňováním nedostatku, ale manifestací kladu, plnosti), jednak rozbory druhé knihy fyziky, v nichž se nejvlastnějším paradigmatem vši *fysis* stane život.

Analýza první knihy Fyziky, která vedla k nalezení trojschématu, byla rozborem pohyblivého v jeho nejobecnější struktuře. Určení pohybu jako střídání kladného a záporného určení v rámci téhož rodu platí stejnou měrou pro naprostý vznik bytosti, změny již existující bytosti i pro dílčí procesy v jejím rámci. Ve druhé knize Fyziky začíná Patočkův Aristoteles zkoumat *konkrétní* proces. Dílčí procesy samostatně neexistují, každý proces se děje v rámci určité *fysis*.

Věci, které jsou *fysei*, od přírody, mají v sobě, *vnitřně*, počátek pohybu a klidu. *Fysis* té které věci určuje její životní projevy, je odpovědná za způsob provedení jejích pohybů. Vše, co má v sobě *fysis*, je bytost, *úsia*. V rámci, vymezeném trojschématem totiž platí, že tato věc je v procesu základem, *hypokeimenon* svých určení. *Fysis* je určité fundamentální určení tohoto základu. Bytost je tím, o čem platí určení realizovaná v pohybu.

Základní schéma pohyblivého ‚určované – určení‘ bude nyní vyloženo pomocí pojmové dvojice *dynamis* – *energeia*. V *hylé* máme před sebou něco trvajícího, o čem platí všechna určení, ať kladná či záporná. Například barevná věc, která je ve stavu *steresis*, tedy černá, je zároveň s tím ve stavu možnosti přijímat *eidos* (šedou, bílou...). Současná možnost opaku toho, co *hyle* aktuálně určuje, působí, že *hyle* nikdy není zplna tím, čím být může. Oproti pasivnímu ne *steresis*, která je záporným protikladem v určitém rodu, jde tu o aktivní ne, zápor v samotné bytosti, která má *hylé* – to, čím bytost skutečně není, ale čeho nepřítomnost je v ní přítomná; *dynamis*, možnost či schopnost nabýt nyní nepřítomného určení. „Protože ji charakterizuje *dynamis*, je *hylé* vždy *dynamei* něčím jiným, než to, čím je skutečně, *energeiai*.“⁵¹ *Dynamis* je tedy „určitelnost neurčeného buď vůbec nebo v jistém směru“ oproti *energeia*, jež je stavem určitosti,

⁵¹ Tamtéž, s. 118.

rozhodnutosti. „*Dynamis* a *hylé* spolu tedy nerozlučně souvisí, i když pojmově nejsou totéž: neurčité a určitelné.“⁵²

Aristoteles může na tomto základě zodpovědět otázku, jak se *fysis* má k *úsia*, bytosti. *Hylé* je pouhým podkladem pro *fysis*, která reguluje její určení. Původní schéma pohyblivého je prohloubeno úvahou o *hylé* jako *dynamis* a *morfé* jako *fysis*, reálním určovateli. Konkrétní bytost, člověk či rostlina je tím, co *fysis* učinila z *hylé* jakožto *dynamis*, schopnosti přijímat určení.

Jak je tomu v případě naprostého vzniku? Existuje zde také něco jako *steresis* a *enantion*? V případě vzniku je *steresis* v každém případě něčím jiným, než v dějích, jako je změna barvy, růst či umenšování, kde je vždy v rámci téhož rodu jednou kladné, podruhé záporné určení. Patočkovým příkladem: „Kabát zůstává týž, ať se obarví z bílé na černo, a jako *hmotná, fyzická věc* má vždy *nějakou* barvu.“⁵³ Naproti tomu v případě vzniku není *steresis způsobem existence*, nýbrž *neexistencí*. Trojschéma zde nicméně zůstává, neboť i nyní běží o způsob určování neurčeného, tentokrát v ještě radikálnějším smyslu. Každé určování předpokládá *steresis* jakožto ono pasivní *ne*. *Steresis* je vždy jedním z počátků. Interpretace trojschématu pomocí páru *dynamis* – *energeia* rovněž Aristotelovi poskytne prostředky pro porozumění vzniku živlů.⁵⁴ Patočka shrne vývoj Aristotelovy koncepce, jehož residuum nacházíme ve druhé knize Fysiky, slovy: „Pozorujeme pod vlivem organického modelu prohlubování a transformaci trojschématu. Především není zde již změna, pohyb toliko mezi protiklady, v rámci pásma, které jde od slabého způsobu kvalifikace k silnému, od nevlastního určení k vlastnímu. Je zde také změna od nedostatku či nepřítomnosti určení k jeho přítomnosti... Takováto změna se vyskytuje jednak při přechodu živlů v sebe navzájem, jednak při vzniku živé bytosti.“⁵⁵

V souvislosti s organickým modelem vzniká rovněž teorie čtyř příčin, či lépe „hledisek, která jsou nezbytná ke konkrétnímu rozboru procesů

⁵² Taméž.

⁵³ Tamtéž, s. 120.

⁵⁴ Srov. taméž, s. 120-123.

⁵⁵ Tamtéž, s. 123.

reálních přírodních bytostí.“⁵⁶ *Eidos* přestává nyní být zároveň formou i silou a stává se příčinou ryze formální. Původní *odkud - kam* pohybu, *steresis - eidos* v rámci téhož rodu poukazuje k širšímu pojetí. *Eidos dynamei* věci v pohybu před sebou předpokládá v minulosti totéž *eidos*, jenže *energeiai* v jiném nositeli; a dále budoucí *energeia* ve vlastní *hylé*. Teorie příčin je tak prodloužením pohledu, rozvrženého v trojschématu, na obě strany.

Patočka sleduje způsob, jímž na dosud získaném základě Aristoteles ve třetí knize Fysiky dospívá k výměru pohybu. Víme zatím, že pohyb je střídáním určení na podkladu, přechod neurčité a určitelné *hylé* z určení do určení. Co toto střídání přesněji znamená? *Hylé* je charakterizována určitým aktivizovatelným ne, které Aristoteles nazývá *dynamis*. *Dynamis* je určení, které je v dosahu bytosti, ale chybí jí, je v ní přítomno pouze jako nepřítomné. Formálně můžeme do *dynamis* zahrnout i nepřítomnost *steresis*. *Hylé* je tedy vždy buď skutečně ve stadiu *steresis*, „nevlastního“ určení a neskutečně ve stadiu *eidos*, kladného určení, nebo naopak. Střídání se pak uskutečňuje proto, že určované věci v každém stadiu její určenosti něco chybí. Proces je pro Aristotela způsobem, jímž se uskutečňuje bytí bytostí, které nemohou být cele v jediném okamžiku. Patočka při interpretaci použije jako příkladu šípkového keře.⁵⁷ Šípek klíčí, roste, posléze kvete a má plody podle schématu, které je určeno formou šípku, jeho *fysis* - šípek jako forma šípku je zde stále, jinak by nemohla regulovat jeho životní projevy. Šípek je zde celý - avšak není *cele*. Kvete-li, nemůže nést plody, když nese plody, vyčerpá se, nemůže růst ani kvést. Jeho bytí, jako bytí konečného jsoucna, se odehrává. „Šípek nemůže být skutečně nikdy celý zároveň. K plnému uskutečnění mu vždy něco chybí. Právě proto svoje uskutečnění provádí přechodem od určení do určení, typickým pohybem vlastního životního vývoje.“⁵⁸

Vraťme se znovu k určování. Procesy určování lze utřídit podle kategorií - bytost, kvalita, kvantita, místo. V každé kategorii máme určení alespoň dvě: bytost něčím buď je nebo není, buď je černá nebo bílá, velká nebo malá, nahoře či dole. V kategorii bytosti jsou možnosti pouze buď -

⁵⁶ Tamtéž, s. 126.

⁵⁷ Viz tamtéž, s. 113-115.

⁵⁸ Tamtéž, s. 115.

anebo; v ostatních kategoriích jsou pásma určení vymezena vlastním a nevlastním způsobem určení, tak jako je „černý“ nevlastní a „bílý“ vlastní způsob barvy. Tím je dána možnost nerozhodnutosti, neurčenosti. Původní nerozhodnutost vzhledem k tomu kterému protikladu je ryzí *dynamis*. Když je tato indiference pod vlivem vnějšího činitele *rozhodována*, stává se z *dynamis* jako schopnosti *mít i nemít* toliko *schopnost mít*. Ve vztahu k určování se tedy smysl *dynamis* mění ve schopnost věci získat uskutečňované určení. Není ještě přítomností samotného určení, to je zatím stále přítomno *jako to, co tu chybí*, nebo alespoň na čem dosud něco chybí; je však *přítomností určování* jako přítomného mostu k dosud nepřítomnému. Odtud Aristotelův výměr pohybu: „*skutečnost možnosti (či schopnosti) jsoucna (k něčemu určitému), nakolik (dokud) je možností.*“⁵⁹ Řečeno s Patočkou: „*Tato tvořící se přítomnost určení je pohyb...* Jinými slovy: nedokonalá, nedokončená skutečnost, skutečnost na cestě, která je zároveň skutečností této cesty.“⁶⁰ Tak pokud je zde *skutečně* něco *rozestavěného*, potud se staví, a tento fakt, že se staví, je stavění.

Protože fyzické věci mohou být *dynamei* a *entelecheiai* a tyto stavy se u nich střídají, mohou od sebe navzájem přijímat působení. Každá *fyzická* věc uvádí v pohyb a zároveň je v pohyb uváděna. Tato uvedenost v pohyb patří ontologicky k povaze fyzické věci. Odtud Aristotelův druhý výměr pohybu: „*Pohyb je skutečná přítomnost ve jsoucnu, které má možnost (přijmout nějaké určení), toho, že jsouc skutečně (určené) na něčem pracuje, něco uskutečňuje (energei), a to nikoli po té stránce, po které je skutečně, nýbrž po té, po které je uváděno v pohyb (tj. rozhodováno k jinému určení).*“⁶¹

Aktivním faktorem v určování neurčeného je určení. Prvotním určením bytosti, jež předchází všem ostatním určením, je její *fysis*. Přítomnost *fysis* je totéž, co *energeia*; bytí při díle. Rovněž pohyb je *energeia*, i když ještě neukončená. V ontologickém smyslu proto je pro Aristotela každé určení bytosti *energeia*, ať jde o hotové udržování *hylé* v určenosti, nebo její uvádění do určenosti. Činnost, skutečnost je tedy širší než

⁵⁹ Fys. III, 201a 10-11.

⁶⁰ PATOČKA, J. *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, s. 129.

⁶¹ Fys. III, 201a 28-9.

pohyb. „Ontologický základ vši určitosti, báze všech určení je *energeia*.“⁶² Vidíme, že Aristotelův pohyb, určený jako neúplná *energeia*, je především ontologickým konceptem.

Nebudeme podrobně sledovat Patočkovu interpretaci dalších Aristotelových strukturních rozborů pohybu a změny (*metabolé*) v páté knize Fysiky. Připomeneme pouze, že Aristoteles zde odliší pohyb, *kinésis* od změny v širším smyslu, do níž patří i *genesis* a *fthorá*, vznik a zánik. Důvod pro toto rozlišení spočívá podle Patočky v tom, že vznik a zánik jsou svou povahou přetržité, konečné děje. Nemohou tedy být pramenem onoho věčného dění, které oživuje universum – a k tomuto prameni se v následující části Fysiky bude především upínat Aristotelova pozornost. Aristoteles se bude snažit výsledky dosavadních úvah rozvinout tak, aby jimi byl celek světa uveden v jednotný, kauzálně nepřetržitý systém. Z výzkumu pramene světového pohybu, světového dění je tímto krokem vyloučena celá oblast pozemských živlů.⁶³

Následuje rozbor jednoty pohybu. Jako její nezbytná a dostačující podmínka je určena kontinuita pohybu. Jednota pohybu *co do smyslu* však znamená především jeho úplnost – dosažení cíle. Patočkovi se zde znovu ukazuje, že Aristoteles jako vzoru pro pohyb vůbec používá pohyb živých bytostí a zejména lidskou pohybovou praxi při řešení životních úkolů, v níž je každý pohyb situován vůči nehybnému poli a určen svou funkcí, svým „odkud – kam“.⁶⁴ Ve způsobu, jímž Patočka k Aristotelovi přistupuje, lze zřetelně vycítit známky toho, že ani v tomto období nepřestal být fenomenologem, a snad i orientaci na myšlení existence: „je-li (živá bytost) v pohybu, *jest* jinak, než v klidu; existují pohyby, kterými dosahuje svého plnějšího určení, kterými se formuje a dotváří, dále pohybu, kterými aktualizuje svou nejvnitřnější podstatu; např. člověk všecko, čím uvědoměle *jest*, projevuje svou vůlí a tu pohybem.“⁶⁵ Zároveň se zde již ohlašuje výsledek Patočkovy interpretace Aristotela. Aristotelův pohyb není pohybem ve smyslu moderní vědy, nýbrž má u něho docela jinou – ontologickou – funkci. Je tomu tak proto, že i Aristotelův cíl se liší od cíle moderní

⁶² PATOČKA, J. *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, s. 132.

⁶³ Srov. tamtéž, s. 134-137.

⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 138.

⁶⁵ Tamtéž, s. 138.

matematické přírodovědy. Aristoteles nehledá abstraktní složky, z nichž bychom mohli zpětně rekonstruovat senzuaální zkušenost. Jde mu o pohyb, kterým se uskutečňuje bytí té které živé bytosti. „Hledá ten konkrétní pohyb konkrétní bytosti, který *ji samu* určuje, definuje, uskutečňuje.“⁶⁶

Ve čtvrté kapitole sedmé knihy Fysiky klade Aristoteles otázku souměřitelnosti, společné míry mezi různými pohyby, která je vposledku otázkou možnosti matematizace pohybu. Aristoteles takovou míru nenalézá. Podle Patočky je tato Aristotelova odpověď příznačná. Důvod vidí v celém pojetí pohybu, jež vyrostlo z rozborů první knihy Fysiky. V takto vystavěné koncepci jsou pohyby různých kategorií nutně nesouměřitelné. Aristotelova analýza pohybu v kvalitativní momenty mu umožnila uchopit pohyb v čase, zároveň však vedla k odstranění geometrické struktury přírodní reality, která existovala v platónském Timaiu. Pojmový rozbor pohybu tak nemohl být spojen s myšlenkou kvantitativní substruktury kvalitativních jevů.⁶⁷

Patočka provází Aristotela novou analýzou kontinua, která se v důsledku nového pojetí *kinésis* musí lišit od teorie Platónovy, a sleduje ho v pokusu o syntézu nauky o pohybu, jejímž předmětem je původ pohybu. Východiskem této syntézy je princip kauzality jako základ věčnosti pohybu a nezbytnosti hybatele. Aristoteles na tomto základě pomocí aparátu své fyziky ukazuje nutnost existence prvního nehybného hybatele.⁶⁸

Patočka se snaží poukázat na význam, který po transformaci Aristotelovy rané nauky o *ón hé ón*, jsoucím jakožto jsoucím, v *peri té s úsiás hé theória*, k níž vede Aristotelovo osamostatnění smyslového světa, má pojetí bytosti, jež je čistým skutkem, pro možnost porozumět celku světa. Tato bytost není jen zdrojem světového pohybu, ale též svorníkem jeho smyslu. Každá věc se skládá z *hylé* a *fysis* či *eidos*. *Hylé* je neurčitost a nenaplněnost a tedy cosi jako snaha po naplnění. Toto naplnění poskytuje *fysis* a *eidos*. To je tím dokonalejší, čím vyšší je *eidos*, čím více se blíží absolutnímu bytí. Nejblíže je mu hvězdná sféra, jejíž *hylé* neumožňuje zánik ani proměnu; jediná *dynamis*, jež v ní zbývá, je dána tím, že je rozlehlá a její části mohou proto měnit místo. Tuto svou možnost uskutečňuje stále

⁶⁶ Tamtéž, s. 138n.

⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 141n.

⁶⁸ Viz. tamtéž, s. 151-156.

svým otáčivým pohybem – proto, aby se přes ni a na jejím základě – činností – co nejvíce přiblížila absolutnímu bytí. Všechny ostatní bytosti však dělají v mezích, vyznačených jejich vlastními možnostmi, totéž – pohybem, nedokonalou *energeia*, realizují co nejvíce svou podobu v *hylé*.

Výklad Fysiky mohl odůvodnit věčnost pohybu, nemohl však říci nic o jeho smyslu. Nemůže pak také říci zplna, co pro každý druh *úsia* znamená „být“. Klíč k této otázce leží u Aristotela na konci všeho pohybu. Čisté bytí má platnost „ideálu“ pro všechno jsoucí a v tomto smyslu je něčím všeobecným. *Epistémé* o něm je proto zároveň naukou o jednotlivém jsoucnu a zároveň je univerzální. Odtud též můžeme podle Patočky porozumět Aristotelovu tvrzení, že existuje *epistémé*, jež zkoumá *ón hé ón* a to, co mu o sobě patří, a že tato věda je zároveň naukou *ó theion*, božském. Je-li absolutní jsoucno ryzí *energeia*, je třeba též ostatní, konečná jsoucna vyložit z *energeia* (a *dynamis*, jež je v konečnosti jejím nutným komplementem). Jednota obecnosti je u Aristotela nahrazena jednotou *energeia*. Jsoucno netvoří celek proto, že by vše vyplývalo z nejvyšších obecnin, nýbrž protože „veskrze *dělá* v jistém smyslu tutéž věc – všechno jde za jedním cílem, co nejvíce být, a být co nejvíce neznamena maximální obecnost, nýbrž ryzost, čistotu ode všeho *ne*, od neurčitosti, od chaotičnosti, od stálé možnosti nebýt buď vůbec, nebo v určitém směru, která je dána v látce.“⁶⁹

Viděli jsme, že k Aristotelovu pojetí pohybu bytostně patří, že vychází z nositele, je jeho určením, a dále, že každý pohyb má své „odkud-kam“. Tento „směr“ pohybu není původně něčím prostorovým. Pohyb směřuje od *sterésis* k *eidos*, je stupňováním bytí té které bytosti. Bytost a pohyb jsou spolu nerozlučně spojeny. „Bytost je útvarem v pohybu mnohem spíše, než pohyb jednou z charakteristik bytosti.“⁷⁰ Aristotelův pohyb je především ontologickým procesem; je způsobem, jímž bytosti, které nemohou být *plně*, mohou být *maximálně*.

