

UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ



DAVID UJČÍK

PATOČKOVA FILOSOFIE SVĚTA

Bakalářská práce

Praha 2024

UNIVERZITA KARLOVA
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ
STUDIUM HUMANITNÍ VZDĚLANOSTI

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

PATOČKOVA FILOSOFIE SVĚTA

VYPRACOVAL: DAVID UJČÍK

VEDOUCÍ PRÁCE: Prof. KAREL NOVOTNÝ, M.A., Ph.D., DSc.

PRAHA 2024

KLÍČOVÁ SLOVA:

Patočka, Husserl, Heidegger, fenomenologie, epistemologie, přirozený svět, filosofie světa, filosofie života, filosofie přírody, ontologie, pohyb existence, nitro, jevení, vnímání, epoché, redukce, reflexe, subjekt-objektový dualismus, krize vědy

PROHLÁŠENÍ:

"Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu."

V Praze, dne 4.1.2024:

Obsah:

Úvod	1
Rozkol světa přirozeného a světa vědy	2
Fenomenologická metoda.....	4
II. Přirozený svět a bytí člověka v něm	6
Heideggerův ontologický obrat.....	6
Přirozený svět jako funkce jevení	8
Blízkost a dálka	12
Země a nebesa	14
Pocit'ování, sympatizování a nitro.....	15
III. Pohyb lidské existence.....	18
Rehabilitace původního významu pohybu	18
Pohyb Zakotvení	21
Pohyb sebedloužení.....	23
Pohyb průlomu	25
Závěr	27
Bibliografický aparát	30

Úvod

Filosofie Jana Patočky je formována mnohými vlivy, které pramení z jeho promýšlení filosofické tradice, od předsokratiků po dílo jeho současníků. Tato práce se zaměřuje především na tu část Patočkova myšlení, které se vztahuje k fenomenologické problematice. Je to především kritická recepcce Patočkových učitelů a významných fenomenologů, Edmunda Husserla a Martina Heideggera, na základě, které Jan Patočka postupně buduje svou vlastní pozici.

Zpočátku se proto práce věnuje problému přirozeného světa, tak jak jej formuloval sám Edmund Husserl a z velké části ve společné shodě i sám Jan Patočka, ve svém raném spise *Přirozený svět jako filosofický problém*. Tento problém můžeme bez nadsázky považovat za ústřední problém fenomenologie, o jehož řešení oba autoři usilovali. Přirozený svět tak v rámci Patočkovi filosofie představuje pojem, ke kterému je explicitně či implicitně vztažena většina jeho úvah. Pro uvedení do kontextu se práce v druhé části úvodní kapitoly věnuje některým základním východiskům fenomenologie. Začátek druhé kapitoly se věnuje základním myšlenkám fundamentální ontologie Martina Heideggera. Poté se již práce obrací k vlastním, inovativním prvkům Patočkovi filosofie. Hlavními otázkami této práce tak jsou: Jak Patočka řeší a posouvá některé klasické problémy fenomenologie? Jaké místo v jeho myšlení zaujímá problém přirozeného světa? Jak tematizuje svět jako takový a jaké jsou jeho hlavní rysy? A jaký je v jeho pojetí vztah mezi člověkem a světem?

V souvislosti s tím tato práce sleduje dvě linie Patočkova myšlení, které se navzájem částečně prolínají. První, která je předmětem druhé kapitoly, je zkoumání toho, jak se nám věci jeví, s důrazem na předchůdnou strukturu světa, která v Patočkově myšlení předchází a formuje subjektivní aktivitu. Věnuje se také Patočkově přehodnocení některých klasických fenomenologických problémů, jako je problém konstituce, či problém počitků, s důrazem na jejich souvislost s Patočkovým pojetím světa. To jsou prvky, které v Patočkově myšlení krystalizují do projektu takzvané a-subjektivní fenomenologie.

Druhou linií je zkoumání lidské existence a jejího vztahu ke světu, které představuje určité prohloubení a rozšíření problému přirozeného světa. Hlavní důraz je zde kladen na takzvané tři pohyby existence, které jsou nejvyspělejším podáním Patočkovi filosofie života.

I. Jádro fenomenologie: pojem přirozeného světa

Rozkol světa přirozeného a světa vědy

Edmund Husserl ve svém prvním spise k transcendentální fenomenologii s názvem: *Idea fenomenologie*, vznáší požadavek na vznik nové filosofické disciplíny a metody, která bude schopna vyjasnit problém lidského poznání a odkrýt původní přístup člověka ke světu a k pravdě. Tento akt je jistou odpovědí na krizi, ve které se filosofie na přelomu 19. a 20. století nachází. Na jedné straně je označována za pseudovědu, jelikož jí chybí určitý obor vlastních předmětů zkoumání, který je typický pro všechny přírodní vědy. Na druhé straně je na filosofii vyvíjen tlak kráčet po cestě vydlážděné úspěchy přírodních věd, přizpůsobit se jejich metodě a podřídit se imperativu exaktnosti a logického formalismu¹. Filosofové jako jsou například Ludwig Wittgenstein, či Bertrand Russell můžeme brát za vrcholné příklady tohoto nového stylu. První kritice musíme nutně dát za pravdu, filosofie se od svého počátku věnuje tematizování a promýšlení světa v celku, nemá tedy svůj určitý „obor“. Z parciálního záběru na určitý výsek předmětnosti by však filosofie na otázku po možnosti lidského poznání nedokázala odpovědět.

Filosofie se svým přístupem ke skutečnosti odlišuje od přirozeného postoje člověka ke světu, především svým odstupem a kritičností. Přirozený postoj je primárním modelem přístupu člověka ke světu, ve kterém se pohybuje na základě svého prožitku. Obraz, který si na základě své zkušenosti o tomto světě utváří, je obrazem přirozeného světa. V přirozeném postoji ke světu se člověk ocitá ve světě plném jsoucen, které vyvstávají jako určitá danost. Věci zde zkrátka jsou a na první pohled způsob jejich danosti a podmínka možnosti našeho přístupu k nim, nevyžadují žádné širší odůvodnění. Člověk se plně obrací směrem k věcem, ať už k těm daným přímo v zakoušené přítomnosti, nebo těm daným v paměti, vzniklé prostřednictvím zkušenosti. Vztahuje se k nim prostřednictvím svých soudů a tezí, dává jednotlivé věci do logických vztahů, na základě jednotlivých zkušeností vytváří obecniny a prostřednictvím platných obecných zkušeností dedukuje nové obecné zkušenosti. Na základě vzájemné souvztažnosti se zkušenosti o předmětech umocňují ve své platnosti, nebo naopak vyvracejí.² Na přirozeném přístupu ke světu jsou původně založeny přírodní vědy, i mnohé vědy duchovní. V přirozeném postoji však původně splývá rovina subjektivní a

