

## TŘETÍ ŽIVOTNÍ POHYB U JANA PATOČKY JAKO PROBLÉM INTERSUBJEKTIVITY

Petr Rezek

### I.

Patočkův nejvlastnější přínos filosofii bývá spatřován v jeho výkladu přirozeného světa člověka. Lidský život a existenci Patočka vymezuje jako pohyb. Z nauky o třech životních pohybech v Čechách na konci sedmdesátých let nejvyššího ohlasu došly některé výroky o třetím pohybu, a z nich zvláště ty, které jej popisovaly jako „život v pravdě“ či jako „pravdivostní pohyb“. V článku o pravdivostním pohybu jsme<sup>a</sup> vyslovili hypotézu, že ty verze třetího životního pohybu, které nalézáme ve francouzském doslovu (= *Doslov*) ke knize *Přirozený svět*<sup>b</sup> a v *Kacířských esejích*<sup>c</sup>, je třeba od ostatních verzí třetího pohybu odlišit. Kdyby naše domněnka platila, nebylo by možno předem vyloučit, že Patočkova koncepce třetího pohybu není vedena jednotným hlediskem a že možná skrývá určité rozpory. Jeden takový rozpor lze odkryt poměrně snadno, když srovnáme tvrzení o třetím pohybu, které podávají verze „návrátové“, tj. ty, které třetí pohyb popisují jako angažovanost ve světě, s výroky verzí „pravdivostních“. Podle verzí návratových se odpovědně jednajících vrací do světa, poté, co se ocitl na jeho hranici; podle pravdivostních verzí však odpovědné jednání je součástí druhého životního pohybu, kdežto třetímu, pravdivostnímu pohybu je vyhrazeno prodlévání na hranici světa:

*Jsou však pohyby, které... nevyúsťují přímo v jednání, ale takřkajíc překračují vše, co existuje, aby tam načerpaly nekaždodenní lidskou možnost, totiž změnu světa, nikoli jeho obsahu. Tyto podoby jsou charakterizovány jistou prodlevou, kde možno spočinout; výzva svědomí tento charakter nemá, nýbrž je především popudem k okamžitému jednání.<sup>d</sup>*

<sup>a</sup> Životní pohyb pravdy a život v pravdě u Jana Patočky, v: *Filosofie a politika kýché*, Praha 1991, str. 63-78.

<sup>b</sup> *Le Monde naturel comme problème philosophique*, Den Haag 1976.

<sup>c</sup> Samizdatové vydání, v: *Pěče o duši*, sv. IV.

<sup>d</sup> Viz pozn. b na str. 1, str.175.

Protože odpovědné jednání podle *Doslovu* patří do druhého pohybu, nemůže být životem „v pravdě“, ten je vyhrazen jiným životním aktům. Jaký je pak vztah těchto aktů, které jsou „životem v pravdě“, k popisu třetího pohybu v „návrátových“ verzích? A je tudíž oprávněné mluvit o dvou verzích třetího pohybu v Patočkově výkladu přirozeného světa? To jsou otázky, na které chce odpovědět tato studie.

## II.

První verze nauky o životním pohybu<sup>a</sup>, otištěná v *Tváři*, vychází z úvahy o tělesném pohybu. Náš jednotlivý tělesný pohyb nemá svůj smysl sám ze sebe, a proto k němu nelze přistupovat jen z hlediska určování polohy. Celý Patočkův následující výklad lze také pochopit jako pokus vystihnout *jednost* pohybu, která je mu totožná s jeho smyslem. Podle Aristotela, na němž se Patočka orientuje, je každý pohyb, i pouhé přemístění, původně *jedním* pohybem a tato jeho jednotnost mu není propůjčována zvnějšku, nýbrž z výkonu pohybu. Výklad o životním pohybu lze tudíž také pochopit jako otázku po jeho jednotnosti. První dva pohyby Patočka charakterizuje rozptýleností — jejich jednotnost je rozptýlenost, kdežto jednotnost třetího pohybu je *celkovost*. Protože je člověk bytost světová a protože je na světě vždy s druhými, vyplývá pro tuto verzi výkladu dvojitě hledisko, jak uchopit „celkové významové předznamenání“ životního pohybu. Tím úvaha od jednotlivého tělesného pohybu přechází k celku životního pohybu a jeho smyslu v celku, k jeho vztahu ke *světu* a k *druhým*.