Pohyb matematické přírodovědy, který nemusí nutně být procesem, by se z Aristotelova hlediska jevil jako abstrakce, která nejvlastnější podstatu pohybu mívá. Patočkův Aristoteles takovou abstrakci v principu

⁶⁹ Tamtéž, s. 181.

⁷⁰ Tamtéž, s. 162.

neodmítá, ale nezajímá se o ni. Jde mu totiž především o to, porozumět pohybu v jeho smyslu, nikoli ho rekonstruovat a předvídat – protože i filosofie, věda vůbec, pro něho neznamena snahu proměnit skutečnost, nýbrž proměnit vlastní vztah k celku skutečnosti reflexí, zvyšlovněním tohoto vztahu.⁷¹

Pro Patočku je tato snaha něčím souznačným s filosofií jako takovou. V ontologickém pojetí pohybu jako uskutečňující se *dynamis* se mu navíc nejhlubší myšlenky Aristotelovy ontologie setkávají s nanejvýš naléhavými otázkami, před něž nás postavila fenomenologická tradice. V závěru studie o Aristotelovi tak Patočka příznačně říká: „V dnešní době, kdy filosofie hledá opět ontologický základ nesubjektivní, je proto *oddogmatizovaný* Aristoteles aktuální.“⁷²

⁷¹ Srov. tamtéž, s. 164.

⁷² Tamtéž, s. 200.

3. Existence, pohyb a tělesnost

Pro Jana Patočku je stejně jako pro Heideggera člověk tak, že je a zároveň být musí. Naše bytí je nám uloženo, musíme je vykonávat. To znamená, že člověk je vždy svou vlastní možností. Možnosti, v nichž žijeme, nejsou abstraktní představy, jež by ležely předmětně před námi. Možnosti jsou přesahy, které neoddělitelně patří k tomu, co je aktuální. To znamená, že v lidském způsobu bytí *je* každá aktualita zároveň také možností. Vše, co lze vypovídat o lidské bytosti jako o existující, vyznačené specificky lidským způsobem bytí, má charakter možnosti. Možnosti proto *nemáme* tak, že bychom na ně pohlíželi, reflektovali – a ani tak, že bychom se mezi nimi rozhodovali, stojíce přitom zprvu *mimo* ně. Člověk *je* svými možnostmi – tak, že je ve svém bytí uskutečňuje.

Možnost, která se uskutečňuje, však je, jak jsme viděli u Aristotela, nejobecnějším výměrem pohybu. Lidskou existenci proto musí být možné myslet jako pohyb. Pohyb je modem bytí bytosti, která *je* svými možnostmi. Patočkovými slovy: „Protože 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*.“⁷³

Když Patočka v přednášce *Tělo, společenství, jazyk, svět* hovoří o fenoménu naladěnosti u Heideggera a poukazuje na to, že naladěnost, *Befindlichkeit* souvisí s tím, že pobyt je vždy na cestě odněkud někam (*Unterwegs*), že je pobýváním *mezi*, shrne tento rys slovy: „Pobyt je pohyb.“ a hned dodá: „Heidegger to nikdy neříká explicitně.“⁷⁴ Z podobných poukazů v Patočkových textech můžeme soudit, že pro Patočku je povaha existence jako pohybu předznačena již v Heideggerově pojetí *Dasein*, avšak není zde ani učiněna výslovnou, ani vytěžena ve svém dosahu. Prohloubený důraz na hybnost existence má v Patočkově vlastní koncepci umožnit porozumět existenci, která byla u Heideggera vymezena stále

⁷³ PATOČKA, J. Co je existence. *Filosofický časopis*, 17 (1969), č. 5-6 (dále jen CJE), s. 694.

⁷⁴ TSJS, s. 93.

ještě poměrně formálně, konkrétněji ve způsobu, jímž se uskutečňuje, a také objasnit ty fenomény, jejichž statut zůstává v Heideggerově existenciální analytice enigmatický – tělesnosti a intersubjektivitě.

Fenomén skutečného pohybu vede *napříč* rozlišením subjektu a objektu a nepřipouští proto jejich metafyzické hypostazování. Prožívaný pohyb není pouhou perspektivou vědomí na jsoucno ve světě; je skutkem, který toto jsoucno tvoří. Subjektivní prožívání a objektivní skutečnost v něm tak spadají vjedno; v pohybu jsme nuceni myslet jejich jednotu. Proto pojem pohybu pochopeného jako reálné působení překonává vydělenost subjektu ze světa a znovu jej zasazuje do jeho věčných souvislostí.⁷⁵ A ze stejného důvodu může, jak ukazuje Renaud Barbaras, pomoci vyjasnit způsob, jak může *Dasein* existovat fakticky ve světě, jímž se zaobírá, aniž by tím byla zrušena jeho specifičnost oproti prosté *Vorhandenheit* – tedy vyjasnit smysl jeho bytostné fakticity. Barbaras tuto úlohu, která se mu jeví jako úkol fenomenologie po Heideggerovi a Merleau-Pontym, popisuje takto: „Je tedy vposledku třeba pokusit se překonat distinkci mezi fenomenologií vlastního těla, jež je uchopuje v kontinuitě s ostatními těly, a fenomenologií existence, jež k němu přistupuje v jeho absolutní rozdílnosti oproti jiným jsoucňům ve světě.“⁷⁶

Patočka vypracovává pojem pohybu, jehož pomocí by bylo možné myslet existenci, na základě Aristotelova pojetí. Existence, říká Patočka, 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.“⁷⁷ V Aristotelově konceptu pohybu jako nedokončené *energeia*, v níž se odehrává, tvoří bytí konečné bytosti tak, že její bytí je bytím tohoto pohybu, nachází Patočka pohyb přiměřený lidskému pobytu na světě.

Aby však byl aristotelický koncept pohybu práv způsobu bytí, který je existenci vlastní, je podle Patočky třeba jej radikalizovat. Změna v Aristotelově pojetí má vždy svého nositele, který jakožto to, *co se mění*, zůstává v průběhu změny stejný. To, co je v procesu uskutečňováno, je v *hylé*

⁷⁵ Srov. KOUBA, P. *Problém třetího pohybu*, s. 3.

⁷⁶ BARBARAS, R. *Pohyb existence u Patočky: k fenomenologii dění*, s. 367.

⁷⁷ *CJE*, s. 686.

tohoto nositele předcházeno v podobě *sterésis*. Takto pochopený pohyb je tedy aktualizací určení, které bylo v jistém smyslu v substrátu změny již přítomno. Nositel, který je v pohybu beze změny, je tím, co zajišťuje jednotu pohybu; zároveň jsou jeho potenciality, *dynameis* předem předznačeny v jeho *hylé*. Pohyb, jímž je existence, nemůže naproti tomu podle Patočky svou jednotu přijímat od vydrženého, předem existujícího substrátu, tak, že by byl pouze stránkou nějakého jsoucna. „Pohyb naší existence není možno pochopit tímto způsobem, to není zrudnutí, uvadnutí listu, ani pád kamene, přesun věci z místa na místo.“⁷⁸ Aristotelův pojem pohybu je proto nezbytné radikalizovat. Pohyb existence není stránkou jsoucna, které by zde již bylo, a jehož možnosti by byly předznačeny v jeho *hylé*; radikalizace proto bude spočívat v tom, že pohyb svou jednotu již nebude přijímat od vydrženého substrátu – jeho jednota i jednota bytosti, která je v pohybu, se bude vytvářet v něm samém. Řečeno s Patočkou: „Možnosti, v nichž je základ pohybu, nemají nijakého předem existujícího nositele, nezbytného referenta, stojícího staticky v jejich základě, nýbrž veškerá syntéza, vnitřní spojení v pohybu se odehrává v něm samém.“⁷⁹ Tato radikalizace znamená, že na Aristotelovu otázku, zda a jak je možno *genesis*, vznik jsoucna pojmout jako pohyb, odpovídá Patočka zásadně kladně a právě v *genesis* hledí najít paradigma pohybu vůbec.⁸⁰

Hodnotí-li Jan Patočka původní Aristotelovo určení pohybu jako „při celé jeho hloubce a síle ... přece jen příliš statické a věčné“,⁸¹ myslím, že jeho důvodům i motivaci pokusu o radikalizaci Aristotelova pojetí je možné velmi dobře rozumět. Pokud bychom totiž skutečně chtěli pohyb existence pochopit v původním aristotelském smyslu jako sérii změn, střídání určení, jež se dějí *na* člověku, znamenalo by to pojmout jej výskytově – a tím bychom právě možnost myslet adekvátně existenci naprosto pustili z rukou. Jako doklad toho lze patrně chápat například Patočkovu poznámku o Aristotelově pojetí času, který je vždy korelátem pohybu – právě

⁷⁸ TSJS, s. 102.

⁷⁹ Tamtéž.

⁸⁰ Srov. PATOČKA, J. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In *týž, Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel, 1992 (Dále jen PSMA), s. 228.

⁸¹ TSJS, s. 103.

následkem situování *dynamis* do substrátu, který umožňuje změnu tím, že v ní trvá beze změny, nemůže jít o existenciální časovost, ale, řečeno s Heideggerem, o vulgární čas: „Tím je pohyb vnucen opět do pouhé přítomnosti, vnucen do času jako řady okamžiků tvořících lineární kontinuum.“⁸² Lidská bytost ani žádná její struktura nemůže mít roli trvajících substantčního základu, v němž by byly předznačeny její možnosti a který by byl základem jednoty jejího životního pohybu. Zároveň však Patočkova radikalizace aristotelského pohybu vede k řadě otázek. Co přesně takto pochopený pohyb znamená? Jak se konkrétně má odehrávat udržování jednoty v pohybu samém?

Předně je nasnadě, že má-li pohyb, který je spojen s lidským způsobem bytí, blízko ke *genesis*, není pohybem něčeho, co by zde již bylo před ním; existence se v něm ovšem také neuskutečňuje bez dalšího tak, že by byla jeho *výsledkem*. Existence je titulem pro samotný tento pohyb. Jak podotýká Renaud Barbaras, je koncept pohybu, jehož jednota se teprve utváří v něm samém, spojen s určitým paradoxem, který, spíše než že by toto pojetí znehodnocoval, je dokladem absolutní singularity lidského způsobu bytí. Je-li totiž *Dasein* uskutečňováním svých možností, to, co se tu uskutečňuje, stále musí být *jeho* možnosti; jednotu zde potřebujeme, abychom mohli vůbec mluvit o pohybu: „Abychom jej uchopili jako pohyb, je nutno mít v každé fázi k dispozici jednotu, která v něm nemůže být přítomna, protože nebude než totalitou těchto fází.“⁸³ Možnost, jež v tomto pohybu přechází ve skutečnost, říká Patočka, není možností něčeho již jsoucího, nýbrž „něčeho, co zde dosud není a co může dané do sebe pojmout a vytvořit z něho jednotný smysl.“⁸⁴ Patočka pro takový pohyb vícekrát používá přirovnání melodie. Každý její tón je částí něčeho přesahujícího, co tvoří smysl skladby, co zde však od začátku není v hotové podobě, nýbrž v každém jednotlivém prvku je jen připravováno; dokud skladba zní, je v jistém smyslu stále budoucí.⁸⁵ Barbaras povahu pohybu, o jaký podle něho Patočkovi jde, shrne slovy: „V pohybu uskutečňování jakožto identity *toho, co se uskutečňuje*, a jeho *uskutečňování* (naplňo-

⁸² PSMA, s. 227.

⁸³ BARBARAS, R. *Pohyb existence u Patočky: k fenomenologii dění*, s. 372.

⁸⁴ TSJS, s. 104.

⁸⁵ Srov. tamtéž.

vání) je jednota toho, co se uskutečňuje, jakoby svou vlastní potencialitou, a v každém momentu se tedy dává jen jako to, co *jeho prostřednictvím* teprve přijde.“⁸⁶

Patočkova zjištění, že *rozvrh* možností existence se děje *jako jejich realizace*, lze zřejmě využít jako poukazu k tomu, jak se odehrává udržování jednoty pohybu existence. Může znamenat, že realizací jedněch možností rozvrhujeme možnosti jiné.⁸⁷ Patrně bychom tento fenomén plně nevytěžili, kdybychom jej pochopili pouze ve smyslu lineární řady situací, v nichž se rozvrhujeme – tak, že nás každé uskutečnění staví do nové situace s jí vlastními možnostmi. Můžeme na základě toho, co nám Patočka nabízí, porozumět jednotě pohybu existence přesněji?

Petr Rezek namítá Patočkovi, že radikalizace aristotelského pohybu spolu s podržením slovního znění jeho definice vede k nesrovnalostem. Musí-li být pohybem založena jednota jsoucna *i* jeho možnosti, píše Rezek, pak již založení, ustavení možnosti je určitým druhem realizace možnosti *jakožto možnosti*. Následkem toho by pak nejenže možnost, pomocí níž je definován pohyb, tento pohyb jakožto realizaci již předpokládala, ale vedlo by to též k rozpadu pohybu existence v pohyb, jímž se možnosti zakládají a *jiný* pohyb, v němž se pak uskutečňují, a ke zdvojení pojmu realizace.⁸⁸

Je možné, že Rezkova námitka nepodržuje dostatečně, čím vlastně je možnost pro existenci – jakoby v jistém smyslu předpokládala, že možnosti nejdříve *máme* a *později* některými z nich jsme. Je-li totiž skutečně každá aktualita v existenci bytostně zároveň možností, neměl by například vznikat problém, že vzájemně se vylučující možnosti se musí realizovat (zakládat) současně, načež musí být jiným pohybem realizována ta, již se dává přednost. Budoucí – třeba protikladné – možnosti, které mi eventuelně budou otevřeny na základě možnosti, již přítomně jsem, jsou zřejmě významovými aspekty té možnosti, kterou jsem právě nyní. A možnost, která je mi (ať už na základě mého minulého rozhodnutí nebo z jiného faktického důvodu) uzavřena, je právě tak (jakožto uzavřená

⁸⁶ BARBARAS, R. *Pohyb existence u Patočky: k fenomenologii dění*, s. 373.

⁸⁷ Srov. KOUBA, P. *Problém třetího pohybu*, s. 3.

⁸⁸ Viz. REZEK, P. *Lidský život a lidská existence jako pohyb u Jana Patočky*. In *týž, Jan Patočka a věc fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 75n.

možnost, možnost, již jsem minul) významovým aspektem mé přítomnosti. Rezkův poukaz, že v koncepci, kde není předem existující nositel pohybu, musí být ustavení možnosti již nějak realizací, může být přesto pro interpretaci cenný. Jestliže totiž můžeme, jak jsme řekli, považovat ty možnosti, které budou otevřeny na základě jiných, za jejich významové aspekty, zdá se Rezkův postřeh poukazovat na přesnější povahu tohoto vztahu. Není tomu však tak, že by pojem pohybu byl zdvojen v pohyb, jímž se možnosti ustavují, a v jiný, v němž se realizují, nýbrž rozvržení jedněch možností je druhou stránkou či aspektem pohybu uskutečnění jiných. Podobně i k Aristotelovu pojetí pohybu, v němž se odehrává bytí konečných bytostí, patří podobný rys: uskutečnění a umožnění jsou dva aspekty téhož pohybu.⁸⁹ V každém případě ukazuje zmíněná námitka, že je nutné pokusit se porozumět konkrétněji způsobu, jímž mohou jedny možnosti ustavovat jiné. Představa, že každá realizace nás staví do nové situace, v níž se rozvrhujeme, je jistě správná; mám však za to, že jednota pohybu existence v Patočkově pojetí souvisí především s tím, že mezi možnostmi lze vykázat určitý vztah fundace.

Jestliže je možné pochopit způsob bytí bytosti, která je svými možnostmi, existenci v jejím celku jako pohyb, pak se tento pohyb uskutečňuje, naplňuje v dílčích, jednotlivých pohybech, tak, že v jednotlivých situacích realizujeme konkrétní možnosti. Patočka píše: „Je nutno rozeznávat *celkové* pohyby od *částečných* a *jednotlivých*. Celkové pohyby souvisí s tím, že je náš život na světě stálou *cestou*.“⁹⁰ Podobně v Aristotelově pojetí ontologického pohybu, jehož paradigmatem je pohyb konečné živé bytosti, máme na jedné straně celkový životní pohyb, pohyb ve kterém se uskutečňuje maximum bytí bytosti, která nemůže být cele naráz, a na druhé straně jednotlivé pohyby, v nichž se tento celkový pohyb odehrává. Patočkovými slovy: „Životní pohyb jako celek je tím, co se uskutečňuje v jednotlivých pohybech, chováních. U Aristotela je zvláštní dualita života: celková životní linie (od narození do smrti) – a jednotlivé pohyby, funkce, chování.“⁹¹

⁸⁹ Viz výše, s. 24n.

⁹⁰ *PSMA*, s. 231.

⁹¹ *TSJS*, s. 109.