¹ Husserl, E., *Idea fenomenologie*, str.30

² *Ibid.*, str.25

objektivní, vše je předmětem zkušenosti, jejíž názor má jednotný charakter³. Přístup moderní přírodovědy je však schopen rozdělit tuto původní jednotu ve dvě. Přirozený svět už není nadále pouze rozvíjen, nýbrž rekonstruován pod taktovkou exaktní metody, založené na principu kvantifikace. Mezi objektivní a subjektivní rovinou se započíná rýsovat výrazná hranice, jejíž původ můžeme vystopovat v myšlenkové tradici tvořící základy přírodovědeckého přístupu ke skutečnosti. Můžeme uvést například Descartovo rozdělení světa na dvě substanciální roviny: *res extensa* a *res cogitans*, či jeho boj proti zmateným idejím. Nebo boj Francise Bacona proti *idolům* tvořícím překážku objektivního poznání, který je předznamenáním odtržení světa vědy a naivního, přirozeného světa.⁴ Moderní člověk jako by byl rozkročen mezi dvěma světy, z nichž právě svět přirozený působí jako odvozený, jako nadstavba světa skutečného, který je v jádře poslušný pravidlům matematických zákonů. Vše subjektivní je opatřeno nálepkou neautentičnosti a význam fenoménu lidské svobody je ve světě, jehož podstatou jsou kauzální souvislosti, vytlačen na okraj. Samotný člověk bývá čím dál tím více vztahován na úkor své svobody do pole kauzality.⁵ Nejednotný názor světa výrazně odděluje moderního člověka od předchozích epoch středověku a starověku. Přirozený svět nesoucí stigma druhotnosti je zbaven svého smyslu, a to nutně doléhá i na život člověka, který se povětšinou odehrává právě na rovině přirozeného světa. Des-antropomorfizace světa a zvěcnění člověka způsobené dominancí přírodovědeckého náhledu, společně s nejednotným obrazem světa a s tím spojenou absencí celkového smyslu, unášejí životní pocit nevyhnutelně do oblasti nihilismu a skepse, ve které sebereflexe a duchovní rozvoj postrádají své místo.⁶

Přitom je to právě sám člověk a jemu bytostně vlastní otevřenost ke světu, který je původcem poznání. Poznání je druhem lidského výkonu, přestože mu hlubší podstata tohoto výkonu samotného zůstává v přirozeném postoji skryta⁷. Chce-li filosofie poskytnout skutečnou kritiku a výklad teorie poznání, nemůže se omezit na navázání a rozšiřování poznatků některé z přírodních věd. Objasnit akt poznání znamená zaujmout k němu kritický postoj, což v první řadě znamená nepředpokládat jeho samodanost. Jako nutné východisko se pro zkoumání podstaty poznání a krize vědy zapřičiňující rozštěpení světového názoru ukazuje zkoumání subjektivní sféry.⁸

³ Patočka, J., *Přirozený svět jako filosofický problém*, in: *Fenomenologické spisy I.*, str.134

⁴ *Ibid.*, str.135

⁵ *Ibid.*, str.137

⁶ *Ibid.*, str.136-137

⁷ Husserl, E., *Idea fenomenologie*, str. 27, viz. také: Jan Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, in: *Fenomenologické spisy I.*, str. 130, str.135

⁸ Patočka, J., *Přirozený svět jako filosofický problém*, in: *Fenomenologické spisy I.*, str.129-131

Fenomenologická metoda

Za účelem tohoto zkoumání je nejprve třeba zajistit sféru, která bude vlastní pouze samotnému subjektu. Z tohoto důvodu provádí Husserl myšlenkový postup zvaný *epoché*, nebo též fenomenologická redukce.⁹ Epoché znamená zaujmout odstup od přirozeného stanoviska vůči světu (jelikož náš přístup k němu nemůžeme předpokládat) a stejně tak i od veškerých stanovisek vědy, operujících se samozřejmým předpokladem možnosti poznání. Husserl se v rámci snahy o nalezení pevné půdy přidržuje Descartových meditací, s kterými sdílí i počáteční způsob metodické skepse. Pochybuji-li o samotné možnosti poznání, uvádím tak v pochybnost celou sféru vnější zkušenosti. Může se zdát, že jsme v bezvýhodné situaci, avšak nadále nám zůstává segment vnitřní zkušenosti, o jehož platnosti se můžeme přesvědčit i v takovéto situaci. Provedu-li reflexi se zaměřením na samotný akt pochybování a obrátím pozornost na vnitřní, imanentní stránku svého vědomí, zjišťuji, že pochybuji-li, jsem to se vši jistotou já, kdo tuto pochybnost provádí. Existence mě, jakožto pochybujícího subjektu je zaručena. Stejně tak je dán i samotný akt pochybnosti, či akt soudu, bez ohledu na jejich pravdivost. Nalezli jsme tedy sféru, která je platná nezávisle na veškeré vnější předmětnosti. Tato sféra nám však zároveň dává možnost, jak uchopit předměty bez toho, aniž bychom předem předpokládali možnost transcendence, tedy vykročení z nám vlastní imanentní sféry, směrem k předmětu. Bez jisté danosti samotného předmětu, se mohu v reflexi obrátit na můj vlastní prožitek tohoto předmětu samotného, který stejně jako akt pochybnosti, či existence pochybujícího subjektu, září světlem nezávislé jistoty. Předmět je mi v prožitku vždy přímo dán, bez ohledu na to, zda je to předmět skutečně přítomný. Kromě aktuální přítomnosti mi může být předmět v prožitku dán na například na způsob paměti či fantazie.¹⁰ Jak vidíme, i v této sféře jsme schopni nalézt určitý druh předmětnosti a vykázat vztah subjektu k ní, jedná se však o předmětnost zásadně odlišnou, která je součástí rozšířené imanentní půdy vědomí. Tyto předmětnosti, získané na způsob fenomenologické redukce, se nazývají čisté fenomény (očistěné od transcendence). Fenomén je zvláštním druhem předmětnosti, navázaný stejnou měrou na subjekt i objekt, v jejich vzájemném vztahu. Čisté fenomény i nadále obsahují poukaz k jednomu z pólů svého původu, kterým je transcendentní předmět, avšak předmět samotný zůstává na dále co do svého bytí uzavřovaný.¹¹ K aktům vědomí principiálně náleží, že jsou vždy vědomím

⁹ Husserl, E., *Idea fenomenologie*, str.33-34

¹⁰ *Ibid.*, str.35

¹¹ *Ibid.*, str.42-44

„něčeho,“ tato vždy přítomná vztaženost k předmětu se nazývá, po vzoru Husserlova učitele Franze Brentana, intencionalita.¹²

Sféra čistých fenoménů, vyznačujících se absolutní jistotou se pro Husserla stala základní živnou půdou filosofické reflexe na možnost poznání. Avšak fenomény získané na způsob redukce, představují původně pouze prchavý prožitek, který je nám v reflexi sice s jistotou přístupný, nemůže však sám o sobě poskytnout obecně platné poznatky.