První životní pohyb, pohyb zakotvení, zakořeňování, je pohybem získávání světa. Takové získávání světa, v jakém se odehrává život dítěte, se může dít jen prostřednictvím druhých. Podobně je druhý pohyb charakterizován pomocí uvedených dvou hledisek: fungování ve světové zařazenosti (a proto pohyb sebezabavující v sebezprodlužování) se ve vztahu k druhému projevuje jako spolupráce anebo boj. Druhý je tu ovšem přítomen též ve svých dílech a výtvorech. Třetí životní pohyb přináší vzhledem k předchozím pohybům celkovost. Sebezískání na základě celkovosti se odehrává jako nový vztah k *druhému* a to tak, že zařazenost do světa je *překročena*. Druhý pak již není jen partnerem či soupeřem — takové vztahy vlastně znamenají oddělenost od druhého, protože v nich je sledována zařazenost do světa v rytmu opakovaného uspokojování potřeb. Naproti tomu je druhý v třetím pohybu tím, komu se vydáváme, věnujeme. Tím k němu přistupujeme „vnitřně“.

<sup>a</sup> K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života, *Tvář* č. 2, Praha 1965, str. 1-5; citují dle samizdatové edice *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, sv. 1, Praha 1980.

Jak k této proměně, sebezískání, získání celkovosti dochází? Přijetím vlastní konečnosti — tedy nikoliv vzhledem k *celku* lidských aktivit, k dějinám a dimenzím, v nichž se lidský život odehrává, jak bychom mohli očekávat podle formulací o celkovém předznamenání.<sup>a</sup> Ono předznamenání, mohlo by se zdát, bylo vyloženo jako dimenze základní orientace (blízkosti a dálky, země a nebes). V třetím pohybu ale neběží o to vztáhnout se k těmto dimenzím a celkovosti světa, nýbrž o vztahení se k tomu, co *otřásá* i těmito dimenzemi a jejich referenčními body, zemí a nebesy — o zkušenost, že „země a nebe mají své *trans*“<sup>b</sup>. Taková zkušenost je setkáním ještě s něčím základnějším a mocnějším — a teprve v tomto setkání lidský život nabývá celkovosti.

Porovnejme strukturu výkladu v *Tváři* s pravdivostní verzí třetího pohybu ve francouzském *Doslovu*. Naše verze je vedena dvěma hledisky: 1) hlediskem světovosti lidské bytosti a 2) jejím vztahem k druhé bytosti.<sup>\*</sup> V *Doslovu* se nikoliv náhodou o vztahu k druhému nemluví. Akty zbožnosti, umění a filosofie, které jsou v *Doslovu* prototypem třetího pohybu, nemohou založit společenství těch, kteří třetí pohyb vykonávají. Na hranici světa, kde se tyto akty podle Patočky odehrávají, není podle našeho názoru lidská intersubjektivita možná, protože tyto akty zakoušejí ono „*trans*“ a nikoli druhou bytost. Mezi vykonavateli třetího pohybu může existovat pouze tušení o stejném osudu, stejném poslání. Obrat k hranici světa znemožňuje, aby se individua dorozuměla mezi sebou. Pokud by platil tento náš výklad třetího životního pohybu v *Doslovu*, pak bychom v *Tváři* měli odlišné pojetí třetího pohybu. Pojetí, které sleduje překonání cizoty dvou já nalezením vnitřního přístupu k druhému — ten přístup může být sice umožňován akty popsány v *Doslovu*, ale nelze tento přístup k druhému s těmito akty ztotožnit, a tedy ani takový přístup v třetím pohybu *Doslovu* nalézt. Zatímco v *Doslovu* je třetí pohyb vyhrazen jen některým, kteří vykonávají starost o věci, o něž se společenství přímo starat nemůže, je v *Tváři* přiznán třetí pohyb všem členům společenství, kteří nalézají vnitřní vztah k druhému. Přijetí vlastní konečnosti, které v *Tváři* přináší překonání rozptýlenosti a novou angažovanost ve světě, je v *Doslovu* rezervována pro pohyb druhý. V tomto smyslu se tedy obě verze liší ve svém *záměru*.

Jak je ovšem v *Tváři* „říše ducha a svobody“ příslušející třetímu životnímu pohybu popsána? Již jsme uvedli, že je ustavena překročením světa a jeho orientujících bodů, zakusením jeho „*trans*“. Odtud má

<sup>a</sup> Tamt. str. 8.

<sup>b</sup> Tamt. str. 9.