Uvidíme, že Patočkovu pojetí existence jako trojího pohybu bude právě pokusem vysledovat hlavní linie pohybu existence v jejich smyslu. Částečné, jednotlivé pohyby, pokračuje Patočka, jsou „jednotlivé kinestézy, akty a jednání, do nichž se uchyluje a soustředí v daný okamžik pohyb celkový, které jsou jeho vehikukum, aniž však by bylo možné celkový pohyb složit z částečných a jednotlivých.“⁹² „Složit“ zde znamená složit partes extra partes. Celkový, životní pohyb neexistuje jinak, než jako jednotlivé pohyby. V každém z nich se uskutečňuje celkový pohyb, ten však jimi není vyčerpán ve svém smyslu. To, že realizací jedněch možností rozvrhujeme možnosti jiné, by pak především znamenalo, že každé naše jednání, každý partikulární pohyb lze uchopit jako určitou modalitu, v níž se uskutečňuje ten celkový pohyb existence, jímž sami jsme a jehož jednotný smysl není dán před ním.⁹³ Pokud by to tak bylo, znamenalo by to, že ona „dvojitost“ pohybu bez substrátu, na niž upozorňoval P. Rezek, podle Patočky k povaze toho pohybu, jímž jsme, patří ještě v poněkud jiném smyslu. Tentokrát však není rozdílem mezi ustavením možnosti jako možnosti a její realizací; je spíše jednotou možnosti, již jsme, a možnosti, již se chápeme a kterou v konkrétní situaci realizujeme. Možná, že právě v tomto dvojím smyslu našich pohybů máme před sebou klíč k Patočkově myšlence jednoty pohybu bez substrátu.

R. Barbaras v podobné souvislosti mluví o zvláštním zdvojení mezi celkovým pohybem a jednotlivými pohyby, které však zároveň je jednotou.⁹⁴ Toto zdvojení patří podle něho pozitivně k oné zmíněné „paradoxní“ struktuře pohybu, který náleží k modu bytí existence. Barbaras je přesvědčen, že právě tento rys Patočkova pojetí pohybu je tím, co Patočkovi umožňuje porozumět existenci jako vtělené, a učinit tak zadost jak existencialitě tak fakticitě lidské bytosti.

Patočka ukazuje, že možnosti existence mají určitou ontologickou bázi: určitou původní, primární možnost, která podmiňuje možnosti ostatní. Toto zjištění souvisí s tím, co bylo u Heideggera nazváno fakticitou; fakticita existence je však u Heideggera vyložena především pomocí fenoménu její naladěnosti, v níž se vztahuje ke své situaci. Patočka se

⁹² PSMA, s. 232.

⁹³ Srov. Patočkův přírůbek k melodii, viz výše, s. 33.

⁹⁴ Srov. BARBARAS, R. *Pohyb existence u Patočky: k fenomenologii dění*, s. 373.

vydává odlišnou cestou. Ukazuje, že možnosti každodenního bytí na světě, jako pohybovat se, chránit se, žít se, udržovat sebe a své, mají jistou faktickou *podobu*, která je sice dějinně proměnlivá, ale pro mou existenci je v určitém smyslu dána, a skrze ni „teprve hledám svou vlastní možnost a cestu.“⁹⁵ Některými svými možnostmi vždy již jsme – a jsme jimi, dokud jsme. Moje existence na světě je tělesnou existencí; do světa jsem postaven svou tělesností. Právě takto je mi s mou vlastní existencí jakožto faktickou existencí na světě spolutevřen i svět (a v něm nitrosvětská jsoucna). Řečeno krátce, stává se tělesnost u Patočky titulem pro fakticitu existence: „Tělo je existenciálně souborem těch možností, jež nevolíme, nýbrž do nichž se zařazujeme, těch, k nimž nemáme svobodu, nýbrž *jimiž být musíme*.“⁹⁶ To, že těmito možnostmi musíme být, neznamená, že by nebyly možnostmi; jde stále o něco, co je mi jedinečným způsobem uloženo, co musím převzít a sám vykonávat – můžeme dokonce říci, že jsou to právě *tyto* možnosti, které přebírám a v *nichž* se rozvrhují. Tělesnost jako možnost pohybu, uskutečňování lze tedy vykázat jako určitou první, základní možnost, která celou existenci spoluurčuje v jejím smyslu.⁹⁷

Vezmeme-li vážně výše citovaný Patočkův existenciální výměr těla, je možné, že se tu tělesnost nekryje toliko s možností tělesného pohybu, jak se to někdy z merleau-pontyovské perspektivy jeví R. Barbarasovi.⁹⁸ Mezi fenomenální komponenty takto chápané tělesnosti je patrně možné zařadit například i fakt, že se narodíme jako muž či žena, nebo skutečnost, že stárneme. Žádná z těchto skutečností není prostě konstatovatelným faktem. Jsou – dokonce v poměrně zásadním smyslu – komponentami mého sebeporozumění, něčím, k čemu se musím nějak postavit, co musím převzít a určitým konkrétním způsobem vykonávat – zkrátka možností. V každé z nich jsou předznačeny, otevřeny určité možnosti mého bytí, zatímco jiné se jimi uzavírají, a to jak pro můj život chápaný jako celek, tak pro konkrétní situace, v nichž se rozvrhují. Spoluvytvářejí tedy jako určité apriori existenciální smysl každé situace. Možnost tělesného pohybu sem

⁹⁵ PSMA, s. 219.

⁹⁶ Tamtéž, s. 217.

⁹⁷ Viz tamtéž, s. 220.

⁹⁸ Srov. např. BARBARAS, R. *Fenomenologie pohybu u Patočky*, in CHVATÍK, I., KOUBA, P. (ed.) *Fenomén jako filosofický problém*. Praha: OIKOYMENH, 2000, s. 342-356.

však patří význačným způsobem potud, že je v mém bytí na světě podmínkou možnosti každého uskutečňování; je tak zároveň základem orientované situace, v níž se setkáváme s věcmi ve světě i s druhými lidmi. Tělesnost je tak „možnost konání předcházející a otvírající každou skutečnost a zkušenost o konání.“⁹⁹

Existenciální tělesnost Patočka pečlivě odlišuje od věcné, předmětné tělesnosti. Pavel Kouba shrnuje povahu Patočkovy existenciální tělesnosti slovy: „Prožívaná tělesnost nepodmiňuje životní pohyb jako substrát, nýbrž jako způsob, jak tvoříme součást situace. A pro tento způsob nelze najít žádného ‚nositele‘: jde totiž o způsob, jak jsme pohybem a místem zapuštěni do souvislosti ostatních věcí v prostoru a čase.“¹⁰⁰ Tělo není pro existenci *hylé*, v níž by byly situovány její možnosti. To by, jak jsme viděli, kompromitovalo samotný způsob bytí existence. Nelze však přehlédnout, že Patočka zpravidla provádí vymezení prožívané tělesnosti vůči tělesnosti objektivní v těsné souvislosti se zdůrazněním potřeby radikalizovat aristotelský koncept pohybu v pojetí, v němž bude jednota pohybu udržována jím samým. Můžeme to, vedle odmítnutí substančního základu, chápat jako poukaz k pozitivní souvislosti mezi tělesností a jednotou životního pohybu?

Existence pochopená jako pohyb je jako celek uskutečňováním své vlastní možnosti. To, že naše existence je faktická, znamená, že tato možnost, toto „moci být“, má určitou nelibovolnou podobu. Tím, že fakticitu vyloží jako tělesnost, nachází Patočka pro tělesnost na existenciální rovině určitý ontologický statut; zároveň tím získává určitý klíč, který pomáhá uspořádat fenomény, jež s existencí souvisejí.

Může odtud také vyplývat, že každou možnost lze pochopit jako určitou modalitu toho, jak jsme svým tělem. Možnost, jejímž uskutečňováním je existence, je proto zároveň modalitou toho, jak jsem v každém okamžiku života tímto konkrétním psychofyzickým člověkem. Takový výklad nevede ke kompromitování ontologického statutu existence. Tělesnost zde není trvajícím podkladem pro možnosti, nýbrž sama je určitým souborem možností. Řečeno s Patočkou: „Není to neměnný

⁹⁹ PSMA, s. 230.

¹⁰⁰ KOUBA, P. *Problém třetího pohybu*, s. 4.

substrát, nýbrž kus prožívání, který jako každé prožívání je sám pásmem změn.“¹⁰¹ Proto také „být konkrétním psychofyzickým člověkem“, „být svým tělem“ je možnost a tedy něco, co je ve výkonu existence uskutečňováno. Pokud by taková úvaha byla správná, měli bychom před sebou zároveň Patočkovu odpověď na otázku, na jejíž nedostatečné řešení upozorňoval u Husserla: problém toho, jak se přesně buduje smysl „člověk“, nebo jinak, problém vztahu mezi půdou, na níž se děje konstituce smyslu, a konkrétní konečnou lidskou bytostí ve světě.¹⁰²

Tělesnost je pro Patočku prostředkujícím členem mezi lidskou existencí jako ‚bytím kvůli sobě‘ a faktickými životními úkoly, které vykonávám. Je jím ve dvojím smyslu: jednak (jako vlada tělem a možnost tělesného pohybu) jako podmínka možnosti konat, uskutečňovat, jednak jako to, co spoluurčuje to, co budu konat. Pochopení existence jako vtělené tak Patočkovi právě zde pomáhá vyjasnit její strukturu. Jak píše Patočka, „Heidegger se vyjadřuje tak, jako by *možnosti*, jež tkví v našem ‚kvůli čemu‘ (...), mi byly odhaleny přímo mým ‚bytím kvůli‘.“¹⁰³ Jinak řečeno, v Heideggerově existenciální analytice je neodvoditelným, dále neanalyzovaným fenoménem našeho bytí na světě, že lidské bytí kvůli sobě nabývá původně podoby obstarávání, v němž také u Heideggera pobyt původně sám sebe mívá. Patočkovými slovy: „Jaké je spojení mezi ‚kvůli‘ a tím, co z tohoto kvůli vyplývá jako naše konkrétní úloha, není tedy v Heideggerově schématu vyřešeno.“¹⁰⁴

Toto spojení vykonává podle Patočky životní tělesnost jako soubor těch možností, které musím převzít přede všemi ostatními. Patočka píše: „Ve skutečnosti to, co chci konat ‚kvůli svému bytí‘, je vždy spoluurčeno tím, co *musím* konat, abych vůbec konat mohl.“¹⁰⁵ Řečeno heideggerovsky, právě proto, že je vtělená, nabývá podle Patočky starost původně podoby obstarávání. V mém „kvůli“ jsou mi odemčeny původní možnosti, obsažené v mé tělesnoti. Teprve na jejich základě rozumím nitrosvětským věcem, které jsou na způsob heideggerovské příručnosti, jako korelátům těchto možností. Obstarávání je proto vždy faktickou historicky

¹⁰¹ PSMA, s. 232.

¹⁰² TSJS, s. 52n. Viz výše, s. 8.

¹⁰³ PSMA, s. 219.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 220.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 219.

podmíněnou podobou původních možností akce.¹⁰⁶ Vidíme, že vtělenost existence je u Patočky zároveň tím, v čem je zakotvena faktická nutnost obstarávání, i původní neodvoditelnou podobou odemčenosti. Zdálo by se, že je zde otevřena možnost obstarávání pochopit jako určitý strukturovaný základ, na němž se existence rozvrhuje a jímž může polarita autenticity a neautenticity procházet napříč, spíše než jen jako původní upadlý modus bytí na světě. Patočka tak může říci: „Tím nabývá akce konkrétní podoby obstarávání v jistém faktickém historickém kontextu, v němž se objevují pak možnosti *vlastní* úlohy svobodně spatřené a zvolené.“¹⁰⁷

Vtělenost tedy umožňuje porozumět tomu, proč je „existence také co do svého konání vytížena potřebou, opakováním, restituováním a prodlužováním vlastní tělesnosti.“¹⁰⁸ Díky ní je v existenci spoluobsažen cirkulus života, který je sám cílem svých jednotlivých úkonů. Patočka říká, že v existenci je život modifikován tak, že z instinktivní jednoznačnosti přechází do praktické mnohoznačnosti – v tom smyslu, že mu již neběží pouze o jeho pokračování, o to, aby byl, ale též o *způsob* jak je; nejde mu o již sebe jako o jsoucno, nýbrž o sebe jako možnost.¹⁰⁹

Tělesná přítomnost ve světě je podle Patočky dále tím, co nám umožňuje setkání s druhým. Patočka vyjadřuje přesvědčení, že důvodem, proč Heidegger nemůže dostatečným způsobem analyzovat intersubjektivitu, rovněž bylo Heideggerovo přehlédnutí tělesnosti. Heideggerův svět je určen s ohledem na příručnost a odhalování příručnosti jako struktura jejích poukazů. Heidegger se sice dále věnuje bytí na světě též jako spolubytí, svět v jeho světskosti však v této souvislosti již není vymezen. Patočka poukazuje, že možnost setkat se s druhým jako s nitrosvětským jsoucnem svého druhu je ontologicky podmíněna způsobem, jak je pobyt na základě své tělesnosti přítomen ve světě.¹¹⁰

Jako možnost, která se uskutečňuje, je existence pro Patočku pohybem. Tento pohyb je ve svém výkonu odkázán na to, abych jej prováděl tak, že konám v jednotlivých situacích, ztotožňuji se s určitými možnostmi

¹⁰⁶ Srov. PSMA, s. 220.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 220.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 230.

¹⁰⁹ Srov. tamtéž, s. 230.

¹¹⁰ PSMA, s. 218.

tím, že je uskutečňuji. Jednotlivé pohyby, do nichž se v dané chvíli soustředí celkový pohyb existence, jsou podstatně spoluurčeny možnostmi tělesné existence, vládou tělem, možnostmi tělesného pohybu. Vyložit existenci jako pohyb proto pro Patočku znamená moci ji zařadit konkrétně do světa. Protože v prožívaném pohybu nelze oddělit subjektivní a objektivní stránku, není existence jako pohyb jen poněkud konkretizovaným subjektem, je zároveň reálním děním ve světě; není jen bytostí světovou, bytostí, která je na světě v tom smyslu, že světu rozumí, jak je tomu u Heideggera; je rovněž bytostí světskou jako součást světového procesu.¹¹¹ Podle Patočky se tak v pojetí existence jako pohybu zároveň pro fenomenologii otevírá nový přístup k problému světa. V českém doslovu k *Přirozenému světu* Patočka říká: „Ontologii života lze rozšířit v ontologii světa, pochopíme-li život jako pohyb v původním smyslu slova.“¹¹²

Tím, že je existence – protože *je* pohybem – u Patočky pochopena zároveň jako dění ve světě, je zároveň dotčen smysl světa. Tak, jako existence pojatá jako pohyb není jen konkrétněji pochopeným subjektem pro svět, nýbrž je zároveň reální součástí světa, není tento svět již pouze světem našeho „bytí na světě“; není to již pouze poslední horizont toho rozumění, jímž sami jsme. Heideggerův svět je s námi stejně původní.¹¹³ Patočkovými slovy: „Rozevření jevové oblasti, rozsvícení světa, rozčasnění času, tato nevysvětlitelná, ale vše vysvětlující událost bytí je současná se zrozením člověka.“¹¹⁴ Naproti tomu pro Patočku je svět něčím, do čeho jsme svou bytostnou tělesností zapuštěni a z čeho jsme se vyčlenili svým specificky lidským způsobem individuace – nelhostejným bytím, bytím uskutečňující se možnosti, pohybem – a tedy něčím, co nás mnohem radikálněji předchází.

V různých Patočkových textech je tento aspekt světa přítomen v různé míře. Při díle jej vidíme například v českém doslovu k *Přirozenému světu*. Svět je tím, z čeho jsme vyčleněni lidskou individuací: bytím vlastní možnosti. A je také pozadím, z něhož jsou sobě vlastním způsobem vyčleněny ostatní věci. Věci, s nimiž se setkáváme, tu nejsou díky člověku;

¹¹¹ Srov. *TSJS*, s. 109.

¹¹² *PSMA*, s. 226.

¹¹³ Srov. *Suz* § 4, s. 13; § 12 s. 57.

¹¹⁴ *TSJS*, s. 117.

ale díky specificky lidskému způsobu bytí mohou být zjevné: „Pohyb je uskutečňování možností. Realizace svých možností znamená realizaci toho, čím z povahy věci nejen pro sebe, nýbrž i *pro věci* jedině člověk může být.“¹¹⁵ Realizací svých možností člověk nechává objevovat věci v jejich smyslu. Patočka se vyjadřuje tak, že jde o určité poslání, „kosmologický“ význam člověka: „Konání takové bytosti je něčím, co překračuje její rámec; ve své nepatrnosti a bezvýznamnosti (měřeno dimenzemi kosmu) je taková bytost nicméně celým svým konáním zvniterněním jsoucna, je konáním za jiné a pro jiné, je velkou věcností – tam, kde dokáže nechat jsoucna rozvinout se v tom, čím jsou, v jejich vnitřní podstatě, kde je nefalšuje a nezkrsluje – což náleží ovšem jako možnost rovněž k její povaze.“¹¹⁶

V českém doslovu k *Přirozenému světu* nastiňuje Patočka na základě existence pochopené jako pohyb možnost recipovat do ontologického kontextu svět „v silném smyslu slova“, svět existující samostatně, jako *fysis*:¹¹⁷ „Takový by byl posléze smysl pokusu pochopit existenci jako pohyb – pohyb by tu byl středním členem mezi dvojím základním způsobem, jak bytí odkrývá jsoucno.“¹¹⁸ Svět jako *fysis* by umožňoval zjevování věcí, které není zjevováním pro subjekt, nýbrž vstupem věcí do singularity, vznikáním. Takto vznikající věci jsou k sobě lhostejné a toto zjevování sobě samému nezjevné. Účastníky této prvotní individuace jsme však také my sami – avšak naše individuace je vyznačena specifikem našeho způsobu bytí: zájmem na tomto bytí. Ze světa se tak vydělujeme vnitřním vztahováním k němu; bytí v nás podmiňuje jsoucna novým způsobem, tentokrát jako jasnost.

Snad se zde projevuje Patočkova tendence k respektování neredukovatelné jinakosti skutečnosti, o níž někdy píše E. Kohák¹¹⁹ a která tu nachází výraz v úvahách, inspirovaných Finkovým pojetím světa. Může být zajímavé povšimnout si způsobu, jak Patočka tyto úvahy předkládá a jak v českém doslovu k *Přirozenému světu* referuje o Finkovi.¹²⁰ Roz-

¹¹⁵ PSMA, s. 229n.