Prožitek, který je základem přirozeného přístupu ke světu, se řídí určitými zákonitostmi. Příkladem může být již zmíněná intencionalita, či to, že každému prožitku patří určitá kvalitativní (hyletická) data. Můžeme také určit to, jakým způsobem se nám předměty dávají, zda prostřednictvím paměti, fantazie, nebo v přímo zakoušené zkušenosti. Zkoumání způsobů, jak je nám předmět dán a jaký je vztah mezi prožitkovými řadami a jevícím se předmětem (ve fenomenologické terminologii označováno jako problém konstituce), nám zaručí přístup k obecně platným zákonitostem vědomého prožitku, které jsou zároveň i zákonitostmi transcendence, přístupu člověka k předmětům.¹³ Struktura vztahu mezi prožíváním a předmětem se ukazuje jako apriorní a veškeré obecniny do této struktury náležející jsou ve fenomenologické terminologii označovány jako podstaty, *eidé*, termínem který svým významem vystihuje např. to, že nám mohou být různé věci téhož druhu dány jedním určitým byť obecným způsobem. Apriorní zde však není myšleno v Kantovském smyslu jako to, co veškeré zkušenosti předchází, jelikož se jedná o zákonitosti ze zkušenosti přímo vyvozené. Jejich apriornost spočívá v tom, že poté, co se zkušenosti ustavily, další zakoušení určitým způsobem formují. Musíme také upozornit, že *eidós* ve fenomenologickém smyslu nevykazuje žádnou podobnost s ideálním jsovcem Platónovým, je spíše výrazem intelektuálního postupu pokoušejícího se nalézat obecniny.

Nalézání eidetických poznatků vrhá světlo na předpoklady konkrétního vědění a tím dává fenomenologii možnost vystavění sféry obecných poznatků, na základě fenomenologické reflexe.¹⁴ Tímto má být vydlážděna cesta nové epistemologii, s názvem fenomenologie.¹⁵

Husserl: „Úkolem fenomenologie je tedy ukázat, jak tato nově odkrytá sféra imanence „transcendentální subjektivity“ „v sobě nese“ všechny možné reálné světy.“¹⁶

¹² Patočka, J., *Přirozený svět jako filosofický problém*, in: *Fenomenologické spisy I.*, str.176

¹³ *Ibid.*, str.180-181

¹⁴ *Ibid.*, str.182-184

¹⁵ Husserl, E., *Idea fenomenologie*, str.45-47

¹⁶ Husserl, E., *Idee zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie*, I (Erstes Buch), Husserliana, sv.III, Den Haag 1950, str.73 ř.5, překlad: Jan Patočka, *Epoché a redukce*, in: Husserl, E., *Idea fenomenologie*, str.73

Vznik fenomenologie je do velké míry spjat s moderní krizí vědy i samotné filosofie. Problém přirozeného světa je však mnohem dalekosáhlejší. V jeho středu totiž stojí otázka po samotném charakteru lidského prožívání, po vztahu mezi sférami subjektivními a objektivními, jejichž hranice jsou po staletí znovu a znovu překreslovány ve prospěch té či oné sféry, v rámci odvěkého boje materialismu a idealismu. V posledních instancích se možnost úplného převodu a nastolení dominance jedné sféry nad druhou, ukazuje jako mylná.¹⁷ Můžeme nyní připomenout i výše zmíněné problémy, plynoucí ze stínu odvozenosti, obklopující přirozený svět. Myslitelské práce mnohých filosofů se nesly ve snaze sjednotit přirozený svět a svět vědy a nastolit mezi nimi jasný vztah a rovnováhu. Za podstatnou skupinu myslitelů považuje Jan Patočka ty, jejichž hledání nacházelo své těžiště právě v subjektu, jakožto v bytosti žijící v přirozeném světě a která je zároveň tvůrcem veškeré vědy. Do této míry vyzařující podobnost s fenomenologickou metodou. Jan Patočka jmenuje řadu filosofů počínající Descartem přes Kanta, Schellinga, Fichteho a Hegela. V závěru této linie stojí samotný Husserl, který podle Patočky učinil přirozený svět problémem nejjasněji a nejvýslovněji. Snaha operovat mimo dualistické rozlišení subjektivní a objektivní sféry, společně se snahou vycházet ze zkušenosti a zároveň nalézat její podstatné a obecné rysy, je výrazem fenomenologické metody, která se pokouší nalézt hlubší základnu, na které stojí nekritický obraz přirozeného světa, i z něj vycházející komplexní obraz světa moderní vědy.¹⁸

II. Přirozený svět a bytí člověka v něm

Heideggerův ontologický obrat

V předchozí kapitole jsme si představili některé základní myšlenky fenomenologického projektu Edmunda Husserla, částečně podané tak, jak jim rozuměl sám Jan Patočka, který představil tento projekt české filosofické společnosti ve svém habilitačním spise z roku 1936 s názvem *Přirozený svět jako filosofický problém*. Předtím než však přistoupíme k Patočkovým inovativním myšlenkám a novým přístupům k řešení problému, musíme se alespoň zmínit o druhém významném zakladateli fenomenologie, Martinu Heideggerovi.

¹⁷ Příkladem nám může být svoboda, která se jakožto antinomie rozumu vzpírá jinak všudypřítomně vládoucí objektivní síle kauzality.

¹⁸Patočka, J., *Přirozený svět jako filosofický problém*, in: *Fenomenologické spisy I.*, str.175-176

Heidegger chápe fenomenologii především jako metodu, jejíž předmět zkoumání nemusí být pouze vyšetření různých způsobů konstituce uvnitř vědomí, osvětlujících jevení, naopak je toho názoru, že jevení můžeme nejlépe postihnout skrze fenomén bytí, kde bude analýza méně náchylná k tomu, ztotožnit jevení s jevícím se jsoincem.¹⁹ Motiv principu *epoché*, nabádající k specifickému odstupu od věci za účelem toho, aby mohly být věci znovu spatřeny ve své skutečné podobě, bez zátěže arbitrární vědecké a historické interpretace, vyústil v Heideggerově myšlení v takzvanou *destrukci dějin ontologie*, a v nový způsob položení otázky po bytí. Problém dualismu, který Husserl spatřuje ve vývoji moderní vědy, lokalizuje Heidegger dokonce mnohem hlouběji, a to do našeho zakořeněného způsobu přemýšlení o bytí jako o kategorii ve funkci vypovídání uvnitř subjekto-predikátové struktury, které mají své kořeny již v antické Platónské a Aristotelské filosofii a postupem dějin se dogmatizovalo. Destrukce dějin ontologie tak znamená pokus položit si otázku po významu bytí znovu a nechat se vést spíše samotným předmětem otázky než jejím historickým zodpovězením. Výsledkem je mimo jiné i nové pojetí subjektivity, terminologicky fixované jako *pobyt*.