pocházet „nalezení společné ryzí niternosti“<sup>a</sup>. Nejsme tu však z hlediska problému intersubjektivit v obdobné situaci jako v *Doslovu*, když odhalení „nové říše“ má přinést zrušení toho, co dosud oddělovalo a co bylo základem „pouhého“ partnerství příslušejícího k druhému životnímu pohybu? Jak totiž lze na základě zkušenosti, že „země a nebe mohou dát poslední oporu“<sup>b</sup>, nalézt cestu k druhému? Kdo je tu „druhý“? Je jím každý druhý? Lze se dát a věnovat každému druhému? Domníváme se, že to je možné jen vůči nejbližším a nikoliv vůči „druhému vůbec“, jakým je např. každý člen lidského pokolení. Jen vševědoucí bytost, která všechny druhé zná, anebo ta bytost, která se spokojí s abstraktním druhým a předpokládá, že se takovému lze věnovat neabstraktně, se může věnovat druhému, který není blíže specifikován. Niternost jako základ „říše a ducha svobody“ by se pak buď týkala jen nejbližších jedinců, pokud by neměla charakter abstraktní, — ale říše na ní založená by pak nebyla říší v pravém smyslu. Anebo by si vyžadovala abstraktního druhého, generalizovaného druhého jako jedince společnosti, k němuž ovšem již nelze zaujmout odevzdávající vztah. Tím bychom dospěli k tomu pojetí „celospolečenského“ pojetí jedince, jak jej např. popisuje marxistická etika — k niternosti pojeté jako uvědomělosti vůči společnosti. Niternost pak ale vyznívá naprázdno, protože univerzalizovaného druhého si nelze pozitivně „představit“. Na základě konkrétního druhého ovšem nelze vytvořit říši celkovou, jen říše dílčí.

Pojetí „druhého“ v třetím životním pohybu v *Tváři* se tedy stýká s pojetím v *Doslovu* v tom smyslu, že se opírá jen o tušení generalizovaného druhého, nikoliv o jeho přítomnost; právě tak je tu možné jen pouhé tušení abstraktní říše stejnosti, která může založit jen quasi-říši svobody a ducha. Problém intersubjektivit lze sotva vyložit z podílení se na tajemství světa. Něco třetího, co dává šanci ke vzniku společného světa, je jistě zapotřebí — ale otřes, otevírající tajemství, již společností předpokládá, sám společností zárukou není. V otřesu bývá (krom revolučních okamžiků) každý sám, a proto o třetím pohybu, měl-li být zdrojem nové intersubjektivit, nového vztahu k druhému, nestačí říci:

*Nebož v tomto pohybu se stává člověk sám součástí a podílníkem tohoto posledního tajemství, tajemství světa v celku, tajemství ducha, země a nebe, tajemství jejich setkání.<sup>c</sup>*

<sup>a</sup> Tamt. str. 10.

<sup>b</sup> Tamt. str. 9.

<sup>c</sup> Tamt. str. 11.

V takové úvaze lze sice vystihnout celkovost jednotlivého života, ale druhé lze v tomto okamžiku jen předpokládat, a univerzalizací druhého lze stěží najít niternost společného světa.

Záměr verze v *Tváři* je sice jiný než záměr *Doslovu*, ale výsledek je týž. Pokus zachovat třetí pohyb pro každou autenticky ve společenství žijící bytost, tedy to, co později *Doslov* připisuje vyjímecným existencím, vede k abstraktnímu generalizovanému druhému, jehož přítomnost se nemůže zakládat na přítomnosti zkušenosti. Zda lze život takového společenství, jako je stát, vyložit po způsobu třetího pohybu, tedy jako autentický život, je otázka. Jak pracovat s univerzálním druhým pozitivně, bylo by patrně třeba vyložit nikoliv na základě niternosti a vnitřního vztahu. Z hlediska státního společenství dneška by výklad o niternosti v *Tváři* bylo nutno chápat jako vybočení ze společenství právě tak, jako tomu bylo ve francouzském *Doslovu*.

### III.

Slovensky vydaná verze nauky *Přirozený svět a fenomenologie*<sup>a</sup> přináší z hlediska vztahu k „druhému“ ještě zásadnější formulaci třetího pohybu než verze předchozí. Východisko tu opět tvoří dva momenty přirozeného světa: jednak nesmyslová danost světa, kterou nelze dovést z danosti jednotlivých věcí, a jednak fenomenální tělesnost, která zakládá orientovanost přirozeného světa. Přirozený svět na základě tělesné orientovanosti získává dimenzi „vlastní — cizí“ a „centrum — periferie“. Druhá dimenze je abstraktnější než první a umožňuje přejít k širším souvislostem blízkosti a dálky, jež opět vedou jako v předchozí verzi k odhalení referenčních center lidského pohybu, země a nebes. Tak je popsáno rozvržení předchůdného celku světa. Vztah k druhým je tu přítom „komponentou centra přirozeného světa“:

*Kromě věcí zasazených do souvislosti potřeb a z nich vyrůstajících sekundární teleologie, zaujímá střed našeho světa náš kontakt s druhými.<sup>b</sup>*

Rozlišuje se tu jednak mezi centrem a půdou a jednak mezi centrem a periferií. Vztah k druhému je centrem, z něhož pochází „hlavní smysl“; půdou je země a periferií nebe. Proč tedy pochází prvotní

<sup>a</sup> V: *Existencialismus a fenomenologie*, Bratislava 1967. Cituji podle samizdatové edice; viz pozn. e na str. 1.