¹¹⁶ PSMA, s. 229.

¹¹⁷ Srov. PSMA, s. 224.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 225.

¹¹⁹ Srov. KOHÁK, E. *Jan Patočka*, například s. 54.

¹²⁰ Např. PSMA, s. 223-225.

sahem jde opravdu spíše o referát či náčrt a Patočka se nepouští do kritické diskuse s Finkem; je však příznačné, že tu téměř každá věta má buď tvar řečnické otázky, nebo je v kondicionálu - jako by Patočka naznačoval, že ve Finkově filosofii je před námi rozvržen *jeden z možných* směrů, jimiž by bylo možné na otázky položené pojetím existence jako pohybu navázat. Později se Patočka pokusí užší propojení vlastního pojetí existence s Finkovou koncepcí rozpracovat v článku *Weltganzes und Menschenwelt*.¹²¹

¹²¹ PATOČKA, J. Weltganzes und Menschenwelt. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz, in: *Weltaspekte der Philosophie, Festschrift für R. Berlinger*, ed. W. Beierwaltes & W. Schrader. Amsterdam (Rodopi) 1972, s. 243-250.

4. Existence jako trojí pohyb

Patočka představuje učení o trojím pohybu existence jako pokus vysledovat ty hlavní linie, které procházejí všemi jednotlivými pohyby existence podobně, jako jsou u Aristotela jednotlivé životní úkony spojeny v jedinou pohnutost živé bytosti, v níž se uskutečňuje její bytí od narození do smrti, v jejich smyslu.¹²² V každém z nich, říká Patočka, se realizuje určitá základní, podstatná možnost života; postatná „potud, že život bez ní není možný nebo není možný jako lidský, vlastní, naplněný.“¹²³

První z trojice základních pohybů existence je u Patočky pohyb akceptace či zakotvení. Jeho těžiště je v minulosti a jde v něm o explikaci a převzetí faktické situace, podmíněné přijetím, jehož se nám samým dostává od druhých. Ve druhém pohybu, pohybu sebeprodlužování či obrany, působíme na přítomné podmínky a snažíme se je přizpůsobit k životu. Je odpovědí na zranitelnost života. Jím se v obstarávání zapojujeme do světa věcí; nese v sobě možnost ztracení se v tomto světě. Třetí pohyb nazývá Patočka pohybem sebevzdání, průlomu či pohybem pravdy. Je v něm fundována možnost výslovného vztahu k vlastnímu bytí – a tím k bytí vůbec, k celku. Naproti druhým dvěma celkovým pohybům je vlastně jediným, v němž není to, co děláme, určováno daným. Moc daného je relativizována předběhem k možnosti nebytí a jejím převzetím.

Budeme pro potřeby této části práce vycházet z pěti z textů, v nichž Patočka učení o trojím pohybu představuje. Může být užitečné dříve, než se budeme věnovat každému ze tří pohybů podrobněji, nanejvýš stručně načrtnout souvislosti, ve kterých v těchto pracích koncepce existence jako trojího pohybu vystupuje.

První z nich je série přednášek *Tělo, společenství, jazyk, svět*, které byly proneseny na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy v letech 1968-69 a později připraveny Jiřím Polívkou k vydání v roce 1995. Patočka v nich představuje některé prvky svého programu a-subjektivní fenomenologie.

¹²² *TSJS*, s. 110.

¹²³ *CJE*, s. 694.

Provádí zde rozbor tělesné přítomnosti ve světě a utváření struktury personálního pole, v rámci reflexe dosahu těchto analýz srovnává Husserlovu a Heideggerovu koncepci fenomenologie a doplňuje Heideggerovo pojetí o vlastní analýzy tělesného, instinktivně afektivního vynacházení se na světě. K pojetí existence jako trojího pohybu dospívá Patočka na tomto základě jako k určitému celkovému pohledu na existenci. Vzhledem k základní struktuře existence, již je v existenciální analytice *starost*, se zde pojetí existence jako trojího pohybu objevuje jako „interpretační pokus“, umožněný a zároveň implikovaný předchozími analýzami.¹²⁴ Přednášky jsou velmi zajímavé ve vztahu k tématu poslední části naší práce. Patočka se zde totiž pokusí pojmenovat potenciality autenticity a neautenticity v každém ze tří pohybů.

Další dva texty, článek *Co je existence* vydaný ve *Filosofickém časopise* v roce 1969 a doslov ke druhému vydání Patočkovy habilitační práce *„Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech* z roku 1970, obsahují v části o trojím pohybu existence téměř totožný text. V prvním z nich náš autor na základě fenoménu života na různých úrovních, představeného na literárních příkladech, ukazuje existenci jako způsob bytí, kterému v jeho bytí jde o ně samo, a vykládá ji pomocí konceptu *bytí v pravdě*, jež zde znamená praktickou indiferenci, bytí v možnostech. Patočka vyjde od existence, která je postavena do světa tak, že se musí stávat sama sebou; uskutečnění pravdivé existence fakticky předpokládá, že jsem se ve světě ujal, a dále, že jsem se v něm ztratil, že jsem se ztotožnil se svým bytím k věcem a se svou rolí. Otázka pravdivé existence je pak otázkou, zda se tento nezbytný pohyb stane celkem mých možností, či zda budu své partikulární zájmy schopen překročit ke svému zájmu podstatnému. Je zřejmé, že z perspektivy takto vystavěného výkladu stojí první pohyb mimo rozlišení autenticity a neautenticity, zatímco druhý pohyb se zdá spadat vjedno s nepravdivostí, která je rozptýlením ve věcech a která může (nebo nemusí) být třetím pohybem překonána.

V textu *„Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech* Patočka nejprve provádí kritiku fenomenologické metody, již používal

¹²⁴ TSJS, s. 101.

v práci *Přirozený svět jako filosofický problém*. V konfrontaci Husserlova a Heideggerova pojetí fenomenologie se mu ukazuje, že fenomenologie, vycházející od existence, má proti transcendentální fenomenologii přednost v tom, že umožňuje porozumět statutu reflexe, která zde není krokem do absolutna, jehož možnost může být pouze předpokládána; ve fenomenologii, která vychází od existence, může být reflexe vyložena jako navazující na sebehledání konečné existence na světě. Následuje popis historického vývoje problému přirozeného světa, který končí „mimo-
chodem“ podaným příspěvkem Heideggerovým. Poté, co upozorní na nedostatečné řešení problémů tělesnosti a intersubjektivitu u Heideggera a podá některé příspěvky k problému tělesnosti, s nimiž jsme se mohli seznámit v předchozí části naší práce, načrtává Patočka obrysy svého současného stanoviska k problému přirozeného světa: „Svět není pojat jako totalita předmětů, konstituovaných v čistém vědomí, korelátů intencionalit nejrozmanitějšího druhu – nýbrž svět ve smyslu totality jsoucího je nyní korelátem života na ‚světě‘ ve smyslu srozumitelné souvislosti, jejíž klíč je v čemsi třetím.“¹²⁵ Život je pochopen jako pohyb v radikalizovaném Aristotelově smyslu a celkové pohyby existence jsou představeny jako tři základní linie životního pohybu v souvislosti se třemi dimenzemi časovosti. Následuje rozbor trojího pohybu paralelní s textem článku *Co je existence*, který je na některých místech rozšířen o další úvahy, jež se často týkají vztahu mezi třemi pohyby a zjevováním a text tak v některých ohledech přibližují pozdějšímu článku *Weltganzes und Menschenwelt*. Část o třetím pohybu se s textem *Co je existence* shoduje zcela. Text jí končí, neobsahuje další závěr či shrnutí.

Je patrné, že v popsaném kontextu není o vztahu trojího pohybu existence a dvojice autenticita – neautenticita rozhodnuto implicitně již způsobem, jak je problém rozvržen, jak je tomu v článku *Co je existence*. Zdá se tu proto být otevřena, ač ne v úplnosti předvedena, možnost diferencovanějšího pojetí. Zároveň však, jak Patočkovi v práci *Třetí životní pohyb u Jana Patočky jako problém intersubjektivitu* vytýká Petr Rezek, pone-

¹²⁵ PSMA, s. 226.

chává způsob, jímž je zde představen třetí pohyb existence, zejména ve vztahu k intersubjektivitě mnoho nejasného.¹²⁶

Způsob, jímž Patočka v obou posledně jmenovaných textech představuje třetí pohyb na mytických příkladech, se zdá být bližší stylu článku *Co je existence*, v jehož úvodu Patočka rovněž pracuje s „literárními fakty“, než fenomenologickým rozborům první části českého doslovu. V textu, o němž se zmíníme níže, píše navíc Patočka o českém doslovu, že byl nucen dokončit jej rychle a výsledek neodpovídá jeho úmyslům¹²⁷ (patrně proto, že odeznívalo politické uvolnění Pražského jara a v letech nastupující normalizace by Patočkova práce nemohla vyjít). Je proto dobře možné, že kdyby Patočkovi nezabránily vnější okolnosti, měla by zde pasáž o třech pohybech odlišnou podobu.

Čtvrtý z našich textů je *Doslov*¹²⁸ k francouzskému vydání *Přirozeného světa*. Z důvodů, o nichž jsme se zmínili, se Patočka rozhodl z tohoto vydání přidaný text vypustit a nahradit ho krátkým doslovem, v němž se omezí pouze na načrtnutí *východisek*¹²⁹ své současné koncepce: poukazuje na meze transcendentální fenomenologie, neobyčejně hutně předvádí, jak by mohl být problém přirozeného světa přenesen na půdu fenomenologie fundamentální konečnosti, a především se pokouší ukázat, kde by bylo třeba Heideggerovu existenciální analytiku rozšířit, aby její pomocí bylo možno tomuto problému čelit. Tři základní pohyby existence se v tomto kontextu stávají především třemi okruhy fenoménů našeho života, z nichž pouze jeden, odpovídající druhému pohybu, je výslovně tematizován Heideggerem.

Heideggerovo *zprvu a většinou* lidské existence je přítomné pobývání u věcí ve světě, které čerpají svůj smysl z našeho „kvůli čemu“. V předběhu k hranici našeho života, již je smrt, dochází k přestrukturování tohoto „kvůli čemu“. Heideggerem popsaná odpověď na hlas svědomí, která je takovým pohybem k hranici, je odrazovým můstkem k okamžitému návra-

¹²⁶ REZEK, P. *Třetí životní pohyb u Jana Patočky jako problém intersubjektivit*, s. 100-103.

¹²⁷ Viz následující poznámka, s. 256.

¹²⁸ PATOČKA, J. *Autorův doslov k francouzskému vydání „Přirozeného světa“*. In PATOČKA, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*, s. 255-268. Praha: Československý spisovatel (dále jen FD), 1992.

¹²⁹ „Pro čtenáře, které by zajímala hlediska, jež s větší nebo menší jasností inspirovaly úvahy onoho dodatku, dovoluje si zde autor podat několik náznaků.“ Tamtéž, s. 256.

tu do přítomnosti, v níž máme jednat, tentokrát však autenticky uchopené. Ve výzvě svědomí nelze „spočínout“. Patočka upozorňuje na fenomény našeho života, jež lze rovněž vyložit jako pohyby k jeho hranicím, které však svým smyslem nepoukazují k přítomné aktivní situaci, nýbrž jsou vyznačeny prodlením na těchto hranicích. Na hranici počátku (první pohyb) jde o spolubytí s druhými, kteří *nejsou* zaměnitelní; v souvislosti s předběhem ke konci (třetí pohyb) pak Patočka nachází podobnou strukturu na příkladu filosofického údivu, k němuž je – jako podmínka zjevnosti bytí – nutný radikální odstup od věcí. Druhý pohyb je tedy ve francouzském *Doslovu* pohybem angažovanosti ve světě, k němuž protiklad Heideggerovy autenticity a anonymity patří jako dvě jeho modalities. Prvnímu a třetímu pohybu je společné, že na rozdíl od pohybu druhého nejsou rozvrhováním se vůči věcem a dění světa, nýbrž míří k hranicím života (a tím i hranicím světa našeho života).

V posledním z textů, z nichž budeme vycházet, *Kacířských esejích o filosofii dějin*,¹³⁰ vystupuje pojetí existence jako trojího pohybu především jako aparát, jehož Patočka užívá v úvahách o počátku dějin. Život předdějinného člověka se odehrává v pohybu akceptace a obrany; život je vynakládán pro úchovu života. Pohyb pravdy je v něm přítomen tak, že svět předdějinného člověka je „ontologickou metaforou“: země a nebe jako ontologické pojmy, horizont danosti a horizont transcendence, nejsou odlišeny od země a nebe v empirickém smyslu, od země, po níž předdějinný člověk chodí a z níž dobývá svůj chléb, a od nebe, jež má nad hlavou a které je sídlem bohů. V této ontologické metafoře je obsažen skromný ale neproblematický smysl, který člověku ukazuje jeho místo na světě; ten není centrován kolem něho, řád světa je starostí bohů, avšak námahou, kterou člověk vynakládá v koloběhu udržování života, je do tohoto řádu začleněn, podílí se na něm. Otřesení tohoto neproblematického smyslu, objevení problematičnosti, které je zvyšlovněním třetího pohybu, spojeným rovným dílem se vznikem filosofie i politiky, je zároveň počátkem dějin.

¹³⁰ PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia, 1990 (dále jen KE).

Tři pohyby existence souvisí se třemi časovými dimenzemi našeho pobytu na světě. Patočka dává za pravdu Heideggerovi, že pro časovost existence nevystačíme s prostou trojjedností anticipace, prezentace a re-tence, která se ukázala Husserlovi v jeho analýzách časových průběhů zkušenosti.¹³¹ Rámcem, který pro existenci vypracovává Heidegger, její základní struktura, je *starost*. Starost jako „*předstih* v dané *situaci*, která nás uvádí do *kontaktu* s věcmi“¹³² je časovou strukturou. Rozdíl vůči Husserlovi pojetí nespočívá pouze v tom, že si Heideggerovo schéma bere za model praktický vztah k věcem. Heidegger ukazuje, že časovost existence se v různých modalitách či momentech existence „časí“ různým způsobem.¹³³ V přednáškách *Tělo, společenství, jazyk, svět* Patočka říká: „Vezmeme-li tuto základní strukturu (starost), pak náš interpretační pokus spočívá v tom, nechápat ji jako trojjednost nerozdílných momentů, nýbrž trojjednost *pohybů*, v nichž se náš život rozvíjí, které jsou zvláštním způsobem na sebe odkázány a napojeny...“¹³⁴

Na základě toho, co nám Patočka říká v českém doslovu ke své habilitační práci, můžeme třem pohybům existence rozumět jako třem modalitám, v nichž se může „časení“ časovosti dít v závislosti na tom, která z extazí časovosti je v nich pro existenci určující. Patočkovými slovy: „Bylo by nyní snad možno pokusit se ukázat, že časení časovosti vede přímo k třem různým pohybům podle toho, na kterém momentu časovosti leží akcent, ač časovost jako anticipačně podržující prezentace čili jednota všech tří momentů časovosti je v každém z nich přítomná.“¹³⁵ Každá z těchto modalit má pro existenci nezastupitelnou funkci. Každá z nich je totiž uskutečňováním určité základní možnosti existence – a tedy pohybem – a protože každá z těchto možností v určitém smyslu sobě vlastním způsobem podmiňuje další dvě, je jejich vztah trojjedností, jednotou.

Patočka nám naneštěstí o časovosti třech pohybů existence neřekne mnoho přesnějšího. Když píše o každém ze tří pohybů, vykazuje jej s pozoruhodnou vnímavostí na celé řadě fenoménů našeho života, avšak jeho ča-

¹³¹ Srov. *PSMA*, s. 230n.

¹³² *TSJS*, s. 101.

¹³³ Srov. *PSMA*, s. 231.

¹³⁴ *TSJS*, s. 101.

¹³⁵ Tamtéž.

sové charakteristiky jsou často popsány jednoduše přiřazením k příslušné časové dimenzi. Uvidíme přitom, že přinejmenším mezi druhým a třetím pohybem se vztah k časovým dimenzím fenomenálně jistým způsobem kříží a bylo by proto třeba jeho přesnějšiho vymezení. Určitý poukaz k tomu, jak časovosti třech pohybů rozumět, podává Patočka v *Kacířských esejích o filosofii dějin*. Patočka píše: „Pochopitelně má každý z těchto pohybů celek časovosti v sobě, bez toho by nebyl pohybem, ale v každém dominuje jiná „extáze“, jiný horizont.“¹³⁶ Můžeme-li zde ‚horizont‘ chápat jako technický termín, znamenalo by to, že pro každý z pohybů je relevantní odlišný okruh toho, co v něm (jako netematicky spoludané) spoluurčuje smysl přítomnosti, v níž se rozvrhujeme; časová dimenze, k níž je pohyb vztažen, je ta, v níž především leží toto spoludané. Je přirozeně možné se ptát, zda takový výklad není zjednodušením, ve vztahu k Patočkovým popisům tří pohybů se však zdá být fenomenálně v pořádku. Nasvědčovat se zdá rovněž Patočkův příklad, v němž předvádí časovost prvního z pohybů, pohybu akceptace, na rituálu přijetí novorozence v hellénské či římské rodině: „Otec zvedající ze země nemluvně, které je mu položeno k nohám, provádí akceptační ritus, který ovšem obsahuje vztah ke všem časovým horizontům – nazírá v přítomném aktu, který rozhoduje o životě a smrti, nejen možnosti dítěte, nýbrž i svou vlastní možnost existence v něm, svou vlastní konečnost, ale to vše zahrnuje v kontinuitě domácího lára, jehož existence je východiskem celého aktu akceptace a k němuž se kroužení akceptačního pohybu vrací.“¹³⁷

Potřeba porozumět vztahu mezi trojím pohybem existence a její časovostí souvisí s určitým předpokladem, s nímž k Patočkovým textům přistupujeme. Domnívám se totiž, že je možné a nutné odlišovat faktickou podobu každého ze tří pohybů, to, jak se onticky odehrává, a jeho existenciální smysl, to, čím pro existenci ontologicky je. Jestliže je možné trojedinost pohybu existence pochopit jako určitou ontologickou strukturu, která je existenci vlastní, nebylo by namístě rozumět jednotlivým momentům této struktury například jako fázím, etapám životní cesty, které následují

¹³⁶ KE, s. 48n.