Pobyt je jsoincem, jemuž jde v jeho bytí o toto bytí samo. Tato zprvu nejasná formulace, se nám pokouší ukázat pobyt, jako jsoincem, které se vyznačuje starostí o své bytí, vyvěrající v případě lidského subjektu z vědomí vlastní smrti. Tato starost prostupuje veškeré momenty jeho existence. Na základě ní se obrací do světa, ve kterém působí, a ve kterém zároveň věci působí na něj, tím že se ho určitým způsobem dotýkají. Něco nás může například děsit, nebo naopak těšit a tím se podílet na našem naladění, to že jsou věci a události schopny se nás takto dotýkat, už předpokládá určité základní porozumění věcem. Naše naladění ovlivňuje svým způsobem to, jak se nám věci ukazují, v jakých významech a možnostech pro nás vystávají. V rozdílném naladění, projektujeme do světa různé možnosti našeho bytí. Na naladění můžeme pozorovat určitou kruhovou vzájemnost porozumění, kdy na jedné straně pobyt rozumí sobě ze světa, na druhé pak světu ze sebe. Pobyt vždy stojí v určitých možnostech²⁰ toho, jak uskutečňovat své bytí. Možnosti, kterých se pobyt hodlá chopit, už nám musí být jako možnosti odemčeny, a pobyt jim musí jako možnostem rozumět. Na základě rozvrhu možností, čímž jsou myšleny všechny možnosti, jichž se pobyt už chopil, zrovna se jich chápe, nebo je projektuje do své budoucnosti, pobyt sám sobě rozumí.²¹

Tak například knihu, nevnímám jako knihu kvůli předmětným (ontickým) vlastnostem tohoto jsoince, ale kvůli tomu, že mi specifickým způsobem slouží, dává mi možnost číst ji,

¹⁹ Barbaras, R., Pohyb Existence: Studie k fenomenologii Jana Patočky, Str.44-45

²⁰ Je do nich vržen.

²¹ Heidegger, M., *Bytí a čas*, str.168-178

nebo v horším případě použít na podpal. Vlastnosti předmětů jsou závislé na možnostech, které v nich já jakožto subjekt spatřuji.²² Tato dynamika *bytí ve světě* je jednou z existenciálních struktur pobytu, a odkazuje na předchůdnou a nerozlučnou provázanost mezi světem a pobytím, kde se subjektivní a objektivní hranice stírají v rámci různých způsobů bytí, z nichž právě způsob *bytí ve světě* ilustruje naši schopnost disponovat něčím jako je fenomén světa, které pobyt ztělesňuje a kterými tak říkajíc sám jest. To je také jedním z důvodů proč Heidegger považuje přístup k bytí jako základnější rovinu než přístup k jevení; lépe řečeno, problém jevení je v rámci jeho myšlení převeden na problém bytí.²³

Heidegger: „Obrátit se k jedné z těchto základních možností rozumění, neznamená však odvrhnout možnosti ostatní. Je tomu spíše takto: poněvadž rozumění se týká vždy celé odemčenosti pobytu jako „bytí ve světě“, dochází podle toho, k čemu se rozumění obrátí, k existenciální modifikaci rozvrhu jako celku. Tím že rozumíme světu, rozumíme vždy i ,bytí ve' a rozumění existenci jako takové je vždy i rozumění světu.“²⁴

Přirozený svět jako funkce jevení

Jan Patočka se ve svých raných pracích Heideggerovým pojetím ontologické odemčenosti pobytu, jakožto základu veškerého rozumění, v mnohém inspiroval. Avšak v neustálé polemice se vůči němu postupně vymezuje, v rámci tvorby své vlastní pozice. Chceme-li se společně s Patočkou pokusit o základní charakteristiku lidské existence ve světě, tak jednou ze základních komponent bude, podobně jako u Heideggera, vědomí své vlastní konečnosti, které nás váže k zájmu o naše okolí, vystupující prvotně jakožto předmět našich úmyslů a jednání. Prvotní situace je charakterizována také se smrtelností úzce související tělesností, která je vlastní všem živočichům. Tělesnost je těžištěm naší perspektivy, centrum zasazené do pole kauzálních souvislostí, ve kterém však člověk nefiguruje pouze jako trpný pól těchto sil, ale tím, že se si je své vlastní situace vědom, je schopen svou situaci proměňovat, je schopen jednání.²⁵ Je to právě apel na tělesnost, intersubjektivitu a zachování podřazení bytí pod problém jevení, které postupně odvádí Patočku dále od Heideggera.

Člověk je vždy odkázán na věci a na vnější svět ve kterém žije. Neznamená to však, že věci plní pouze funkci prostředku pro naše obstarávání, který po využití ztrácí význam.

²²Heidegger, M., *Bytí a čas*, str.178-181

²³ S touto skutečností Patočka nesouhlasí (proč, bude naznačeno později).

²⁴ Heidegger, M., *Bytí a čas*, str.178

²⁵ Patočka, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*, in: *Fenomenologické spisy I.*, str. 191

Věci se nám nikdy neukazují jako zcela samostatné, jsou naopak zapletené do širšího kontextu významů. Věc tak může například odkazovat k různým způsobům využití v závislosti na situaci či odkazovat na svůj původ. Sdílí tak prostřednictvím odkazů na okolnosti a jiná jsoucna významovou, časovou a prostorovou příbuznost a souvislost. Tato souvislost nemusí být vždy učiněna něčím explicitním, avšak je zde vždy přítomna:

tato souvislost, jak píše Patočka, „...není něčím určitým, žádnou skutečnou věcí, přece jen v životě neustále je přítomna a působí: kdyby ji nebylo, mohli bychom sice mít jednotlivé dojmy, vněmy, myšlenky a vzpomínky, ale nebylo by té takřka automatické vazby, která je víže v jednotný celek. Kdyby však nebylo tohoto jednotného, jedinečného celku, nebyly by pro nás přeludy snů, představy, fantazie apod., odlišitelné od pozorně sledovaných skutečností. Neměli bychom ani možnost životní fáze vzájemně pořádat a sjednocovat. Krátce, neměli bychom to, co působí, že my i jiné věci jsou na světě; měli bychom jednotlivosti, neměli bychom *svět*.“²⁶