<sup>b</sup> Tamt. str. 29.

a hlavní smysl ze vztahu k druhému? Proto, že umožňuje a zakládá i vztah k jednotlivým věcem. Plnost věcí je dle Patočky pouze odvozenou, oslabenou plností, která je čerpána z plnosti druhého. Projevem deficiencie takového vztahu je samota, nevyplněnost, nepřítomnost a touha. Tam, kde je druhý (ovšem nikoli kterýkoliv druhý!), jsme naplněni, a tam je i domov. Plnost a osamocení jsou dalším titulem pro dimenzi domova a cizoty; základ této dimenze tvoří niternost.

*V celém dramatu lidského života běží o to, bude či nebude-li objeveno to, co již onen prvotní, ryze situační kontakt obsahuje implicitně: nitro, které se skrývá za vším, co se zjevuje.<sup>a</sup>*

Třetí pohyb je zde tedy vyložen jako objev implicitního nitra, vnitřního světa, který je přítomen již v pohybu zakořenění. V něm druhý zjednává přístup k plnosti a naplnění, avšak ještě pro toho, komu plnost dává, není přítomen jako druhý. Nitro je též v druhém pohybu. Protože je tu ale druhý pouze partnerem či soupeřem, a partnerství právě tak jako soupeřství není ještě základem vztahu niterného, nýbrž zvěcněním, atomizací, není nitro ještě odkryto. Teprve třetí pohyb přináší podmínku odkrytí niternosti — samost, jež je hlubší individualizací, protože objevem svobody. Lze ji získat jen bojem v hlubším smyslu, bojem vyhlášeným umrtvenosti, kterou přináší partnerství, a bojem vůči pasivitě, již předpokládal ochranný vztah umožňující zakořenění. Objev samosti je získáním sebe, a to ve svobodném odevzdání se druhému.

Slovenská verze se s verzí v *Tváři* shoduje v tom, že objev niternosti, vnitřního světa a vnitřního vztahu k druhému chápe jako vztah svobodných bytostí — tímto vztahem je vymezen třetí pohyb. Všechny tři pohyby jsou ovšem ve „slovenské verzi“ vyloženy z hlediska vztahu k druhému, a tím se ve svém východisku tato verze spolu s verzí v *Tváři* liší od verzí „pravdivostních“. Dokonce tu nalézáme pasáž, která by mohla být kritikou pravdivostních verzí, jež vznikly později a jež třetí pohyb vidí jako setrvávání na hranici světa; takový pohyb by z hlediska a východiska slovenské verze neměl

*žádné lidské uzavření, žádnou praktickou hodnotu, byl by pouhým dialogem mezi nejvyšším a zemí prostřednictvím člověka — ale plně stranou tohoto procesu by zůstalo, čím je a může být člověk člověku.<sup>b</sup>*

<sup>a</sup> Tamt. str. 31-32.

<sup>b</sup> Tamt. str. 48.

Ovšem i zde bychom mohli položit otázku, kterou jsme vznesli u předchozí verze. Je to otázka možnosti univerzalizace „druhého“ a „niternosti“. Může to, co nastane mezi člověkem a člověkem, být rozšířeno na každého člověka? Tato otázka není položena ani v této verzi. Je tu ovšem spatřen jasně rozdíl mezi dialogem, který se odehrává mezi „nejvyšším“ a zemí prostřednictvím člověka, a tím děním, které se odehrává v lidském světě. Pokus spatřit „praktickou hodnotu“ lidské niternosti tu v záměru jasně odlišuje tuto a předchozí verzi od verzí „pravdivostních“. Ovšem klíč ke zmíněnému odevzdání sebe druhému přináší až následující verze.

#### IV.

V předchozích verzích byl třetí pohyb vymezen jako vzdání se sebe a věnování svého života „druhému“. V rozsahu a pojetí „druhého“ jsme však jasnosti nedošli. Protože byl třetí pohyb pojat z hlediska vztahu k druhému, byl vlastně součástí problému intersubjektivní a její proměny. Pojetí druhého člověka v rámci třetího pohybu (pohyb je základem, na němž se vztah k druhému odehrává) nám ovšem způsobilo v předchozích verzích nemalé potíže, když jsme to pojetí chtěli blíže vyložit. Ocitli jsme se před dvojitou možností. Buďto byl „druhý“ jedním z nejbližšího okruhu, tj. rodiny, přátel, sdružení, ale sotva již členem větší politické strany, příslušníkem národa, kontinentu, lidstva. Anebo byl člověkem vůbec, ale pak to byl člověk abstraktní. Tímto dvojitým výkladem „druhého“ jsou pak vymezeny hranice a meze světa, vnitřního světa a společenství, které se na něm zakládá.