¹³⁷ Tamtéž.

po sobě a případně jedna nahrazuje druhou. Chceme se proto pokusit chápat tři pohyby existence, nakolik to bude možné, jako momenty či modality toho pohybu, jímž sama je, které jsou v každém okamžiku přítomné společně.

Můžeme připomenout, že každý ze tří pohybů je - jakožto pohyb - určitou (uskutečňující se) možností. Máme-li v Patočkových třech pohybech před sebou *základní* možnosti existence, musí tyto možnosti být pro existenci nějak otevřeny vždy - přestože se podmiňují navzájem a být nemusejí být v každém okamžiku uskutečňovány výslovně. Žádnou ze svých *podstatných* možností nemůže totiž existence jednoduše nebýt, neboť pak by nebyla existencí. A žádnou z nich nemůže přestat být - neboť existenciální možnost nemůže být nikdy nahrazena prostou aktualitou.

4.1. Pohyb akceptace

První z trojice základních pohybů existence se v různých Patočkových textech nazývá pohybem zakořenění, zakotvení či akceptace. Jeho smyslem je explikovat, osvojit si faktickou situaci a jeho těžiště proto leží v dimenzi minulosti.¹³⁸ Pohyb zakotvení je vztahem k té stránce existence, již je naše situace - to, že a *jak* jsme vždy již postaveni do světa.

V přednáškách *Tělo, společenství, jazyk, svět* o tomto pohybu Patočka hovoří také jako o instinktivně-afektivním pohybu naší existence. Říká o něm: „Je to pohyb instinktivně-afektivního souznění se světem a na druhé straně původního vládnutí vlastním organismem, které je předpokládáno ve všech našich dalších, svobodnějších způsobech chování, vztahování k lidem a věcem.“¹³⁹ Pohyb zakotvení má tedy u Patočky význam určité báze, na jejímž podkladě také probíhá rozvrhování k dalším možnostem. Proto také nejúže souvisí s tělesností existence, která ji, jak jsme viděli, na jedné straně zařazuje do světa a umožňuje jí se v něm vynacházet a na druhé straně jako možnost vlády tělem a tělesného pohybu podmiňuje aktivní vyrovnávání se světem.

¹³⁸ Srov. *PSMA*, s. 232.

¹³⁹ *TSJS*, s. 104.

Můžeme si povšimnout určitého napětí mezi touto formulací a Patočkovými konkrétními deskripcemi pohybu zakotvení, o nichž budeme mluvit dále – v nich není první pohyb pouze předpokladem ostatních, svobodnějších možností, nýbrž jako kompenzace „bezpráví individuace“ je pro konečnou existenci sobě vlastním způsobem sám místem smyslu. Patočku zřejmě k volbě této formulace přimělo, že se v prvním pohybu odehrává získání oněch možností, jimiž musí existence být vždy a které musí převzít přede všemi možnostmi zvolenými. Souvisí to s tím, že v přednáškách *Tělo společenství, jazyk, svět* je východiskem, od něhož Patočka dospívá k učení o třech pohybech jako k určitému celkovému pohledu na existenci, právě analýza těchto základních možností – afektivního vynačání se na světě a tělesného pohybu – a první pohyb je vyložen především v úzké souvislosti s nimi. K problému vztahu mezi koncepcí trojího pohybu existence a pojmovými dvojicemi „svoboda – nesvoboda“ a „autenticita – neautenticita“, který se zde ohlašuje, se však budeme muset vrátet.

Možnost dalších dvou základních pohybů je v pohybu zakotvení v jistém smyslu fundována. Instinktivně afektivní život je v rudimentální podobě myslitelný i bez zbývajících pohybů existence, zatímco tyto pohyby nutně staví na možnostech získaných a uskutečňovaných v pohybu prvním: „Každé zacházení s věcmi, instrumenty, službami, praktické chování předpokládá vládu tělem, smyslový kontakt s věcmi, orientaci ve světě.“¹⁴⁰ Nebo, širší formulací z českého doslovu: „Vždyť všechny naše akce, právě práce a boj, se odbyvají jen na základě onoho instinktivně afektivního prapohybu, který tvoří cosi jako ostinato životní polyfonie.“¹⁴¹ Pohyb zakořenění proto prochází celým životním pohybem existence, ač je postupně přítomností druhých dvou pohybů ve svém smyslu „lámán“, modifikován.¹⁴² Díky němu není svět, v němž žijeme, pouze účelovou souvislostí služeb, jak je analyzován u Heideggera, nýbrž má „kosmický“ rozměr dálky a časové hloubky, a také, jak Patočka zdůrazňuje ve francouzském doslovu k *Přirozenému světu*, je strukturován protikladem

¹⁴⁰ TSJS, s. 105.

¹⁴¹ PSMA, s. 232.

¹⁴² Srov. TSJS, s. 105.

oblasti domova a oblasti cizoty.¹⁴³ (Patočka zde uvádí tento protiklad jako příklad fenoménu, který byl v Husserlově rozboru přirozeného světa viděn, a který, ač Heideggerovo pojetí existence dává otázce po přirozeném světě nový základ, nelze vysvětlit z Heideggerových analýz.) A rovněž díky prvnímu pohybu náš svět „má v sobě ústřední životní jádro, jádro životního tepla, které není jen přídavkem k jsoucnu toho, co nás obklopuje, nýbrž podmínkou jsoucnosti našeho života.“¹⁴⁴

Právě na prvním ze tří pohybů je význačným způsobem patrná intersubjektivita lidské existence. Vrůstání do světa, do něhož je lidská bytost postavena, přijetí situace, je totiž bytostně podmíněno tím, že je zároveň *ona sama* přijata tím, do čeho je postavena. Teprve na základě toho, že je takto přijata, může převzít ty vlastní možnosti, které jsou s ní stejně původní, a rozvíjet je.¹⁴⁵

Svět nás nepřijímá ve své nezměrné podobě, ale ve svých lidských exponentech. Práfenomémem prvního pohybu je přijetí bezbranné lidské bytosti v mikrospolečenství rodiny. Sklenutí tohoto společenství pro ni vytváří ochranu před nehostinností, „mrazivostí“ vnějšku. Bytí individuované, oddělené bytosti, která je pro sebe, je podle Patočky nutně spojeno s rysem odkázanosti.¹⁴⁶ Tento rys je nejvýraznější tehdy, když veškerý styk s vnějškem, který vyžadují naše potřeby, musí být zprostředkován jinými bytostmi. Lidská bytost nejprve fakticky potřebuje zprostředkování mezi sebou a světem. Její vlastní aktivita se vyčerpává vyzařováním potřebnosti, odkázanosti, a přimknutím k těm, na něž je odkázána.

Patočka popisuje, jak se v bezpečí tohoto zprostředkujícího a ochraňujícího mikrosvěta odehrává první, původní explikace situace a získávání těch možností, s nimiž bude život ve velkém světě samozřejmě počítat: obličej blízké bytosti se stává obličejem světa, tím, jak se zjevující se věci na mne „dívají“, tělo, jehož aktivita původně spočívala pouze v apelu, vyjevování potřebnosti, nabývá od funkce k funkci samostatnost, získáváme to, o čem Patočka jinde hovoří jako o personálním poli: „V pohybu zakotvení se tedy utváří ona prastruktura, která náleží jako všeobecný rámeček

¹⁴³ Srov. *FD*, s.259n, *TSJS*, s.105.

¹⁴⁴ *TSJS*, s. 105.

¹⁴⁵ *CJE*, s. 695; *PSMA*, s. 232n.

¹⁴⁶ Srov. *CJE*, s. 695; *PSMA*, s. 233.

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.¹⁴⁷

Bez aktu akceptace není lidský život možný nejen co do smyslu, ale také fakticky. Potřeba přijetí však nekončí tam, kde pro lidskou bytost přestává být spojena s nutností zprostředkování mezi jejími potřebami a světem. Když přestává být odkázána na druhé ve své úchově, píše Patočka, „nepřestává být potřebná právě ve své samostatnosti, která stupňuje její oddělenost, její individuaci.“¹⁴⁸ Můžeme tak říci, že pohyb akceptace má nyní funkci vyvažovat prostředecnost druhého ze základních pohybů, v němž člověk zajišťuje úchovu vlastní existence. Patočkovými slovy: „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.“¹⁴⁹ Patočka hovoří prvním pohybem jako o „kompenzaci za bezpráví vrženosti“, jako o určitém nutném protitahu k individuaci: „To druhé, svět mimo mne, se vtělilo v bytost schopnou přijmout mne v jeho jménu.“¹⁵⁰ Sklenutí tohoto vzájemného přijetí je zároveň tím, co umožňuje vznik nové bytosti. Tato podmínka lidského života není jen faktická, podmiňuje jej i co do smyslu: „Člověk roste do individuace ze slasti jejího překlenutí a v jeho teplém zastínění od mrazivého dechu univerza.“¹⁵¹ Pohyb akceptace tak je „pohyb od jedné sféry životního tepla, kterou recipujeme, k druhé, kterou tvoříme.“¹⁵²

Patočka se pro každý z pohybů snaží pojmenovat základní situaci, s níž je spojen. V přednáškách *Tělo, společenství, jazyk*, svět hovoří v této souvislosti také o afinitě k určité mezní situaci v Jaspersově smyslu.¹⁵³ Má jít o určité faktické rysy našeho bytí na světě, jež od něj nelze odmyslet a které zároveň není možné dále analyzovat. Patočka říká, že pro první pohyb je touto situací nahodilost. Situace, do níž v prvním pohybu vrůstáme, a celý život v oblasti zakotvení jsou spolurčeny řadou „nahodilostí“,

¹⁴⁷ CJE, s. 696; PSMA, s. 237.

¹⁴⁸ CJE, s. 696; PSMA, s. 238.

¹⁴⁹ Tamtéž.

¹⁵⁰ CJE, s. 696; PSMA, s. 239.

¹⁵¹ CJE, s. 697; PSMA, s. 239.

¹⁵² TSJS, s. 110

¹⁵³ Srov. TSJS, s. 106, 111.

podmínek, jichž nejsme moci. Zdá se, že právě v tomto rysu prvního pohybu je zahrnut smysl Heideggerovy vrženosti. S afinitou prvního pohybu k faktu nahodilosti je podle Patočky spojen přirozený ideál *štěstí*. Patočka jej charakterizuje: „Štěstí je zároveň naplnění a nahodilost. Štěstí není v naší moci, je záležitost situace, nad níž nemáme moc.“¹⁵⁴

4.2 Pohyb obrany

Druhý z celkových pohybů, pohyb sebedprodloužení či obrany, je podle Patočky nezbytným korelátem pohybu akceptace: „Akceptovat druhého lze jen tak, že se sami vydáváme všanc, že obstaráváme jeho potřeby neméně než své, že *pracujeme*.“¹⁵⁵ Navazuje na první pohyb ve dvojitým smyslu. Roste totiž z vazby života k sobě a odpovídá na jeho faktickou potřebnost úsilím o přizpůsobení okolních podmínek k životu. Zároveň k tomu využívá prvotních možností, jež jsou otevřeny prvním pohybem, přejaty ze sféry onoho „již“ naší existence. To, z čeho jsme se vyčlenili, „země“, všeobjímající horizont našeho „již“, vládne také nad druhým pohybem, ale již ne v podobě bezprostřední, instinktivní moci. Hotových potencií se v odpovědi na dané potřeby používá k modifikaci přítomného. Dimenzí druhého pohybu je proto přítomnost. Jeho podoba je určena vyrovnáváním se s tím, co je odemčeno jako přítomné – s věcmi. Lidský život jako spoluurčený konečnou tělesností, ohrožený a proto potřebný, je k věcem vztažen jako k tomu, co potřebuje, co mu chybí a co proto musí obstarávat.¹⁵⁶

Sám sobě v tomto pohybu rozumím jako tomu, kdo má něco za úkol a kdo něco dovede, tedy kdo obstarává; na základě možností obstarávání, které realizují, jsou pak jako jejich koreláty odemčeny věci, s nimiž mám co do činění, na způsob Heideggerovy příručnosti.¹⁵⁷ Patrně právě to má Patočka na mysli, když v přednáškách *Tělo, společenství, jazyk, svět* říká, že tato oblast, v níž především (řečeno s Heideggerem, „zprvu a většinou“) žijeme, je oblastí smyslu.¹⁵⁸ V českém doslovu k *Přirozenému světu*

¹⁵⁴ PSMA, s. 239.

¹⁵⁵ KE, s. 46.

¹⁵⁶ Srov. CJE, PSMA s. 242.

¹⁵⁷ PSMA, s. 240.

¹⁵⁸ TSJS, s. 106.

uvádí Patočka určitou výhradu k tomu, jak Heidegger na tomto základě tematizuje světskost: „Předivo poukazů, v nichž se život pohybuje, nám sice umožňuje stálé porozumění své činnosti i věcem, které se v ní vyskytují, takže vzniká dojem, jako by v okruhu této praxe byla vyčerpána veškerá možnost setkávat se s realitami a dávat jim smysl – jako by zde byl pravý a původní svět člověka.“¹⁵⁹ I o světě druhého pohybu – ostatní pohyby stojí nyní stranou – však platí, že jej původně máme společný s ostatními personálními bytostmi; není jen světem práce, ale též její organizace a spolupráce. Rozumíme-li věcem původně jako prostředkům, korelativním k našim možnostem, pokračuje Patočka, „druhým individuím rozumíme prvotně *jako sobě samým*, tj. jako možnostem jež se realizují, tedy jako pohybům existence.“¹⁶⁰ Druzí tedy pro nás nejsou odemčeni na základě našich možností.¹⁶¹ Také pohyb sebezprodloužení proto má vlastní původní intersubjektivitu. Rozumíme druhým stejně původně jako sobě jako samostatným centřům možností. Tyto možnosti zde však jsou, stejně jako naše vlastní, možnosti obstarávání věcí, zacházení s nimi.

Celý pohyb je proto v jistém smyslu „vyznačen redukcí člověka *na sociální roli*.“¹⁶² Na jednu stranu jsou nám věci jako služby odemčeny na základě našeho „kvůli čemu“, na druhou stranu v tomto pohybu jsme „my sami zde, jen aby služby mohly fungovat.“¹⁶³ V tomto „bytí svou rolí“ – a v něm založené možnosti využít druhého a sami být využiti – je fundován fenomén odstupu, jak byl popsán Heideggerem, a s ním řada fenoménů neautentického spolubytí.¹⁶⁴

V českém doslovu k *Přirozenému světu* odliší autor práci a boj jako dvě podoby druhého pohybu, z nichž se první obrací k věcem a druhá k druhým lidem. V *Kacířských esejích* Patočka zachovává smysl tohoto rozlišení, avšak na základě analýz H. Arendtové nabízí o něco diferencovanější terminologii: práce zde znamená sebestravující práci pro užívání

¹⁵⁹ PSMA, s. 240.

¹⁶⁰ PSMA, s. 241.

¹⁶¹ Přísně vzato, není to tak ani u Heideggera. U Heideggera však jsou druzí v obstarávání spolupřítomni tak, že možnosti obstarávání mám sám „jako jeden z druhých“. Je faktem našeho bytí na světě, že mé možnosti obstarávání jsou možnostmi veřejného anonyma, onoho „ono se“.

¹⁶² PSMA, s. 243.

¹⁶³ PSMA, s. 241.

¹⁶⁴ Srov. PSMA, s. 243. K „odstupu“ viz SuZ § 27, s. 126.

a je tak něčím jiným než výroba, v níž dílo přetrvá o mnoho samotnou aktivitu; práce je přesto prafenomenem druhého pohybu, neboť práce i výroba mají nějak za cíl zajištění, údržbu života. Obrana života v boji je pak něčím jiným než *polemos*, boj jako zápolení rovných, které je zároveň jednotou a které jako svobodný vzmach svým smyslem míří mimo druhý pohyb.¹⁶⁵

Základními situacemi, jež patří ke druhému pohybu, jsou podle Patočky provinilost, útlak a utrpení. Jsou spojeny s životem ve faktickém „zabraném“ světě, kde je každé sebeuplatnění možné jen na úkor druhých. Jako mezní situace jsou přítomny i tam, kde se provádí jejich zmírnění: „Utrpení nese s sebou nezbytně každá situace v nekrytosti, která prochází prací a bojem.“¹⁶⁶

Nakolik je druhý pohyb podmíněn vázaností života k sobě a službou životu, je navázáním na instinktivně afektivní pohyb existence; odlišuje se tím, že v něm samém chybí moment uspokojení, naplnění. Protože je jeho nutnost podmíněna naší faktickou situací ohrožených bytostí ve světě, může Patočka v tomto smyslu říci: „Elán k věcem, který nás ovládá v tomto pohybu... je tak v podstatě diferencovaný, úkoje zbavený instinkt.“¹⁶⁷ Potřeby, které vždy „již“ máme, jsou zde habitualizovány, stávají se *zájmy*; jejich naplnění je oddáleno - případně může být pro část lidského společenství, které uskutečňuje tento pohyb, zjednostraněno a potlačeno.¹⁶⁸

Časovou dimenzí, která přísluší ke druhému pohybu, je přítomnost. Vidíme však, že jeho vztah k přítomnosti je zvláštní tím, že přítomnost zde nemá smysl sama v sobě. Je vyhrazena působení na přítomné podmínky a snaze přizpůsobit je *budoucímu* pokračování života, který je fakticky *vždy již* odkázán na uspokojování svých potřeb. Sama přítomnost tu má prostředečný charakter, nelze v ní spočinout, nýbrž odkazuje k další přítomnosti, podobně nenaplněné a prostředkující. Příznačný je Patočkův termín „sebeprodloužení“: smyslem druhého pohybu je prodloužení, reprodukce života; lze-li o přítomnostním pohybu, myšleném v něm

¹⁶⁵ Srov. KE, s. 54-58.