V reflexi na vztah člověka ke světu, odkazující na základní úrovně jevení předmětnosti, jsme byli schopni dostat se od subjektivní roviny až k samotnému světu. Avšak svět se nám zde ukazuje specifickým způsobem, ne totiž jako něco subjektu vnějšího, ale jakožto jemu vlastní podstatný moment, definující vztah mezi subjektem a předměty. Svět se nám v této reflexi neukázal jako pouhá množina věcí, ale jako *funkce subjektu*, osvětlující, jak je možné, že člověk, který je součástí světa, je zároveň bytostí, která svět má. Tato funkce, která určuje způsob lidské existence je zároveň původnější než samotný fenomén světa, jakožto totalita jsoucna, vzniklá teprve na jejím základě a zasluhuje si proto být nazvána světem v původnějším slova smyslu.²⁷ Můžeme zde však upozornit na určité problémy, které se stanou ústředním tématem především v pozdějších letech Patočkovy tvorby. Problém jevení zde nachází své řešení tím, že je zde určeno jsoucno, které má vůči ostatnímu jsoucnu výsadní roli. Tímto jsoucnem je už dříve avizovaný prožitek, který je předmětem fenomenologické reflexe. Jevení jako takové, které má být hlavním předmětem fenomenologické analýzy, zde tenduje k tomu být zaměněno za konkrétní jevící se jsoucno, kterým je právě prožitek; či přesněji řečeno samotné vědomí, které prožitky vykonává. To i přesto, že se pohybujeme, díky principu *epoché*, v daleko původnější a obecnější sféře uvnitř vědomí. Pochybnosti můžou být vyřčeny i nad tím, nakolik je vědomí aktivním vykonavatelem svých vlastních počitků.²⁸

²⁶ Patočka, J. *Přirozený svět jako filosofický problém*, in: *Fenomenologické spisy I*, str. 192

²⁷ Ibid.

²⁸ Patočka, J. *Podélná a příčná intencionalita*, in: *Fenomenologické spisy III/1*, str. 177

Toto je také jedním z důvodů proč Patočka ve svém myšlení rozvíjí především více dynamické prvky Husserlova fenomenologického projektu. Husserl rozlišuje dva druhy intencionality. Jedním je více načrtnutá forma horizontové intencionality. Druhým je intencionalita aktová, na kterou je v rámci Husserlova myšlení kladen větší důraz. Aktová intencionalita je význačná svým zaměřením na konkrétní předmět a dochází svému vyplnění v momentě, kdy je daný předmět ve vědomí plně obsažen. Analýza tohoto intencionálního procesu pak nutně nabírá podobu analýzy statické, jelikož analyzuje jednotlivé mody a momenty určitého dynamického procesu, který intencionalita představuje. V jádru zájmu nové epistemologie, mající za úkol přesunout těžiště zájmu z objektů poznání na samotný proces poznání, na fenomény, se nachází tradiční korelační schéma, jehož povaha je silně dualistická a na základě kterého je odvozována možnost pravdivého poznání. To z části odporuje i původní intenci *epoché*, která měla být hradbou vůči dualismu.²⁹

Husserl: „Každému pravdivě jsoucímu předmětu principiálně odpovídá ... idea možného vědomí, v němž je tento předmět sám originárně, a přitom dokonale adekvátně uchopitelný. Opačně jestli je zaručena tato možnost, je *eo ipso* příslušný předmět pravdivě jsoucí.“³⁰

Epoché, v Husserlově pojetí, tím, že má za svůj výsledek obrácení zájmu na určitý výsek jsoucí, místo toho aby odkryla sféru „třetího“ mezi subjektem a objektem, sféru samotného jevení, ztrácí na své původní radikalitě.

Barbaras: „Epoché ... se potom jeví jako rubová strana konstituce světa ve vědomí: to, co se původně dávalo vědomí jakožto něco (fenomén), co je transcenduje, ale co je zároveň bezesbytku vztaženo k jeho životu, je nyní konstituováno v tomto vědomí na bázi imanentních prožitků.“³¹

Uvnitř tohoto dvojího pojetí jevení tak dochází k určitému napětí, jelikož aktové pojetí intencionality směřuje k pevnému uchopení předmětu, zatímco pojetí horizontové intencionality směřuje vždy k neurčitosti. Horizontová struktura totiž akcentuje tu stránku jevu, která transcenduje samotný předmět a poukazuje k další významové časové a prostorové souvislosti. Tyto poukazy mohou potenciálně pokračovat až do nekonečna, jelikož přesouváním ohniska pozornosti, vždy odhalujeme souvislosti nové, pokračující po ose „*a tak dále*,“ až na hranice srozumitelné zkušenosti. Horizontová struktura navíc doznává změn i v závislosti na náhledu pozorovatele, který může na stejnou situaci nahlížet s jinými zájmy a cíli a tím odhalovat odlišné souvislosti, které daná situace nabízí. Tato

²⁹ Renaud Barbaras, *Pohyb Existence: Studie k fenomenologii Jana Patočky*, Str.22-23

³⁰ Husserl, E., *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, str.295

³¹ Barbaras, R., *Pohyb Existence: Studie k fenomenologii Jana Patočky*, str.31

struktura se navíc může lišit na základě odlišného historického, kulturního a společenského zázemí. Liší se také na základě časové modality. Aplikujeme-li nyní tento náhled na jednotlivý předmět, vyjde nám najevo, že předmět nemůže být ve vědomí nikdy dán *úplně a zcela*. Tento fenomén může být ilustrován i na příkladu ze smyslové zkušenosti: Vnímáme-li určitý předmět, například skříň, vidíme vždy jen určitou stranu skříňe, zatímco její zbylá část nám zůstává skryta. Můžeme skříň obejít a získat syntetickou zkušenost o jednotě tohoto předmětu, avšak předmět jako takový nebude nikdy plně přítomný, jelikož určitá část bude vždy přítomna pouze na způsob odkazu, tak jako určitá část skříňe poukazuje k části, která není zrovna viditelná.