Třetí verze v *doslovu* k druhému vydání *Přirozeného světa*<sup>a</sup> přináší bližší výklad, jak pochopit odevzdanost „druhému“. Třetí pohyb je tu nazván pohybem „průlomu či vlastního sebeuchopení“. Tento třetí pohyb předchází dva „vyznačuje a udržuje ve vztahu jako pouhou možnost a nikoliv plnou realitu lidské existence“<sup>b</sup>. Ona plná realita lidského života a naplnění prvé možnosti je tudíž vyhrazeno třetímu pohybu, a to takovému životu, který „se odevzdává“. Tímto odevzdáním ale umožňuje vytvořit „jednotné společenství odevzdanosti“. Očekávali bychom, že bude blíže vyložen vztah k druhému jako zakládající ono společenství a naplnění lidské možnosti být člověkem „reálně“. Ale namísto toho je nám jako hlavní příklad vyložen mýtus o bohočlověku. Sledujme proto,

<sup>a</sup> Přirozený svět v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, v: *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha 1970, str. 153-234. První číslice odkazuje k původnímu vydání, číslice v závorce k samizdatové edici sv. 2, viz pozn. b na str. 2.

<sup>b</sup> Tamt. str. 228 (75).

jak podle Patočky tento mýtus může objasnit založení jednotného společenství.

Otázka vztahu člověka a bohočlověka je otázkou, v jakém vztahu je člověk k božství. Ta je ovšem u Patočky řešena nikoliv ve vztahu k bohu, ale k bytí. Život v odevzdanosti je vztahem k bytí.

*Je-li událost bytí pojata jako to, s čím je nerozlučně spjata božství, pak lze říci, že člověk tak plně pravdivý nese právem jméno bohočlověka.<sup>a</sup>*

V onom pravdivém člověku si „bytí zvolilo člověka za místo svého zjevení“. To, co vládne světu, se ovšem musí cítit „vystoupením takového člověka“ ohroženo. Bytí, které překračuje všechno jsoucno, svým vstupem do světa všechno jsoucno ohrožuje a vyřazuje z platnosti. Protože bohočlověk se stal místem zjevení bytí, je božský, překračuje každé jsoucno, a proto je tento člověk místem pravdy, slova, jež „se stalo tělem“. Ale to vše je světem pochopeno jako útok na život. A proto se svět obrací proti tomu nositeli, na němž se bytí zjevuje.

*Bohočlověk bude nezbytně zahuben: neboť je to jediný radikální způsob, jak „svět“, který nevidí než jsoucno, se ho může zbavit.<sup>b</sup>*

Bohočlověk se odevzdává, obětuje svůj život. Svět, který je založen na jsoucnu, svět pochopený jako soubor jsoucna, nechápe jeho počínání, ani smysl jeho oběti. Tento smysl nelze pochopit z oběti samé, protože oběť je „svět“ ještě schopný vyložit jako „nesmyslnou“ či „zbytečnou“. Jádro mýtu o bohočlověku tvoří až další jeho osud, který odkrývá, jaký měla oběť smysl a odkud čerpala svou sílu; neřídila se jen vztahy mezi jsoucny. Z toho je patrné, že moc založená na jsoucnu se nemůže dotknout života, který se odehrává jako třetí pohyb. Bohočlověk „nezbytně vstává z mrtvých“. Pravda bohočlověka nemůže být zasažena prostředky, jež svou moc čerpají ze zacházení s věcmi, protože „život v odevzdanosti je... v určitém smyslu věčný.“

Odevzdanost ale značí: něčemu se dát a něčemu se upřít. Čemu se odevzdává a čemu se upírá bohočlověk? Odepírá se jsoucnu a stává se místem zjevení bytí. Pokud takové odevzdání se zjevujícím se bytí má být i odevzdáním se druhým, nesmí oni být pouze tím, čemu se

<sup>a</sup> Tamt. str. 233 (80).

<sup>b</sup> Tamt.

bohočlověk dál odepírá, totiž nesmí být pouze jsoucny. Ti, kteří popírají „oddělená centra“, jak jsme je zatím poznali v popisu partnerství druhého pohybu, nyní vytvářejí „společenství odevzdanosti“ jen díky tomu, že to společenství není pouze společenstvím jsoucna.

A tak, když v závěru českého *doslovu* čteme o „společenství odevzdanosti“, chceme se znovu ptát po rozsahu takového společenství, zda překračuje vztah rodičů k dětem, přátelství atd. Ale jak se lze ptát po rozsahu toho, co není jsoucny a na jsoucny se nezakládá?