¹⁶⁶ CJE, s. 698; PSMA, s. 244.

¹⁶⁷ PSMA, s. 241.

¹⁶⁸ Srov. TSJS, s. 111.

samém, říci, že má nějaký cíl, pak tímto cílem není nic jiného, než stálá reprodukce, prodlužování této co do smyslu stále stejné přítomnosti. Zdá se, že je to především třetí, budoucnostní pohyb, který nám podle Jana Patočky vrací přítomnost jako smysluplnou.

V českém doslovu k *Přirozenému světu* Patočka o sféře druhého pohybu říká: „V této oblasti se nemůže rozvinout samo o sobě nic autonomně nezaujatého a oddaného, ani autentické já, ani autentické dílo. Nicméně žádná koncepce, žádné dílo není bez ní možné.“¹⁶⁹ Jak uvidíme, třetí z celkových pohybů existence u Patočky zřejmě (přinejmenším ve většině textů) úzce souvisí s možností autenticity v lidském životě. Citované tvrzení pak ale naznačuje, že třetí pohyb nějakým způsobem předpokládá druhý. Jakou povahu má přesně tento vztah?

V článku *Co je existence* se jeví jako určitý dialektický vztah, v němž je druhý pohyb tím, co má být ve třetím pohybu překročeno. V pasáži v českém doslovu, z níž je předchozí citát a která v článku *Co je existence* není, se naproti tomu Patočkovo tvrzení, že „zde je materiál vší lidské formace“,¹⁷⁰ zdá naznačovat pozitivnější vztah fundace. V přednáškách *Tělo, společenství, jazyk, svět* a do určité míry i v *Kacířských esejích* tvoří první dva pohyby v jistém smyslu samostatné okruhy fenoménů našeho života, který by však bez třetího pohybu byl méně než plně lidský. A konečně ve francouzském doslovu každý z pohybů rovněž odpovídá svébytné oblasti života, navíc je tu však výslovně řečeno, že anonymní dějinný vývoj i jeho odpovědné formování jsou možnými modalitami druhého pohybu. Je možné odpovědět na otázku, jak jednotlivé verze učení o třech pohybech hrají dohromady?

Na základě toho, co jsme dosud viděli, se zdá, že by pokus nalézt jedinou systematickou koncepci, jež by procházela všemi Patočkovými texty o trojím pohybu, byl nejspíše odsouzen k nezdaru. Buď by se to vůbec nepodařilo, nebo by nezbylo, než tuto koncepci následně ukázat jako nekoherentní. Je přitom zjevné, že vztah mezi třemi celkovými pohyby lidské existence a vztah mezi touto trojicí pohybů a polaritou autenticity a neautenticity mají zásadní důsledky pro celkové vyznění Patočkova pojetí exis-

¹⁶⁹ PSMA, s. 243.

¹⁷⁰ Tamtéž.

tence. Existuje alespoň nějaký společný klíč k textům o trojím pohybu, ať už by jím byla jednota fenoménů, na nichž se učení o trojím pohybu orientuje, nebo podstatný rys existence, o který našemu autorovi jde, a tedy intence, která by procházela napříč jednotlivými texty? Zdá se, že možnost zodpovědět tuto otázku stojí a padá právě s možností porozumět vztahu mezi trojím pohybem existence a protikladem autenticity a neautenticity. Pokusíme se této otázce čelit v poslední části práce.

4.3 Pohyb pravdy

Třetí z celkových pohybů existence se v různých Patočkových textech nazývá pohybem existence ve vlastním smyslu, pohybem sebezískání, průlomem či pohybem pravdy. Jeho těžiště je v dimenzi budoucnosti. V poměrně stručném náčrtu v přednáškách *Tělo, společenství, jazyk, svět* je jeho smyslem integrovat do existence to, co je v prvních dvou pohybech zakryto, co v nich nevidíme či nechceme vidět – její konečnost. K prvním dvěma pohybům je konečnost ve vztahu jejich podmínky, dějí se *proto*, že jsme v situaci konečných bytostí. V pohybu akceptace se v této situaci učíme orientovat, v pohybu obrany odpovídáme na její požadavky vypořádáváním se s jednotlivým. Konečnost v nich však není *viděna*, neboť to nepatří k jejich funkci. V tomto smyslu nad nimi vládne země jakožto moc daného. Integrovaní, přijetí konečnosti je zároveň spojeno s odpoutáním od těch jednotlivých věcí, jež předtím plně zaměstnávaly naši pozornost. Ve třetím pohybu tak nad námi už nevládne dané; je „pokusem o otřesení vlády země v nás.“¹⁷¹

Článek *Co je existence* a český doslov k *Přirozenému světu* nabízejí o něco rozsáhlejší pojednání s podobným smyslem. Ve třetím pohybu neběží o to, setkat se s něčím, co svým chováním otevřeným pro jsoucnost můžeme odkrýt; běží o setkání se sebou samým a to jinak, než v pohybu zakotvení, kde se shledávám ve faktických možnostech aktivního chování, a jinak než v pohybu sebezprodloužení, kde jsem svým úkolem a svou rolí. Jde v něm o to, vidět se ve své nejvlastnější povaze možnosti – tak, že má existence je něco, co mám k bytí; že jsem postaven do světa tak, že se mohu nebo nemusím stávat sebou samým – to znamená „ve svém pozem-

¹⁷¹ TSJS, s. 112.

šťanství“,¹⁷² které zahrnuje jak moji konečnost, tak můj vztah k bytí a univerzu. Tato povaha života je tím, co mě v prvních dvou pohybech v konání životních funkcí poutá k jednotlivému jsoucímu. Ve třetím pohybu se podle Patočky „ukazuje, že se mohu otevřít pro bytí ještě jinak, že mohu modifikovat tuto vazbu k jednotlivému, proměnit vlastní vztah k univerzu.“¹⁷³ I zde je tato proměna spojena s přijetím, integrováním vlastní konečnosti. Patočka proto pokračuje: „Tato proměna jde přitom ruku v ruce s proměnou vazeb k vlastnímu životu.“¹⁷⁴

Patočka zde jako příklad pokusu o porozumění naší situaci ve světě a tím o modifikaci života v jeho smyslu uvádí mytické vyprávění; předvádí je na Bröckerově interpretaci zprávy o stvoření z knihy *Genesis*, v níž vykazuje porozumění lidské existenciální situaci: poukazuje jak na moment přechodu do nezaštítěnosti druhého pohybu, symbolizovaný vyhnáním z ráje, tak na odpovědnost za vlastní úděl, která je implikována ve snášení trestu za přestoupení zákazu. Úkolem mýtu je podle Patočky „ohledávání vazeb života“; jeho pronikavost je v něm mírněna fiktivním umístěním do minula. Zdá se, že „ohledávání vazeb“ je tu titulem pro určitou strukturu, jež třetím pohybem prochází. Patočka ji charakterizuje jako „praktické úsilí, vnitřně jednat proti těm strukturám existence, které ji zatlačují do situace, jež se nesrovnává s jejím charakterem svobodné možnosti.“¹⁷⁵

Vazba, již ohledávání shledává, je vazba života k onomu konečnému já ve světě, kterým vždy již jsme, s obsahem určeným instinktem habitualizovaným v zájmy, tradicemi a podobně. To, že hledáme, je však již znakem, že toto já není hotová danost, plná realita naší existence: „Život ohledávající by nehledal, kdyby již nenalezl. Jeho pravda je v tom, že ukazuje tento vázaný život jako pouhou možnost, nikoli jako realitu, která je zde jako kámen na silnici nebo kus lávy na měsíci.“¹⁷⁶ Tato možnost je zodpovědná a tedy svobodná, ač motivovaná „základními lidskými možnostmi“.¹⁷⁷ Pro naši otázku vztahu mezi autenticitou a trojicí pohybů

¹⁷² *CJE* s. 699, *PSMA* s. 245.

¹⁷³ Tamtéž.

¹⁷⁴ Tamtéž.

¹⁷⁵ *CJE*, s. 700, *PSMA*, s. 247n.

¹⁷⁶ *CJE*, s. 701, *PSMA*, s. 249.

¹⁷⁷ Tamtéž. „Základní lidské možnosti“ zde patrně znamenají faktické možnosti obsažené v tělesnosti. Srov. výše, s. 39n.

existence může být důležité povšimnout si, že se v této formulaci *ve světle* onoho ohledávání *jako svobodná a odpovědná* zdá odhalovat právě ta možnost, která se tu teprve ukázala být možností a ne hotovou realitou – tedy onen původně „vázaný život“.

Konečnost, která je takto spatřena a integrována, přestává podle Patočky být poutem. Díky zkušenosti možného nebytí zahlédáme své bytí v celku i v jeho situovanosti k pozadí světa. Jako u raného Heideggera umožňuje tedy i pro Patočku vystavenost nicotě přístup k možnosti existovat cele, tato zkušenost však zde má pozitivnější náboj; v přijaté konečnosti se setkáváme s něčím, čemu je možné a nutné se cele odevzdat.¹⁷⁸

Třetí pohyb je u Patočky pro existenci osmyslující ve všech jejích aspektech. Proto také je v *Kacířských esejích* otřesení neproblematického smyslu, ve kterém třetí pohyb přechází z implicitní přítomnosti v ontologické metafoře předdějinného světa k realizaci a v němž začínají dějiny, zároveň počátkem politiky, v níž je překonána uzavřenost do zájmů pouhého sebestravujícího života, a počátkem filosofie jako překonání uzavřenosti v pouhém jsoucnu.

Ve francouzském doslovu je třetí pohyb představen poměrně krátce jako jedna z možností, jak časovost umožňuje rozvrhování nikoli mezi věci, ale na hranici života (v tomto případě hranici konce) a tím i na hranici, která vymezuje naše místo ve světě. Jako příklad fenoménu, v němž vidíme třetí pohyb při díle, zde Patočka uvádí filosofický údiv. Je-li filosofie explikací jsoucná bytím, pak je, aby se bytí mohlo nějak ukazovat, nutný radikální odstup vůči všemu jsoucímu. Filosofický údiv je tak spřízněn s oním předběhem ke konci, v němž může lidská bytost zakusit nicotu věcí. Týmž předběhem k nepředstižné možnosti je charakterizováno zrození autentického bytí sebou, v případě filosofie však nejde o jedno nazření a pochopení; filosofie je setrváním na této hranici. Jinými lidskými možnostmi, jež se rodí z „pohybu ke konci“, jsou podle Patočky mýtus, zbožnost a umění.¹⁷⁹

¹⁷⁸ Srov. KOUBA, P. *Problém třetího pohybu*, s. 13.

¹⁷⁹ *Doslov*, s. 264.

Petr Rezek rozlišuje ve stati *Životní pohyb pravdy a život v pravdě u Jana Patočky*¹⁸⁰ mezi „návrátovými“ a „pravdivostními“ verzemi Patočkova pojetí třetího pohybu. V „návrátových“ verzích míří třetí pohyb zpět do světa, k autentickému uchopení naší situace; v „pravdivostních“, které podle Rezka máme před sebou ve francouzském doslovu k *Přirozenému světu* a v *Kacířských esejích*, naproti tomu směřuje k hranicím světa a *setrvává* na nich.

Ve francouzském doslovu je tomu tak mimo všechnu pochybnost; jak víme, je zde třetí pohyb jedním ze *dvou* pohybů existence, jež míří k hranicím. Specifičnost tohoto textu může být dána tím, o čem jsme již mluvili: Patočka se zde patrně především snaží poukázat na okruhy fenoménů, které není možné uchopit na základě konkrétních analýz Heideggerových, a které proto poukazují k potřebě rozšíření jeho koncepce existence, jež by umožnilo čelit její pomocí otázce přirozeného světa. Je pravděpodobné, že tento text neaspiroval na to, podat vlastní rozbor struktur existence, jež tyto fenomény zakládají – v opačném případě by se náš autor pokoušel vyřešit úkol, jehož řešení mu v předchozím mnohem delším textu připadá nedostatečné, na necelých čtrnácti stránkách. Zde může být zdroj určitého napětí mezi tímto a ostatními Patočkovými texty.

V *Kacířských esejích* je situace poněkud složitější. Výrazy „život na vrcholu“ a „vzmach“ jistě mohou, jak říká Petr Rezek, rovněž odkazovat k „setrvání na hranici“.¹⁸¹ Zároveň však nelze přehlédnout, že vzmach je v *Kacířských esejích* vyložen jako vzmach od zájmů pouhého sebestravujícího života, který je uzavřen do rytmu prvních dvou pohybů. V tomto směru se verze z *Kacířských esejí* zdá bližší předchozím textům, v nichž je třetí pohyb v určité opozici k „vládě země“ v prvních dvou pohybech, než verzi z francouzského doslovu s její opozicí mezi rozvrhováním mezi věci ve světě v pohybu sebestprodloužení a rozvrhováním na hranice světa ve zbývajících dvou pohybech. Z tohoto důvodu se možnost označení pohybu pravdy v *Kacířských esejích* za pohyb v Rezkově smyslu „pravdivostní“ jeví poněkud ambivalentně. Rezek přitom velmi pronikavě ukazuje, že prodlévání na hranici světa se jen těžko slučuje s činným jednáním ve

¹⁸⁰ REZEK, P. *Životní pohyb pravdy a život v pravdě u Jana Patočky*. In REZEK, P. *Jan Patočka a věc fenomenologie*, s. 79-93. Praha: OIKOYMENH, 1993.

¹⁸¹ Srov. tamtéž, s. 87n.

světě, jež patří k politice. Může pak být namísto tázat se, zda skutečně máme před sebou Patočkovu záměnu *podmínek a života v podmínkách*,¹⁸² či spíše skutečnost, že vztah mezi třetím pohybem v *Kacířských esejích* a setrváním na hranici světa je stále otevřenou interpretační otázkou. I přesto zde však politika je nepochybně vyznačena vztahem ke zjevování; Rezkova kritika tak může stále mít ke třetímu pohybu v *Kacířských esejích* co říci.

Viděli jsme, že v prvních dvou pohybech je existence plně zaměstnána, vytižena vztahem k jednotlivému – ať už jím je druhá lidská bytost v mikrospolečenství, sklenutém v prvním pohybu, nebo věci, s nimiž máme co do činění v pohybu druhém. A vidíme rovněž, že ve třetím pohybu je obsažena možnost tuto „totalitu partikulárního“ nějakým způsobem prolomit. To však znamená, že třetí pohyb u Patočky představuje určitou možnost vztahu k celku *na rozdíl* od partikulárního. Patočka sám skutečně často o třetím pohybu hovoří v tomto smyslu. Co přesně znamená tento celek? Dost možná, že před sebou máme otázku, která má důležité důsledky pro vyznění Patočkova pojetí existence.

Vztah existence k možnosti vlastní integrity, který je třetím pohybem umožněn, je zároveň vztahem ke způsobu, jímž jsme jako konečné bytosti postaveni do světa. To však znamená, že je zároveň určitým porozuměním vlastní situaci vůči celku světa. V této perspektivě by celek byl posledním horizontem, pozadím každé naší praxe a každého porozumění. Vztah k celku by pak byl vztahem ke světu jako ke strukturnímu momentu heideggerovského „bytí na světě“; k tomu světu, který je, řečeno s raným Heideggerem, s pobytem „stejně původní“.¹⁸³ Porozumění světu našeho „bytí na světě“ znamená jasnost o situaci, v níž musíme převzít a vykonávat své bytí.

Jak jsme viděli na konci předchozí části naší práce, prolíná se tento aspekt světa v různých Patočkových textech v různé míře s odlišným aspektem. Existence pochopená jako pohyb je u Patočky spolukonstituována prožívanou tělesností. To umožňuje pochopit ji zároveň jako reální součást světa; proces existence je v jistém smyslu zároveň součástí

¹⁸² Tamtéž, s. 88.

¹⁸³ Srov. *Suz* § 4, s. 13; § 12 s. 57.

světového procesu.¹⁸⁴ Svět zde nabývá poněkud odlišného významu – není již jen horizontem našeho porozumění, nýbrž něčím, v čem jsme svým způsobem bytí zapuštěni a z čeho se zároveň vyčleňujeme – a tedy něčím, co nás v mnohem radikálnějším smyslu předchází. Pojetí existence jako pohybu může tedy podle Patočky otevřít přístup k takto pojatému „velkému“ světu. V českém doslovu k *Přirozenému světu* a zejména v článku *Weltganzes und Menschenwelt* nastiňuje Patočka možnost vypracování takto umožněné ontologie světa v dialogu s E. Finkem, táž perspektiva je však patrně přítomna i v textech, kde se touto cestou nedává.

Patočkův postřeh, že prožívaný tělesný pohyb otvírá pro fenomenologii fundamentální konečnosti přístup k „velkému“ světu, je bezesporu mimořádně hlubokým příspěvkem k projektu fenomenologie. Jaký je přesně vztah mezi světem, do něhož jsme tělesností zapuštěni, a světem jako horizontem našeho porozumění? Patočka mezi nimi nikdy nerozliší a lze se proto domnívat, že mu jednoduše spadají vjedno. Tam, kde Patočka v rámci programu a-subjektivní fenomenologie pracuje na analýzách naší tělesné přítomnosti ve světě, a kde je proto zdůrazněna podstatná ne-celost našeho bytí v situaci, ukazuje se tato perspektiva jako velmi objasňující a plodná. Možná však, že zároveň máme ve ztotožnění obou smyslů světa před sebou bod, v němž Patočkovu učení o trojím pohybu se svým nárokem na možnost vztahu k celku ztrácí fenomenální kontrolovatelnost.