Absence úplné danosti předmětu v přítomnosti však nastoluje problém. Není-li předmět nikdy plně dán v přítomnosti, jak o něm můžeme s jistotou vypovídat prostřednictvím našich soudů a tezí? Veškeré kladení jsoucna se tak zdá závislé na horizontové struktuře světa, jejíž dynamika umožňuje přechod od jedné souvislosti k druhé. Plně zpřítomňuje jednu část jsoucna, zatímco druhá zůstává v neurčitosti, avšak neustále disponuje možností být vzápětí vytažena na světlo. Víra v opětovnou možnost tohoto pohybu, je tak určitým základem, díky kterému je možno vypovídat jednotlivé skutečnosti. Tato struktura je však v běžném přístupu ke skutečnosti, který se odbývá prostřednictvím soudů a kladení, skryta, a ukazuje se pouze v reflexi. Může tak být vznesena námitka, zda fenomén horizontální struktury světa není pouze abstraktní koncept, postavený na naší schopnosti klást jsoucno na základě aktuální zkušenosti? Jakákoliv teze je přístupná zpochybnění. Zpochybnění teze znamená, že určitou tezi nahradíme tezí jinou. Avšak přechod mezi jednotlivými tezemi je možný právě na základě horizontální struktury.³²

Patočka: „Neleží v tomto faktu poukaz, že výslovná víra v jsoucno předpokládá nevýslovnou, předběžnou „víru“ ve schéma normálního průběhu zkušenosti o věcech daného typu, o možných eventualitách jejího splnění a zklamání? Neleží v něm zároveň poukaz, že výslovná jednotlivá víra v jednotlivé jsoucno, je množná jen na bázi jakési generální víry v celek?“³³

Samotné jevení jednotlivého jsoucna tak nejenže je spoluurčováno něčím, co ono samo není, ale je dokonce umožněno touto horizontovou strukturou světa, který jakékoliv jednotlivé jsoucno předchází. Možnost řešení dualismu přirozeného světa se tak zdá proveditelnější na základě zkoumání horizontové intencionality. Schopnost disponovat světem je sice výsadní schopnost subjektu a horizontová intencionalita může být považována

³² Patočka, J., *Přirozený svět jako filosofický problém*, in: *Fenomenologické spisy I*, str.201-205

³³ *Ibid.*, str.203

za funkci vědomí.³⁴ Tuto tezi společně s Husserlem uznává ve svém raném díle: *Přirozený svět jako filosofický problém* i sám Patočka³⁵. Viděli jsme však, jak je tato teze problematická, a koliduje s některými základními intencemi fenomenologie. V nekonečném ubíhání horizontu se navíc ohlašuje nezachytitelnost, nad kterou subjekt nemá zcela kontrolu. „Horizont není intence, která může být vyplněna.“³⁶ Ačkoliv je podmínkou veškeré možné perspektivy, sám svět nemůže být nikdy aktuálně přítomný a ve svém celku nemůže být zachytitelný prostřednictvím žádné perspektivy.³⁷ Patočka jde však ve svých úvahách ještě dále, a kromě nezávislosti světa se snaží rehabilitovat i určité fenomenální jádro předmětu, jakožto nezávislé na subjektu. I samotná jednotlivá věc má svůj vlastní vnitřní horizont. Ten se ohlašuje v poznání skutečnosti, že aktuální perspektiva, kterou k předmětu zaujímáme, není nikdy schopna předmět plně obsáhnout, natož jej utvářet. Je to předmět sám, který umožňuje perspektivu, která by bez předmětu nikdy nemohla být. Tento vnitřní horizont se navíc liší od vnějšího tím, že není charakterizován zjevnými odkazy na souvislosti, čekající na své zpřítomnění, ale má naopak *nezjevnou stránku*, kladoucí odpor absolutnímu vyplnění.

Patočka: „Tak například nemáme při věcném vědomí pouze nekonečné vědomí plurality perspektiv, které k sobě poukazují navzájem, nýbrž zároveň vědomí aperspektivnosti věci – věc sama není žádná perspektiva, i když je v ní dána.“³⁸

Věc tak nemůže být pouze syntézou různých perspektiv. Neustále si udržuje svůj vnitřní horizont. Není-li však předmět nikdy plně přítomný a je-li zpochybněna možnost předmět plně obsáhnout prostřednictvím syntézy, zdá se tak že zde zaniká jedna z tendencí Husserlova projektu, totiž postavení nového absolutního základu pro novou epistemologii.

Blízkost a dálka

Ubíhání horizontu je omezeno póly. Jedním pólem je nám blízké okolí, a to spíše než ve smyslu prostorovém, ve smyslu srozumitelnosti a známosti. Je to pole našeho kulturního

³⁴ Ve svém habilitačním spisu: *Přirozený svět jako filosofický problém*, označuje Patočka fenomenologický pojem světa vcelku neproblematicky, jakožto funkci vědomí. Avšak toto přesvědčení postupně opouští, v rámci kritiky Husserlovi filosofie a na této kritice staví projekt asubjektivní fenomenologie.

³⁵ Avšak v průběhu svého života tuto tezi markantně přehodnocuje, viz.: „Vykládat například svět, jako subjektivní horizont, jak činí Husserl, je proto metafyzika subjektivismu, redukující bytí na jisté jsoucno, na subjektivní poznání jako privilegovaný typ předmětnosti, jako předmět par excellence.“ Patočka, J., „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech*, in: *Fenomenologické spisy II.*, str.311

³⁶ Patočka, J., „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech*, in: *Fenomenologické spisy II.*, str.216

³⁷ *Ibid.*, str.216-217

³⁸ *Ibid.*, str.217

a sociálního zázemí, které utváří náš domov a do kterého svým způsobem náležíme. Toto pole se vyznačuje určitou neproblematičností a samozřejmostí vyplývající z našeho ztotožnění s ním samotným. Vnější jsoucno zde vystupuje především jako instrument našeho života, jehož smysl je zcela dán. Toto samozřejmé pochopení je podstatným vodítkem našeho života, které mu nenápadným způsobem udává směr (*telos*). Je to především právě tato dimenze, která se vyznačuje i specifickým prožitkem času, který není jen fyzikální sukcesí, ale taktéž se vyznačuje určitou účelností, vždy jakožto *čas k*, například jakožto *čas k práci či odpočinku*. Takovéto členění času se nepromítá pouze do naší každodennosti, ale promítá se i do strukturování jednotlivých epizod našeho života. Například období mládí či stáří, jsou nesena určitým pojetím způsobu života a jeho rytmu. Druhým pólem je vše, co je mi vzdálené, cizí. Cizota se začíná rozprostírat postupným přechodem z periferie domova, směrem do neurčita. Je-li však domov ztělesněním zřejmosti a obeznámenosti, není cizota jeho pravým opakem. To, co je nám cizí a vzdálené, se vyznačuje nesrozumitelností, avšak tato nesrozumitelnost není absolutního charakteru. Tak jsou pro nás zprvu nesrozumitelné cizí kultury, s odlišným pojetím každodennosti, avšak i k těm jsme schopni nalézt pochopení, stejně tak jsme schopni nalézt pochopení vůči ostatním živým tvorům, s jejich instinktivním poměrem k životu:

„Cizota...je zvláštní modus orientovaného pochopení, a to v kontrastu k domovu. Vždyť svět je celek, z něhož se žádný zjev naprosto nevymyká, a nemůže se v něm nikde vyskytovat radikální nepochopitelnost.“³⁹

Mimo polaritu blízkého a vzdáleného, až na samotné hranici toho, co je cizí, se stále rozprostírá svět, v podobě neživé přírody. Je to ta část přírody, jejíž smysl se vzpírá našemu pochopení. Oblast zcela netečná, chladná a hrozivá, oblast nesmírné chaotické síly.