Jestliže je výklad o bohočlověku a jeho odevzdanosti pokusem vyložit „autentické“ společenství, je tu nutně předpokládána určitá teorie subjektivity. Výklad o božském charakteru tohoto člověka a o věčnosti jeho života (neběží přitom o odstranění lidské nesmrtnosti) naznačují meze Patočkovy pojetí „druhého“ a tedy i jeho teorie intersubjektivit. Člověk se tu stává bohočlověkem proto, že se odevzdává něčemu mocnějšimu, aby ono na něm vystoupilo a ukázalo se. Protože tu ale něčeho takového lze dosáhnout jedině „odevzdaností“, která znamená vstup do „pravosti“ a která vykupuje záhubu zmrtevýchvstáním, a protože intersubjektivita bytostí je tu společenstvím těch, kteří komunikují „ve službách... oceánu bytí“, a protože „já v odevzdanosti“ je „královstvím božím, které již nastalo,“ vzniká tu závažná otázka, jaký je vztah bohočlověka k „ostatním“ lidem. Je tu jeho příchod snad výzvou, aby ho všichni následovali, stali se božskými, totiž místem, které si bytí volí ke svému zjevení? Mohou všichni k tomu ochotní být bohočlověky? Anebo jimi být nemohou, jsou-li obrázení ke světu a k jeho problémům, jak to popisuje druhý pohyb? Není bohočlověčenství vyhrazeno těm, kteří mohou žít svůj život jako třetí pohyb jen proto, že ne všichni se právě zdržují v tomto třetím pohybu? Třetí pohyb přináší quasivěčnost, která má svůj původ v kontaktu se slavností svatby nebe a země. Čím je tu pak člověk člověku?, mohli bychom opakovat Patočkovu otázku z předchozí verze. Je tu odevzdanost odevzdaností „druhým“? Není spíše odevzdaností „oceánu bytí“? Druhý je tu spíše něčím druhotným a též ona odevzdanost se jemu, protože intersubjektivita je službou oceánu bytí. To, co je popsáno v „pravdivostních“ verzích jako vztah ke zjevování, je tu zachyceno jako odevzdanost a služba bytí. Tedy nikoliv služba společné věci (a její vydobývání nikoli z oceánu bytí, ale z problematičnosti společenské skutečnosti) a osvědčení se před ostatními v této službě. Tedy nikoliv „vstup do zjevu“ před ostatními, kteří svým uznáním a svou pamětí umožňují pozemskou nesmrtnost tomu, kdo se ukáže vyjímečným a pamětihodným. Namísto toho sebevzdání, odevzdanost, život bohočlověka. Lze tu pak vůbec zahlédnout nějakou intersubjektivitu? Protože existence se vzdávají v první řadě

oceánu bytí a oceán bytí je oblast nediferencovanosti, je pro ně druhý pouze generalizovaným druhým. Tak se v této verzi objasňují nejasné formulace o odevzdanosti druhému verze předchozí. Domníváme se, že se odevzdává matka dítěti, že se sobě odevzdávají manželé, přátelé. To jsou odevzdání se konkrétnímu druhému; širší společenství, v němž je nám dáno žít, nelze takovouto odevzdaností vyložit. Proto tu nezbyvá než použít „oceán bytí“ jako prototyp obecné ideje, které se odevzdávají jednotlivci, a předpokládají přitom sounáležitost s ostatními jednotlivci, u nichž předpokládají totéž. Není však takové odevzdání se ideji právě životem *mimo* svět, životem na jeho hranici? A není opět vyhrazen jen *některým*, kteří v osamocení mohou o onu ideu pečovat a ji rozvíjet? Je pak rozdíl mezi „pravdivostními“ a „návrátovými“ verzemi Patočkovy nauky vskutku tak výrazný, jak jsme původně předpokládali?

## V.

Námítka, jež jsme vznesli proti předchozím verzím, proti jejich pojetí autentického výkonu intersubjektivních vztahů výkonu, který byl totožný s třetím pohybem, by nyní zněla takto: služba bytí sice bohočlověka ustavuje jako toho, kdo svým svědectvím o vyšší moci vyřazuje z *výlučné* platnosti všechno, co se odehrává v prvním a druhém pohybu, ale právě jako služba bytí a jako komunikace v oceánu bytí tento výkon s sebou přináší indiferentnost vůči druhému — pokud je jsouncem. Otázkou tedy je: kdo je „druhý“, s nímž se komunikuje v oceánu bytí? Jsou to všichni druzí? Nevede oceán bytí jen k abstraktnímu generalizovanému druhému? Lze se takovému druhému dát? Není „druhý“ takovou pouhou idejí jako „lidstvo“ nebo „národ“? Není pak každý jedinec pouze monádou — jak čteme ve slovenské verzi -, jednotkou *celku*, které komunikují každá s každou? Takovou komunikaci si ale lze představit jako možnou jen pro bytosti zrcadlící celé universum monád. Naproti tomu se domníváme, že k takovým celkům, jako je společnost, národ, lidstvo, lze mít vztah z hlediska niternosti pouze negativní, kupř. se řídit zásadou (pokud možno) nepřekážet ostatním v jejich vnitřní komunikaci, na které se nemohu podílet. Pojetí komunikace v oceánu bytí se zdá právě tuto zásadu a důsledek popírat a je tudíž pokusem o niterní vztah, který nelze provést jinak než přes generalizovaného druhého — tím ale vnitřní vztah právě zcela ztratit.