Autentické bytí v situaci zřejmě předpokládá kromě jasnosti o tom, co právě dělám, také určitou jasnost (byť třeba nereflektovanou a netematickou) o tom, v jakém vztahu je to, co dělám, k tomu, oč mi v životě jde, a tedy i určitý vztah k celku mého života. K tomu však patří: jasnost o způsobu, jak jsem postaven do světa, o situaci, v níž musím převzít své bytí. Je jistě možné ptát se, zda se tato jasnost musí rodit v setkání s vlastní konečností, jak je tomu u Heideggera i Patočky; přinejmenším však je tato konečnost nepřehlédnutelnou a neodvoditelnou komponentou naší situace a je proto patrně možné zastávat názor, že musí být v autentickém sebe-porozumění nějak integrována. Zdá se proto nahlédnutelné, proč u Patočky třetí z celkových pohybů, v němž existence integruje svoji ko-

¹⁸⁴ Srov. *TSJS*, s. 109.

nečnost do svého sebeporozumění a v němž se zřejmě nějak otevírá možnost autenticity, souvisí se vztahem k celku, ke světu, nakolik jím rozumíme svět našeho „bytí na světě“, poslední horizont našeho sebeporozumění. Není však zřejmé, proč by třetí pohyb musel ze své funkce a tematicky být vztahem k „velkému“ světu, světu jako oné noci bytí, z níž jsoucna vystupují na světlo dne.

5. Pohyby existence, autenticita a neautenticita

V předchozích částech práce jsme přehlédli způsob, jímž Patočka zamýšlí využít pojmu pohybu ke konkretizaci pojetí existence z existenciální analytiky raného Heideggera, a na základě některých publikovaných textů jsme představili Patočkovu pojetí existence jako trojího pohybu. Zaměříme se nyní na vztah mezi touto koncepcí a jedním z hlavních motivů, jež chce Patočka z Heideggerovy existenciální analytiky zachovat – polaritou vlastního a nevlastního způsobu bytí, autenticity a neautenticity.

V některých Patočkových textech nacházíme dílčí rozbor, jež se zdají nasvědčovat, že „schopnost manifestovat povahu života patří ke *každému pohybu*“¹⁸⁵ a tedy, že každému ze tří celkových pohybů existence náleží vlastní podoba sebeuskutečnění i sebeztráty. Když v přednáškách *Tělo, společenství, jazyk, svět* Patočka hovoří o pohybu zakotvení, řekne výslovně: „Jako všechny je také tento pohyb určen zvláštním druhem soběneporozumění, sebezakrytosti, druhem původní nepravdivosti.“¹⁸⁶ Když se však pokusí tyto potenciality konkrétně pojmenovat, fakticky se mu ukazuje, že se možnosti sebeztráty, spíše než že by byly jednotlivým pohybům inherentní, nacházejí se na jejich rozhraní jako důsledek dialektického vztahu mezi nimi. Původní nepravdivost prvního pohybu se totiž podle Patočky projevuje zejména v kontaktu s linií druhého pohybu, který na pohyb zakotvení nezbytně navazuje tak, že v něm přebíráme obstarávání svých potřeb i potřeb nám svěřených bytostí na sebe a který se pohybuje ve sféře účelovosti, prostředčnosti. Nepravdivostí ve vztahu k prvnímu pohybu je zde jeho potlačení druhým pohybem, odsunutí in marginem; pohybu akceptace nejsme právi zejména tehdy, když se chováme, jako by pro nás jeho sféra neexistovala a snažíme se pohybovat mimo ni.¹⁸⁷ Podobným výsledkem končí pokus pojmenovat původní formu nepravdivosti pro třetí pohyb, který má do existence integrovat její

¹⁸⁵ KOUBA, P. *Problém třetího pohybu*, s. 10.

¹⁸⁶ *TSJS*, s. 106.

¹⁸⁷ Srov. tamtéž, s. 106.

konečnost; jeho formou nepravdivosti je totiž zaslepení konečností.¹⁸⁸ Je to však druhý pohyb, v němž obstaráváním odpovídáme na potřeby, jež vyplývají z naší situace konečných bytostí. Vlastní formou nepravdivosti druhého pohybu, pohybu sebezprodloužení, je podle Patočky zainteresovanost.¹⁸⁹ Ta je však rysem celé sféry druhého pohybu, neboť v něm je člověk již z jeho povahy svojí úlohou, rolí. To znamená, že druhému pohybu naopak chybí vlastní forma pravdivosti. P. Kouba popisuje výsledek Patočkovy úvahy slovy: „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 předobraz – pravdivý a třetí pohyb je ryzím uskutečněním existence, v němž žádná ne-pravost nemá místo.“¹⁹⁰

V článku *Co je existence* a v českém doslovu k *Přirozenému světu* Patočka ukazuje podobné dialektické vazby mezi jednotlivými pohyby. K explicitnímu pokusu o nalezení vlastní formy pravdivosti a nepravdivosti pro každý pohyb zde již nedochází. Můžeme si všimnout, že v pasáži českého doslovu, která v textu *Co je existence* není, uvádí náš autor příklad, který by mohl být součástí podobného pokusu, ale není jako takový uchopen: rys nahodilosti v prvním pohybu a jeho přirozený ideál, štěstí, mohou společně vést ke snaze využívat životních chvil v duchu *carpe diem*. Patočka píše: „Tak vzniká estetický ideál, který roste již na poli zklamání, sebeklamu a uzavření do sebe.“¹⁹¹

V článku *Co je existence* se díky schématu výkladu v celém textu zdá, že na první pohyb nelze polaritu autenticity a neautenticity aplikovat, zatímco druhý pohyb spadá vjedno se sebeztracením ve světě, jež má být ve třetím pohybu překonáno;¹⁹² místem polarity autenticity a neautenticity je tedy rozhraní mezi druhým a třetím pohybem. Postup výkladu českého doslovu nemá pro vyznění vztahu mezi trojicí celkových pohybů a rozlišením autenticity a neautenticity tak silné implikace. Některá místa by se zde navíc opět zdála poukazovat na složitější vztah mezi protikladem autenti-

¹⁸⁸ Srov. tamtéž, s. 107.

¹⁸⁹ Tamtéž.

¹⁹⁰ KOUBA, P. *Problém třetího pohybu*, s. 11.

¹⁹¹ PSMA, 239. Srov. co do smyslu podobnou pasáž v *TSJS*, s. 112: „Stránku bezprostřednosti lze vystupňovat s vypočítavou rafinovaností – hledání slasti. V tom není žádná svoboda, neboť cíl, zaměření je instinktivně dáno.“

¹⁹² Srov. výše, s. 45.

city a neautenticity a trojím pohybem existence – například výše uvedená zmínka o estetickém ideálu či poznámka, že bez oblasti druhého pohybu není možná žádná koncepce a žádné (tedy ani autentické) dílo.¹⁹³

Když Patočka uvádí tři pohyby jako spojené se třemi dimenzemi časovosti, dělá přesto krok, který celou koncepci posouvá do pozice poměrně blízké předešlým dvěma textům. Patočka píše: „Toto akcentování minulého, toho, co již jako pasivně dané přijímáme, přítomného, jež aktivně modifikujeme, a budoucího, vzhledem k němuž se tato modifikace děje, dává každému z pohybů jeho odlišný smysl.“¹⁹⁴ Patočka říká, že když leží akcent na „již“, je i budoucnost pouze pasivně očekávána, přijímána jako příchod, který již je zde – celé časení časovosti se děje z minula. V pohybu akcentujícím přítomné věci a úkoly je sice zrušena tato pasivita a hotových možností se užívá k modifikaci přítomného, ale „v tomto přítomném nad námi vykonává vládu opět cizí moc, nezávislá a již jsoucí.“¹⁹⁵ Znamená to, že oba první pohyby jsou zde vládou minulého, daného – jednou explicitní, podruhé skrytou, věcně zprostředkovanou. To však znamená, že o nich lze stěží mluvit jako o plně svobodných. Jsme v nich poutáni k cyklu potřeby a uspokojení a tím k jednotlivým činnostem. Teprve ve třetím, budoucnostním pohybu může dojít k tomu, že „to, co již jest, přestalo platit za rozhodující instanci možností, že vystoupila možnost nebytí a zostrčila zrak pro to, čemu jedině je možno a nutno se *odevzdat*.“¹⁹⁶ Ve třetím pohybu tedy může dojít k prolomení moci daného – zdá se proto, že pouze třetí pohyb je v tomto textu místem plné, pravdivé existence.

K podobnému závěru dospěje Patočka na základě o trochu odlišných důvodů také v další ze série přednášek *Tělo, společenství, jazyk, svět*. V prvních dvou pohybech nemůže být život autonomním celkem, celkem v sobě samém: „V instinktivně afektivní oblasti je roztržštěn do jednotlivých chvil štěstí a neštěstí, v nichž se život soustřeďuje, jako by neměl žádnou celkovou koncepci; život je série chvil. Ve druhé oblasti brání celkovému smyslu podstatná prostředeknost, neuzavřenost.“¹⁹⁷ Oba první

¹⁹³ PSMA, s. 243.

¹⁹⁴ PSMA, s. 231.

¹⁹⁵ Tamtéž.

¹⁹⁶ Tamtéž.

¹⁹⁷ TSJS, s. 112.

pohyby se i zde dějí pod vládou „země“ (tedy daného), oba patří k lidství, ale ponechány samy v sobě, byly by proto lidské méně než plně: „Vůči těmto dvěma pohybům, v nichž země vládne, je postaven vlastní lidský pohyb, pohyb existence, v němž člověk činí pokus zlomit vládu země. [...] Třetí pohyb je pokusem o otřesení vlády země v nás, otřesení toho, co nás v oddělenosti poutá.“¹⁹⁸

Podstatně jinak vypadá situace ve francouzském doslovu k *Přirozenému světu*, kde jsou neautenticita a autenticita vyloženy heideggerovsky a určeny jako atributy druhého pohybu. Již jsme si však všimli, že se tento text od ostatních svým záměrem liší a pojetí existence jako trojího pohybu je v něm proto v mnoha směrech podáno poněkud odlišně než v jiných Patočkových pracích.¹⁹⁹ Ve většině z nich je vztah mezi polaritou vlastního a nevlastního způsobu bytí a trojím pohybem existence podobný tomu, jaký jsme zde předvedli.

Zdá se tedy, že místem autenticity v životě je pro Patočku především třetí pohyb, zatímco o prvních dvou to může platit nanejvýš ve zprostředkovaném smyslu. Patočkově pojetí lidské existence pak ale může při určitém způsobu čtení vyznít v jistém smyslu značně neuspokojivě. Je evidentní, že třetí pohyb je v řadě Patočkových textů úzce spojen s filosofií. Zdá se, že právě v ní je třetí pohyb eminentním způsobem při díle. Například Petr Rezek proto v článku *Životní pohyb pravdy a život v pravdě u Jana Patočky* píše: „... lze učinit již předem následující ztotožnění: formulace, které používají výrazu ‚život v pravdě‘, lze vyložit anebo přímo ztotožnit s třetím životním pohybem, který je nazýván mj. ‚pohybem pravdy‘ či ‚pravdivostním pohybem‘. Kupř. když v *Kacířských esejích* stojí, že filosofie je ‚stále obnovovaný pokus o život v pravdě‘, neznamená to nic jiného, než že filosofie je ‚pravdivostní pohyb‘.“²⁰⁰

Motivace pro takové čtení je pochopitelná. Pro první dva pohyby Patočka pozorně předvádí na řadě fenoménů našeho života, jak se každý z těchto pohybů konkrétně uskutečňuje. I když u třetího pohybu píše Patočka neméně než u prvních dvou o jeho existenciálním smyslu, zna-

¹⁹⁸ Tamtéž.

¹⁹⁹ Viz výše, s. 47, 62.

²⁰⁰ REZEK, P. *Životní pohyb pravdy a život v pravdě u Jana Patočky*. In *týž, Jan Patočka a věc fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 82.

telně méně než první dva nám ho ukazují na („ontických“) fenoménech našeho života – je však nepopíratelné, že filosofie je jedním z fenoménů, které s ním úzce souvisí. Další fenomény, které se nabízejí – mýtus, umění, akty zbožnosti – je patrně možné pochopit jako příbuzné s filosofií v tom smyslu, že v nich můžeme nějak svou aktivitou manifestovat bytí, vztahovat se k bytí namísto jednotlivého jsoucího. Jestliže však je třetí pohyb skutečně místem nebo podmínkou autenticity i svobody v životě, má tento způsob čtení závažné důsledky. Jaká by byla relevance pojetí lidské existence, z něhož by vyplýval hypotetický imperativ „jestliže chcete být svobodní, staňte se filosofy“?

Avšak „vyložit pomocí“ a „přímo ztotožnit“ přece neznamená totéž. Jsem přesvědčen, že je možné najít řadu poukazů, že podobná identifikace rozhodně nebyla Patočkovým záměrem. V článku *Co je existence* Patočka výslovně říká, že proměna spojená se třetím pohybem není pouhé nazírání, není to čistá reflexe ani kontempace, i když „ty se vyskytují na její cestě zajisté jako etapy.“²⁰¹ Rovněž hrdina Faulknerova románu *Stařec Mississippi*, který je na začátku článku použit jako literární příklad člověka, pohybujícího se na pravdivé úrovni bytí, „nepřemítá a nemedituje“.²⁰²

Na začátku českého doslovu k *Přirozenému světu* Patočka pečlivě vybudovává možnost pochopit filosofickou reflexi jako navazující na sebehledání konečné existence tak, aby nebyla jako ve transcendentální fenomenologii krokem mimo svět. Když srovnává Husserlova a Heideggerovu fenomenologickou metodu, ukazuje se mu jako zásadní přednost Heideggerovy pozice, že existence u něho může sama sebe mít a právě proto se také může hledat. Husserlova fenomenologie naproti tomu předpokládá, že subjekt je sám pro sebe průzračný. Reflexe tak je u Husserla aktem, který ve světském životě reflektujícího není ničím odůvodněn. Teprve když reflektující nechá svět a světský život za sebou, nalézá mimo něj plnost smyslu. Pro Patočku je zjevně důležité, že reflexe ve fenomenologii fundamentální konečnosti na sebehledání konečné existence právě *navazuje* nebo je jeho *součástí*. Kdyby měl být světský život mimo ni univerzální nepravdou, stíral by se v jistém smyslu rozdíl mezi existencí

²⁰¹ CJE, s. 699; PSMA, s. 245.

²⁰² CJE, s. 686.

na světě a transtcendentálním já v jeho hrdé mimosvětské izolaci – a s ním i rozdíl mezi fenomenologií vycházející od existence a transcendentální fenomenologií, o který zde Patočkovi jde.

Připomeňme, že pohyb je pro Patočku (uskutečňující se) možností. Jestliže můžeme chápat Patočkovo pojetí existence jako trojího pohybu jako pokus porozumět konkrétněji struktuře existence (jíž u Heideggera byla starost), znamená to, že ve třech životních pohybech máme před sebou tři *podstatné* možnosti existence – tedy takové, které spoluvytvářejí její povahu existence. To však znamená, že existence nemůže ze své povahy žádnou z těchto možností jednoduše nebýt (právě tak, jako časovosti existence nemůže chybět žádná ze tří dimenzí). Patočkovy texty, s nimiž jsme se mohli seznámit, se zdají nasvědčovat, že třetí z celkových pohybů existence je možné považovat za možnost integrity a pravdivosti existence. Můžeme dále připomenout Patočkovo rozlišení mezi celkovými a částečnými či jednotlivými pohyby.²⁰³ Patočka říká, že jednotlivé pohyby nesou v jednotlivých momentech existence její celkový pohyb, ten však z nich není možné prostě složit jako z částí. Jinými slovy: žádnou ze tří celkových linií pohybu existence neuchopíme v jejím smyslu jednoduše tak, že podáme výčet způsobů, jak se onticky děje, uskutečňuje. Pak by ale také bylo zjednodušením – či záměnou ontické a ontologické roviny – ztotožnit třetí pohyb s filosofií a jeho další případné podoby vyložit jako určité variace na ni, přestože je nepopíratelné, že ve filosofii je třetí pohyb podle Patočky eminentním způsobem při díle – neboť jestliže bychom bez třetího pohybu byli utopeni v partikulárním, jak nás chce Patočka přesvědčit, pak je třetí pohyb tím, co filosofii umožňuje.

Ve třetí části naší práce jsme sledovali Patočkovu myšlenku radikalizace Aristotelova pojetí pohybu. Pokud bylo naše čtení správné, souvisí u Patočky jednota pohybu existence, která není zajištěna neměnným substrátem, se zvláštním zdvojením smyslu pohybu: každým pohybem, kterým se v konkrétní situaci chápeme určité možnosti a realizujeme ji, uskutečňujeme zároveň tu možnost, kterou sami jsme. Jaký je vlastně přesně vztah mezi tímto celkovým pohybem, kterým existence je, a tím, co Patočka nazývá třemi životními pohyby?

²⁰³ PSMA, s. 231n.

Jako možnost, která se uskutečňuje, je existence pro Patočku pohybem. Tento pohyb je ve svém výkonu odkázán na to, abych jej prováděl tak, že konám v jednotlivých situacích, ztotožňuji se s určitými možnostmi tím, že je uskutečňuji. Patočka v přednáškách *Tělo, společenství, jazyk, svět* představí koncepci trojího pohybu existence jako pokus vysledovat v jejich smyslu hlavní linie tohoto pohybu, jímž jsme.²⁰⁴ Můžeme tomu rozumět tak, že tři pohyby existence nejsou (nebo nejsou pouze) životními etapami lidské bytosti; nejsou však také třemi dějstvími, která by se v existenci uskutečňovala sice současně, ale disparátně. Zdá se, že bychom je mohli myslet jako tři možné pohledy na *jediné* dějství existence, jako jeho trojí smysl.