Ranný Patočkův přístup k možnosti lidského rozumění se tak ukazuje jako hermeneutický. Světu vždy již nějakým způsobem rozumíme, rovina domova zde představuje netematické předporozumění, s kterým následně přistupujeme k tomu, co je cizí a vzdálené. Při kontaktu s neznámou cizotou, dochází ke srážce horizontu cizího, s naším již zakořeněným způsobem rozumění. Nejsme však nikdy schopni z našeho horizontu zcela vystoupit, cizí nahlížíme vždy prostřednictvím toho, co je nám známé. Na základě kontrastního prolnutí horizontů docházíme k rozumění, které vrhá nové světlo na dosud neodhalené, stejně tak jako na to, co je nám již vlastní a co nutně doznává změny pod nátlakem perspektivy cizího.⁴⁰

³⁹Patočka, J., *Přirozený svět jako filosofický problém*, in: *Fenomenologické spisy I*, str. 194-195

⁴⁰Viz. také.: Gadamer, H. G., *Pravda a Metoda I.*, str.267

Země a nebesa

Patočka jde však ve své úvaze o dvojí polaritě horizontové struktury světa ještě dále. Pokouší se nalézt základ této polarity, základ pohybu mezi blízkým a vzdáleným. Základ, který je nezávislý vůči subjektivnímu rozumění, který jej předchází a na kterém se veškeré porozumění odehrává.

Veškeré aktuální porozumění předpokládá určitý způsob orientace k tomu, co je mi blízké. Vyjdeme-li od aktuální danosti, prvním prostředkem k orientaci jsou naše smyslové vjemy. Prostřednictvím hmatu pocítujeme své vlastní tělo, pocítujeme jeho pohyb a prostřednictvím dalších smyslů pocítujeme blízké okolí tohoto centra, které naše tělo zaobírá. Avšak samotné vnímání nemůže být jedinou podmínkou orientace. K tomu, abychom se orientovali v rámci své aktuální situace je stejně tak podstatná naše paměť, fantazie, či slovní výraz.⁴¹ Pro prvotní situaci, ve které se nacházíme, jsou charakteristické životní potřeby, vážící se k naší tělesnosti a udávající první impuls k našemu jednání ve světě. Naše prvotní rozumění se vždy odehrává skrze ně. Avšak i tento tělesný pohyb má svého vlastního referenta.

Tímto zdánlivě banálním referentem je země, sloužící jakožto pevný bod každému lidskému pohybu. Země je materií vyznačující se svou tíhou a neprostupností, která nás fyzicky podmiňuje. Avšak země není jen dalším tělesem mezi tělesy, a kromě své stránky referenta pohybu, skýtá stránku principiální mocnosti. Je jakési „univerzální tělo“, φύσις, kterého jsou veškerá tělesa součástí a z kterého čerpají svůj původ. Má svou vlastní sílu a moc, kterou vládne nad živly, z ní samotné pochází veškerý život, slazený s jejími přírodními rytmy.⁴²

Patočka: „Ona to je posléze, ona se svými živly, která živí život, která je život i něco jiného než život. Nosí jej, živí jej, nechá jej vznikat a zanikat, pokrývá se jím a zastírá jím svou poslední holou a neúprosnou podobu.“⁴³

Země, která je podstatně blízká, a i ve svých odlehlých místech potencionálně dosažitelná, má svůj protipól, kterým jsou nedostižná nebesa. Ty se naopak vyznačují podstatnou nedotknutelností. Tak jako je země referentem našeho nejbližšího okolí, jsou nebesa referentem našeho nejvzdálenějšího horizontu, který je stejně tak podstatný pro naši orientaci. Země se vyznačuje svou proměnlivostí, nebe je naopak pevné. Kromě místa, však udává i jiný podstatný rys, střídavý chod dne a noci, tok času, který udává rytmus toku života.

⁴¹ Patočka, J., *Přirozený svět a fenomenologie*, in: *Fenomenologické spisy II.*, str. 218

⁴² *Ibid.*, Str.219

⁴³ *Ibid.*, 219

Je dárce světla, které propůjčuje věcem veškerou jasnost a umožňuje samotné zemi ukazovat se.

Patočka: „A tak jsou země a nebe ve stálém kontaktu a proniku, ve vzájemných odkazech takového druhu, že jsou na sebe vzájemně vázány v přirozeném okolí bytosti, která má svět, totiž blízkost a dálku, ovládnutí i vydanost, činnou vůli i schopnost distance.“⁴⁴

Země a nebe jsou tak nejzazším pozadím, na kterém se odehrává náš přístup k jednotlivým věcem, avšak nikdy se nevyčerpávají naším praktickým zacházením, přestože k nim často přistupujeme v praktickém modu obstarávání našich potřeb. Společně jsou původci *možnosti ukazování veškeré souvislosti*,⁴⁵ přestože si stále uchovávají nám nedostupnou hloubku. Pojetí země a nebe se zde poměrně vzdaluje pojetí prostoru jakožto formy zkušenosti v Kantovském smyslu a ukazuje se spíše jako společná půda, všeobjímající Jedno, podstatné pro „vnější“ podobu světa, stejně tak jako pro „vnitřní“ přístup subjektu ke světu. Jako pevná struktura určující charakter jevení, která však sama není žádným konkrétním jsoucнем. Struktura, která má smysl pouze ve vztahu ke konečné bytosti, avšak není jejím výtvořem.⁴⁶

Člověk však nerozehrává svou orientaci pouze vůči světovému řádu, do kterého je zasazen. Dalším, neméně podstatným polem jeho orientace jsou ostatní lidské bytosti, které jej obklopují. Předtím, než je člověk ve světě schopen jakéhokoliv aktivního jednání, je pasivně vydán svému nejbližšímu okolí, do kterého je *zakotven*. Tato vydanost se projevuje na mnohých rovinách a tvoří určitou komponentu světa. Člověk je zakotven do své historie, která ho vždy předchází, avšak tato zakotvenost se projevuje i v přítomnosti, od momentu, kdy se člověk narodí, kdy je ještě jako plně ne-individuovaná bytost závislá na ochraně svých rodičů. Pro prvotní rovinu světa, charakteristickou svým jednotným charakterem, je podstatné lidské společenství, do kterého člověk vrůstá a které jej postupně přimá.⁴⁷

Pocitování, sympatizování a nitro

Tematizování předchůdné roviny světa se v Patočkově pozdním díle odehrává především ve vyložení jednoho ze tří pohybů existence, kterým je zakotvení. Předchozí výklad můžeme považovat za určitý náběh do tematizace tohoto pohybu. Jak v rámci Patočkova díla, tak v rámci této práce, která se tímto pohybem zabývá v poslední kapitole.