Vůči této námítce se nabízí jako odpověď kosmologická verze třetího pohybu, jak ji přináší článek *Weltganzes und Menschenwelt*<sup>a</sup>. V úvaze

<sup>a</sup> V: *Weltaspekte der Philosophie*, vyd. W. Beierwaltes a W. Schrader, Amsterdam 1972; česky v: *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, sv. III, Praha 1980, samizdat.

o celku světa je totiž třeba postupovat jinak než v úvaze, která vychází od vztahu k druhému, konkrétnímu druhému. Základní otázka kosmologického přístupu u Patočky, protože je mu tématem postavení člověka v kosmu, zní, zda svět jakožto skladebný zákon zjevování potřebuje nějaké centrum. Odpověď zní, že takovou potřebu nemá, protože si lze představit zjevy, které nejsou centrované, nemající zájem o své bytí a pouze se vyznačující vstupem do zjevu. Zjevování v tomto prvním smyslu, zjevování kosmické, značí tolik co vydělování jednotlivin v celku světa, jejich vzcházení. Druhý způsob zjevování přísluší tomu jsouncu, které přináší centrovanost, vztahování se k celku světa. Takové zjevování přichází do světa s lidskou bytostí, která proměňuje svět v osvětí. Nalézáme v této verzi nauky tedy dva druhy zjevování a dva druhy řádu, dvě struktury světa, a tudíž i dvojí pojem světa, světa lidského a světa coby kosmu. Mezi těmito páry v dvojicích pojmů existuje určité napětí, které zasahuje i do pojetí vztahu k druhému. Domníváme se totiž, že Patočkovým schématem „celek — část“, které slouží k získání základních kosmologických pojmů, lze získat i jedince a společenství, jak jsme je analyzovali výše, především v podobě generalizovaného druhého. I pro život ve společenství platí, jak ukázalo postavení bohočlověka, že vztahovost se k rámci celku ukazuje nedostatečnost počínání, které se zdržuje pouze v zařazenosti, aniž by ji reflektovalo. Obdobně nyní v kosmologické verzi s příchodem „centra“ do kosmu nastává nová situace i pro kosmos:

*V samotném základu světa tkví... jsouncno nikoli nutné, jež na druhé straně nutně nechává nutné, které před ním vzchází, jevit se jako deficientní modus bytí, jako něco co se sice zjevuje a jest, ale čemu chybí jas dotčenosti sebou samým, vnitřní vztahování se k sobě a k jinému.<sup>a</sup>*

Každé jsouncno, které vzchází do světa, musí respektovat jeho zákony, ale ne každé jsouncno se pouze chová v zařazenosti bez výslovného vztahu a chování k tomu, co všechno dění řídí, a též bez výslovného vztahu k sobě. Odtud dvojí zjevování. Ono vnitřně se vztahující k sobě a jinému (a „druhému“) není jen vydělováním, vzcházením a fungováním v zařazenosti, ale zároveň ukazováním souvislostí, které nebyly před jeho přítomností patrné, které tudíž dosud nevěšly. Máme ono „nechává... jevit se jako deficientní modus bytí“ pochopit jako událost,

<sup>a</sup> Tamt. str. 6 českého překladu (toto samizdatové vydání stránkuje každou stať zvlášť).

kerá vzbízí v rámci prvního zjevování? Lze tuto událost pochopit z hlediska necentrování? Stěží. Bylo by totiž třeba připustit, že se kosmos nově strukturuje, centrum by nebylo pak zapojeno do necentrování zjevování, ale naopak kosmické zjevování by muselo nabýt takového charakteru, aby v něm centrované zjevování mohlo nastat, kosmos by nabyl rázu centrování. Takový předpoklad by s sebou nesl reprizu cesty k objektivnímu idealismu, kterou se ale Patočka v kosmologické úvaze nevydává.