To by však znamenalo, že je-li třetí pohyb existence na jedné straně uskutečňován partikulárními výkony reflexe, je na druhé straně přesto jednou ze tří linií, opisovaných *celkovým* pohybem, jímž existence je; můžeme také říci, že představuje jeden z jeho trojího smyslu. Jinými slovy, prochází *celým* pohybem existence. Reflexe přitom pro Patočku zjevně nepadá vjedno s kontemplací či existenciální reflexí. V článku *Co je existence* Patočka píše: „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 nezjevnosti, uzamčenosti, iluze, lži a jejich protikladů.“²⁰⁵ A o něco dál ve stejném textu říká Patočka o hrdinovi Faulknerova románu: „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.“²⁰⁶

Co znamená to, o čem jsme naposled mluvili, pro vztah mezi trojicí pohybů existence a protikladem autenticity a neautenticity? Domnívám se, že určité vodítko pro odpověď by se mohlo naskytnout, vezmeme-li jako popis existenciálního smyslu či „funkce“ třetího pohybu se vši vážností Patočkovo tvrzení, že pohyb průlomu je ten, který první dva „udržuje ve vznosu jako pouhou možnost a nikoli plnou realitu lidské

²⁰⁴ Viz výše, s. 36, 44.

²⁰⁵ *CJE*, s. 686.

²⁰⁶ Tamtéž, s. 686n.

existence.²⁰⁷ Mohlo by to znamenat, že první dva pohyby jsou v jistém smyslu vůči polaritě autenticity a neautenticity indiferentní. Drama sebe-získání je věcí třetího z pohybů existence. Možností plně, pravdivě existovat se nemám tehdy, když se pohybuji v prvních dvou pohybech, když se například vypořádávám s věcmi a zajišťuji tak pokračování své fyzické existence. Mám se jí tehdy, když jsem touto aktivitou vytížen natolik, že s ní splynu, že pro mne nic jiného neexistuje. Mohli bychom sice říci, že první dva pohyby jsou neautentické, jsou-li ponechány samy v sobě, nebylo by to však přesné. Pro lidskou bytost totiž nemohou přísně vzato existovat bez možnosti třetího pohybu. Jako naše základní možnosti k nám všechny tři pohyby patří vždy; pokud by některý z nich nebyl vykonán, znamená to, že touto možností jsme v deficientním modu. Právě proto jsou autenticita a neautenticita možné jako dvě modalities lidského způsobu bytí. Třetí pohyb, který je spojen s možností autenticity, by se pak k prvním dvěma pohybům měl jako určitý zvrát jejich smyslu spíše než jako něco, co je vyřazuje či nahrazuje v jejich obsahu.

Fenomenálně by takovému chápání patrně nasvědčovalo, že obrat od neautenticity k autenticitě nejspíše je především proměnou smyslu, nikoli obsahu života; to, co fakticky dělám, se v něm může změnit naprosto, ale jindy se mé konání nemusí změnit vůbec; mění se však jeho smysl, je teď opravdu *mé*. Víme, že dimenzí třetího pohybu je budoucnost; zrození autentického „bytí sebou“ je pro Patočku, stejně jako pro Heideggera, spojeno se zahlédnutím a vydržením možnosti vlastního nebytí. Je však myslitelné, že by bylo možné hájit i určité minimální pojetí, které by jeho budoucnostní charakter spojovalo především s tím, že v něm dané, to, co „již“ je, přestalo platit za rozhodující instanci.

Skutečně textově prokázat správnost způsobu čtení, který jsme se zde pokusili navrhnout, by vyžadovalo mnohem delší práci. V textech, z nichž jsme v naší práci mohli vycházet, se pro ni mnohé zdá hovořit. Bylo-li skutečně Patočkovým záměrem něco podobného, staví to vztahy mezi třemi pohyby, jež se nám ukázaly výše, do poněkud jiného světla. Byla by nyní srozumitelná Patočkova zmínka o druhém pohybu jako

²⁰⁷ CJE, s. 699; PSMA, s. 245.

o materiálu vši lidské formace z českého doslovu k *Přirozenému světu*²⁰⁸ stejně jako formulace, která se zdá naznačovat, že se ve třetím pohybu ukazuje původně vázaný život prvních dvou pohybů jako možnost, která je svobodná a odpovědná.²⁰⁹ Měli bychom v ruce určité vodítko k tomu, proč se Patočka jednou vyjadřuje tak, že třetí pohyb je vztahem k celku *na rozdíl* od všeho partikulárního, a jindy říká, že vazba k jednotlivému je v něm modifikována (tedy nikoli zrušena).²¹⁰ A konečně, patří-li jasnost o mé životní situaci ke třetímu pohybu, je jeho záležitostí nějakým způsobem integrovat její jednotlivé momenty. Snad by zde mohl ležet důvod, proč, *pokud tato integrace chybí*, ukazují se Patočkovi v přednáškách *Tělo, společenství, jazyk, svět* hypostazování druhého pohybu jako nepravda pohybu prvního.²¹¹

Zdá se také, že by taková interpretace nevytvářela příkrý rozdíl mezi francouzským doslovem k *Přirozenému světu* a ostatními Patočkovými texty. Odlišnost by spočívala v tom, že v doslovu by koncepce existence jako trojího pohybu byla poněkud jinak situována vůči existenciální časovosti. Zatímco v ostatních Patočkových textech je třetí pohyb pevně spjat s dimenzí budoucnosti, ve francouzském doslovu se Patočka snaží čtenáře seznámené s Heideggerovou filosofií především upozornit na fenomény, jež poukazují mimo rámec existenciální analytiky; protože pracuje na minimálním prostoru, ponechává obrat od neautenticity k autenticitě interpretován heideggerovsky jako získání autentické situace pro jednání, k němuž dochází v předběhu ke konci. Protože tak neautentické i autentické jednání jako součást okruhu fenoménů analyzovaných Heideggerem spadá do druhého pohybu, je třeba třetí pohyb (který umožňuje i jiné fenomény než ty, pro které je místo v Heideggerově koncepci) vymezit vůči druhému jinak, než samotným předběhem ke konci. Je tedy charakterizován tím, že u hranice konce prodlévá. Obdobným způsobem – jako prodlení na hranici počátků – však lze vůči pohybu jednání ve světě vymezit i pohyb akceptace.

²⁰⁸ *PSMA*, s. 243.

²⁰⁹ *CJE*, s. 701, *PSMA*, s. 249. Viz výše, s. 60n.

²¹⁰ *CJE*, s. 699; *PSMA*, s. 245.

²¹¹ Viz výše, s. 66.

Nelze na druhou stranu přehlédnout, že s takto čtenou Patočkovou koncepcí je spojena řada obtíží. Na konci předešlé části práce jsme se zmínili o problému, který se nám zdál spojen s tím, že třetí pohyb je u Patočky vztahem k celku.²¹² Když interpretujeme třetí pohyb důsledně jako proměnu smyslu, která ponechává v platnosti celý obsah prvních dvou pohybů, stává se jeho pochopení jako vztahu k radikálně předchůdnému celku ještě záhadnějším.

Může to souviset s dalším rysem Patočkova myšlení. Řekneme-li, že je člověk postaven do světa tak, že se může nebo nemusí *stávat sám sebou*, je v tom, ať to zamýšlíme či nikoli, obsažen určitý nárok na něj; zdá se to zároveň říkat, že by se sebou v určitém smyslu stávat *měl*. Může to být právě tento nárok, který Heideggera nutí mluvit o existenci výrazy s hodnotícími konotacemi a jedním dechem říkat, že nemá jít o hodnocení. Pokud se Patočka nesnaží tak jako Heidegger o odstup vůči tomuto nároku, může říci, že životnímu pohybu existence je uložen směr od úpadku ke vzmachu, od nepravdivého k pravdivému. V tomto smyslu by zřejmě bylo možné tvrdit, že pravdivá existence nějak je cílem, *telos* existence, nebo jinak, že existence je uskutečňováním možnosti své pravdivosti.

Může rovněž platit to, co Patočka říká o poslání člověka k věcem: že je, jestliže existuje pravdivě, může „nechat být“, nechat ukazovat v tom, čím jsou. Avšak z obojího nemusí plynout, že *telos* člověka je zjevnost, že lidské bytí je uskutečňováním zjevnosti. Jinými slovy, pravdivá existence může být podmínkou toho, aby se věci ukázaly tím, čím jsou; ale *tématem* pravdivé existence nemusí proto být zjevnost věcí. Zřejmě především tehdy, když je existence pochopena jako uskutečňování zjevnosti, uzavírala by se v Patočkově koncepci možnost vidět vlastní potenciality naplnění a selhání v každém konečném pohybu, v každé jednotlivé situaci.²¹³ Pokud se náš pokus porozumět pohybům existence u Patočky ubíral správným směrem, pak samotné pojetí existence jako trojího pohybu takové důsledky nemá. Zřejmě by nicméně vedlo k důsledku, že každou nepravdivost v existenci je koneckonců možno vyložit jako určité hypostazování některého momentu životního pohybu, záměnu části za sám celek. Je

²¹² Viz výše, s. 63-65.

²¹³ Srov. KOUBA, P. *Problém třetího pohybu*, s. 17n.

nutno dotázat se fenoménů, zda je taková perspektiva platná a osvětlující, či zda nám uzavírá možnost říci o naší situaci konečných bytostí na světě něco podstatného.

Z dříve nastíněných důvodů se zdá, že koncepce, která by chtěla navázat jak na Patočkův program asubjektivní fenomenologie tak na pojetí existence jako trojího pohybu, by nejprve stála před úkolem vyjasnit vztah mezi světem našeho „bytí na světě“ a světem, který nás předchází, tak, aby svým smyslem nesplynuly v jediný, aby však zároveň byla zachována kontinuita mezi nimi.

Závěr

Sledovali jsme v naší práci Patočkův projekt konkretizace a rozšíření konceptu existence Heideggerova *Sein und Zeit*, způsob, jímž v diskusi s Aristotelem vypracovává pojetí existence jako pohybu, i to, jak zamýšlí pojmu pohybu využít k porozumění těm fenoménům, jejichž status zůstává v Heideggerově existenciální analytice nejasný: tělesnosti a intersubjektivitě. Referovali jsme dále na tomto základě o Patočkově pojetí existence jako trojího pohybu v několika publikovaných Patočkových textech a zabývali jsme se vztahem mezi touto koncepcí a jedním z hlavních Heideggerových motivů, které Patočka přejímá: protikladem autenticity a neautenticity. Ukazuje se, že porozumět tomu, co přesně Patočkově pojetí existence jako trojího pohybu znamená, předpokládá především odpovědět na otázku, jaký je vztah mezi tím pohybem, jímž sami jsme, jednotlivými pohyby, které v konkrétních situacích vykonáváme, a Patočkovou trojicí hlavních životních pohybů.

V naší práci jsme se zabývali jednou z možných interpretací tohoto vztahu. Pokusili jsme se pochopit pohyb, kterým existence je, jako druhou stránku jednotlivých pohybů, které vykonává, přičemž však tento celkový pohyb neznámá prostě souhrn jednotlivých pohybů jako částí *partes extra partes*. Třem životním pohybům jsme se pak pokusili porozumět jako třem odlišitelným liniím tohoto celkového pohybu či jako jeho trojímu smyslu. Zdá se, že taková interpretace je koherentní s texty, z nichž jsme mohli vycházet, a zajímavá tím, že umožňuje pochopit autenticitu a neautenticitu jako možnosti, které, ač jsou lidskému způsobu bytí vlastní díky třetímu pohybu, procházejí celým životem a tedy i prvními dvěma pohyby.

Prokázat možnost navrhovaného způsobu čtení ve všech Patočkových textech by bylo úkolem pro mnohem delší zkoumání. Bylo by vhodné vzít při něm v úvahu také ty Patočkovy práce, v nichž učení o třech pohybech přímo nefiguruje, namátkou studii *Symbol země u K. H. Máchy*,²¹⁴ jež by mohla pomoci objasnit některé rysy naší situace konečných bytostí, v níž se podle Patočky učíme orientovat v prvním pohybu, nebo článek *Kulhavý*

²¹⁴ PATOČKA, J. *Symbol země u K. H. Máchy*. Praha: V. Petr, 1944.

poutník Josef Čapek,²¹⁵ který by mohl přispět k porozumění některým aspektům toho druhu jasnosti, který je úzce spojen se třetím pohybem.

²¹⁵ PATOČKA, J. Kulhavý poutník Josef Čapek. *Tvář*, 1 (1964), č. 9-10, s. 9-16.

Seznam zkratek

- CJE** Patočka, J. *Co je existence.*
- FD** Patočka, J. *Autorův doslov k francouzskému vydání „Přirozeného světa“.*
- KE** Patočka, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*
- PSMA** „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. Patočkův doslov ke druhému vydání jeho habilitační práce *Přirozený svět jako filosofický problém.*
- TSJS** *Tělo, společenství, jazyk, svět.* Patočkovy přednášky, pronesené v letech 1968-69 na filosofické fakultě. Knižní vydání v nakladatelství OIKOYMENH v roce 1995.
- SuZ** Heidegger, M. *Sein und Zeit* (Bytí a čas).

Všechny uvedené texty jsou citovány podle vydání uvedeného u první citace a v bibliografii na konci práce.

V citacích z Heideggerova *Sein und Zeit* uvádíme stránkování podle původního německého vydání.

Bibliografie

Primární literatura

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Elfte, unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer, 1967. ISBN 3484-70122-6. Český překlad HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-7298-048-3.

HUSSERL, E. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda, 1968. ISBN neuvedeno.

PATOČKA, J. *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praha: Nakladatelství ČSAV, 1964. ISBN neuvedeno.

PATOČKA, J. *Autorův doslov k francouzskému vydání „Přirozeného světa“*. In PATOČKA, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*, s. 255-268. 3. vydání. Praha: Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6.

PATOČKA, J. Co je existence. *Filosofický časopis*, 17 (1969), č. 5-6, s. 682-702. ISSN 0015-1831.

PATOČKA, J. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia, 1990. ISBN 80-200-0363-4.

PATOČKA, J. *Problém přirozeného světa*. In *Tělo, společenství, jazyk, svět*, s. 127-202. Ed. J. Polívka. Praha: OIKOYMENH, 1995. ISBN 80-85241-90-0.

PATOČKA, J. „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech. In PATOČKA, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*, s. 169-251. 3. vydání. Praha: Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6.

PATOČKA, J. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Ed. J. Polívka. Praha: OIKOYMENH, 1995. ISBN 80-85241-90-0.

Sekundární literatura

BARBARAS, R. *Fenomenologie pohybu u Patočky*, in CHVATÍK, I., KOUBA, P. (ed.) *Fenomén jako filosofický problém: sborník prací k filosofii Jana Patočky a Eugena Finka*. Praha: OIKOYMENH, 2000, s. 342-356. ISBN 8072980106.

BARBARAS, R. Pohyb existence u Patočky: k fenomenologii dění. *Filosofický časopis*, 51 (2003), č. 3, s. 365-382. ISSN 0015-1831.

DREYFUS, H. L. *Being in the World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge: MIT Press, 1991. ISBN 0262540568.

HAGEDORN, L. *In-der-Welt-sein als Bewegung. Jan Patočkas Entwurf einer Asubjektiven Phänomenologie*. Magisterská práce, Freie Universität Berlin, 1995. In *Report of the Center for Theoretical Study*, č. CTS-98-05. Praha: CTS, 1998. Dostupné na <http://www.cts.cuni.cz/reports/1998/CTS-98-05.htm>.

KOHÁK, E. *Jan Patočka*. Praha: H&H, 1993.

KOUBA, P. *Problém třetího pohybu. Na okraj Patočkova pojetí existence*. In *Report of the Center for Theoretical Study*, č. CTS-03-07. Praha: CFB, 2003. Dostupné na <http://www.cts.cuni.cz/reports/2003/CTS-03-07.pdf>.

REZEK, P. *Lidský život a lidská existence jako pohyb u Jana Patočky*. In REZEK, P. *Jan Patočka a věc fenomenologie*, s. 68-78. Praha: OIKOYMENH, 1993. ISBN 808524148X.

REZEK, P. *Životní pohyb pravdy a život v pravdě u Jana Patočky*. In REZEK, P. *Jan Patočka a věc fenomenologie*, s. 79-93. Praha: OIKOYMENH, 1993. ISBN 808524148X.

REZEK, P. *Třetí životní pohyb u Jana Patočky jako problém intersubjektivit*. In REZEK, P. *Jan Patočka a věc fenomenologie*, s. 79-93. Praha: OIKOYMENH, 1993. ISBN 808524148X.

Summary

The thesis deals with Patočka's account of existence as a movement. Patočka aims at concretization and extension of the account of existence from Heidegger's *Sein und Zeit* particularly in respect to two characteristics, which seem to have been neglected by Heidegger: corporal and intersubjective dimensions of existence. The thesis first aims at main Heidegger's inducements, that form basis of Patočka's account, and deals with Patočka's interpretation of Aristotle's philosophy of nature, in terms of which the sense is to be understood, in that Patočka's existence really is a movement. The third part of the work deals with Patočka's radicalisation of the Aristotelian concept of movement. On this basis the thesis reviews Patočka's account of three movements of existence in some of his texts. The last part attempts to clarify the relation between the three movements of existence and the polarity of authenticity and nonauthenticity.

Keywords: Jan Patočka, existence, corporality, movement, three movements of existence.

Résumé

Cílem práce je přehlédnout Patočkovu pojetí existence jako (trojího) pohybu. Patočka svou koncepcí usiluje o konkretizaci a rozšíření pojetí existence z Heideggerova *Sein und Zeit* především ve dvou ohledech, které se v něm zdají opomenuty: pokud jde o tělesnost a intersubjektivitu existence. Práce se nejprve věnuje těm Heideggerovým motivům, z nichž Patočkovu pojetí především roste, a sleduje Patočkovu interpretaci Aristotelovy filosofické přírodovědy, na jejímž základě je možné pochopit, v jakém smyslu pro Patočku existence skutečně je pohybem. Třetí část práce se zabývá Patočkovou radikalizací Aristotelova pojetí pohybu. Na tomto základě práce ve čtvrté části referuje o Patočkově pojetí existence jako trojího pohybu v několika jeho textech. Poslední část se pokouší vyjasnit vztah mezi Patočkovou koncepcí a protikladem autenticity a neautenticity.

Klíčová slova: Jan Patočka, existence, tělesnost, pohyb, tři pohyby existence.