V Patočkově pojetí vztahu k „druhému“ ovšem existuje obdobný problém. Generalizovaný druhý stojí proti konkrétnímu druhému. Generalizovaný druhý je totožný s jedinci společnosti a společenství jako celek by bylo původnějším „subjektem“ či jedincem, z celku společenství by se stal „subjekt“, tak jako se příchodem centrování zjevování musel sám kosmos centrovat. Jednotlivec by pak byl součástí celku, který by vykazoval ty vlastnosti, které má on původně coby část; ale tyto vlastnosti celku (národa, lidstva) jsou generalizovanými vlastnostmi. Proto by pak celek, kterým je kupř. daná společnost, považovala právem jedince již od narození, již při výkonu prvního pohybu, za svého člena, již vykonávajícího její pohyb. Právě tak může kosmologické hledisko postihnout jednotlivou lidskou existenci jen jako svůj prvek, který je ovšem abstraktní — protože se tu vychází od celku rovněž abstraktního.

V „pravdivostních“ verzích byl třetí pohyb vystižen vztahem ke zjevování, nyní má být v našich verzích pojednávajících o vztahu k druhému vystižen vnitřním vztahováním. Takové vztahování je centrováním vztahováním — ale v rámci něho musíme odlišit dvojí: výslovné a nevýslovné. Lidská bytost je definována centrováním, ale teprve ta bytost, která tento výkon provádí výslovně, se vymaňuje ze začlenění mezi jsoucna, vstupuje do říše svobody a ducha. Z toho ale pak opět vyplývá mimořádné postavení těch, kteří se — svými duchovními výkony — k centrování a k jejímu výkonu vztahují. A protože je centrování druhým způsobem zjevování, vztahují se tyto mimořádné osoby vlastně ke zjevování (v druhém smyslu), jako tomu bylo ve verzích pravdivostních. Je tu sice pokus vymezit jejich výkon z hlediska vztahu k druhému, ale jak jsme viděli při výkladu bohočlověka, tento výklad se nedaří, a končí opět ve vztahu buďto k oceánu bytí anebo ve vztahu k druhému jako generalizovanému druhému. Není tu zmíněno zdržování se na hranici světa, ale přesto za prvé vyplývá, že jen málokterým bude možno připsat výkon třetího pohybu. Domníváme se však za druhé, že s druhými, kteří se nalézají mimo okruh nejbližších, jest více ten, kdo, je respektuje jen negativně, totiž kdo uznává, že s každým komunikovat vnitřně nelze, než ten, kdo vstoupiv do oceánu bytí, se domnívá, že stojí

ve vnitřním vztahu ke každému druhému. A tak za třetí je vstup do oceánu bytí obdobou setrvávání na hranici světa pravdivostních verzí třetího životního pohybu.

## VI.

V bližším pohledu jsme zjistili, že ty verze třetího životního pohybu, o nichž jsme předpokládali, že je oproti „pravdivostním“ lze nazvat „návratovými“, takovému rozlišení vyhovují jen v záměru, ale nikoliv ve výsledku. Určitý rozpor, který jsme na začátku úvahy konstatovali mezi některými verzemi třetího pohybu, je tedy způsoben neujasněnými důsledky ideje, kterou byla koncepce třetího pohybu vedena od počátku. Vyjasňována byla teprve postupně, až vystoupila ve zřetelné koncepci „pravdivostní“. Tím sice narůstalo Patočkově pochopení, že pozice filosofického myšlení je osamocený výkon existence na hranici světa, ale ubývalo jeho pochopení pro autentické společenské bytí ve sféře jednání. Proto lze nakonec jeho sebekritická slova napsaná proti východisku od fenomenologické redukce v doslovu k druhému českému vydání jeho práce *Přirozený svět* aplikovat i na jeho nauku o třech životních pohybech, která měla pozici *Přirozeného světa* z r.1936 překonat. A i když ji nelze vztáhnout na všechny verze nauky ve stejné míře, tak jistě na jejich ideu, která vede posléze k příklonu k „pravdivostní“ verzi třetího životního pohybu, ideu, která

*nevede ke konkrétnímu lidskému životu na světě, v společenství a v dějinách. Neboť fenomenologická redukce jako brána k absolutní reflexi je sice řešením životních otázek, ale vede jednak mimo svět a jednak ukazuje konkrétní život jako smysluplný pouze nebo především, pokud je životem vědy nebo filosofie.<sup>a</sup>*

Věda sice nebyla v našich verzích vůdčím hlediskem, ale filosofie jako výslovné vztahování se k zjevování si tu svou dominanci uchovává, protože je s to v uceleném pohledu pojmout i umění a náboženství — v pohledu, který objasňuje jejich původ a smysl ze vztahu ke zjevování. Tím ovšem je zavedena jiná redukce. Chtěli bychom ji nazvat redukcí na absolutní smysl.<sup>b</sup>

1987

<sup>a</sup> Viz pozn. b na str. 5, 210 (57).

<sup>b</sup> Patočkově pojetí „absolutního smyslu“ v *Kacífských eseích* zkoumám v článku „Patočkova topologie přirozeného světa“, vyjde v *Reflexe* č. 5-6.