⁴⁴ Patočka, J., *Přirozený svět a fenomenologie*, in: *Fenomenologické spisy II*, str. 220

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Novotný, K., *Život a Svět, fenomenologie Jana Patočky*, Str. 254-257

⁴⁷ Patočka, J., *Přirozený svět a fenomenologie*, in: *Fenomenologické spisy II*, str. 227-228

Nyní se však vrátíme k více tradičnímu fenomenologickému problému, k problému počítků, kterým se Patočka zabíral především ve 40. letech, a který tvoří další podstatný moment Patočkových úvah o jednotě člověka a světa.

Náš smyslový kontakt s věcmi, je v jistém smyslu podmíněn starostí o naše živobytí. Věci vystupují jako instrumenty, sloužící k obstarávání. Význam, který věci nesou, tak jako by byl podmíněn naším pohledem a vztah mezi subjektem a předmětem zdá se být v područí subjektu vnášejícího do předmětu jeho význam. Stejný vztah můžeme hájit i na úrovni počítku, subjekt spatřuje v předmětu ty či ony počítkové kvality, které pro něj představují pouze materii, kterou následně synteticky uchopuje. Subjekt zde stojí jakožto aktivní vykonavatel, zatímco počítky jsou zde zcela pasivním materiálem, vyčkávajícím na své zformování subjektivní aktivitou.

Instrumentální zacházení s věcmi však není jediným způsobem, jakým se s věcmi setkáváme. Vyjdeme-li od náladového zbarvení, nemůžeme setrvat u toho, že pouze subjekt propůjčuje určité náladové zbarvení věcem. V počítku, který Jan Patočka nazývá *aesthest*⁴⁸, dochází k určitému sympatizování se jsoucнем, například vjem podzimní krajiny v nás vyvolává pocity melancholie, které nejsou něčím, co pouze já krajíně připisuji, ale právě tato krajina sama, je tímto pocitem protkána a skrze pocitování vyvolává tuto emoci ve mně samotném. Tím, jak na mě tato krajina působí, mě zároveň vtahuje do svého nitra a já jsem s ní schopný skrze počítecký čas souznít.⁴⁹

Patočka: „V našich prožitcích se tedy skrývá i něco více než prožitek; nazveme-li prožívání subjektivním, je zároveň více než subjektivní; je v něm nerozlišenost subjektu a objektu, v té jeho části totiž, která je ryze vlastní, emociálně-náladová.“⁵⁰

Příroda, tak jako by měla stejně jako já, své sobě vlastní nitro, ukazující se mi především na rovině emocionálního sympatizování. Vnímaná příroda je tedy něco více než „mrtvá materie“ či hyletické data. Můžeme říci, že i věci mají určitý svůj sobě vlastní život. Tak například horolezec, snažící se zdolat horu, nemá o ní představu pouhé pasivní hmoty. Hora s ním takřka komunikuje, skrze stav „médiá“ po kterém kráčí, hrubost kamenů, stav

⁴⁸ αἴσθησις, Staro-řecký výraz pro smyslové vnímání

⁴⁹ Jan Patočka ve svém pojetí počítku stojí poměrně blízko francouzským fenomenologům, jako jsou Emmanuel Levinas, Michel Henry či Marleau Ponty, viz. příklad: „Smysly vnímatelné mi vrací to, co jsem mu půjčil, avšak já jsem to obdržel od něj. Když hledím na modrou oblohu, nestojím před ní jako nějaký mimosvětový subjekt, nevlastním jí svým myšlením, neprostírám před ní svou ideu modré, která by mi odhalila její tajemství, nýbrž odevzdávám se jí, nořím se do této záhady, ona „se myslí ve mně“, jsem obloha sama, která se shromažďuje, usebírání a jme se existovat sama pro sebe, mé vědomí je zahlceno touto nezměrnou modří.“ Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, str.268, viz. také: Novotný, K., *Život a svět, Fenomenologie Jana Patočky*, str.306

⁵⁰Patočka, J., *Svět a předmětnost*, in: *Fenomenologické spisy III/1*, str. 62

sněhu, zvuk větru a nedalekých lavin mu dává vědět, zda si přeje být zdolána. Horolezec svou cestou na vznešenou horu sympatizuje skrze své počitky s přírodou, která jej přesahuje.

Takovéto souznění může být velice silné, až extatické. Sympatizování je podstatný vztah k přírodě, k životu a k druhým kteří nás obklopují, které nevnímám jako pouhé analogie mě samého, ale jakožto bytosti s vlastním, nikdy nevyčerpatelným nitrem.

Avšak, silný pocit souznění je fenomén, který není nikdy trvalý. A posléze je opět nahrazen pohledem na jsoucnost, který je vztažený k našemu zaopatřování, rozvrhu, k naší vlastní životní cestě. Člověk je schopen zakusit indiferenci, avšak stejně tak zakouší sám sebe jakožto bytost individuovanou a vydělenou a tyto dva základní životní náhledy se během života neustále dialekticky uskutečňují. Lidská podstata jako by se vzpírala jasnému vymezení, mající vnitřní negativní stránku, bránící nám splynout s indiferentní přírodou. Člověk je bytostí schopnou transcendovat aktuálně přítomné, což ji umožňuje utvářet sebe sama. Život se uskutečňuje ve svých konkrétních plánech a cílech, avšak není nikdy schopný nalézt v těchto konkrétech úplné vyplnění, jejich uskutečnění je pouze dočasným zakrytím bytostné nevyplnitelnosti, absence posledního určení naší podstaty.⁵¹

Podle Patočky je tak lidská existence průhlednější v momentech strasti a bolesti, kdy se pro nás nevyplněnost stává problémem. V plnění konkrétních cílů vykonáváme pohyb od abstraktního ke konkrétnímu, konkrétními činy realizujeme naše představy. Stejným pohybem dochází k vyplnění teze, či k rozumnění. K nastolení smysluplného bytí však Patočka tento pohyb obrací a označuje jej jako pohyb od konkrétního, směrem k abstraktnímu, jako určité zaujetí distance, které neusiluje o pevné uchopení konkrétního, směrem k absolutnímu vyplnění, ale naopak uznává bytostnou stránku jsoucnosti, která je v posledku nevyčerpatelná a vzpírající se úplnému uchopení. Je to právě tato stránka, ve které se ohlašuje fenomén světa.

Patočka: „Nyní by se mohlo zdát, že když jde o smysl života, jest tu vyplnění postup v právě opačném směru, tj. indeterminace a zachycení pouhých možností. Neboť každé pravé vyplnění jest spojeno nerozlučně s prožitím světa, a prožití světa jest nemožné, ve smyslu konkrétních věcí, jež tvoří jeho obsah.“⁵²

Můžeme se pokusit ilustrovat toto zaujetí distance dvěma způsoby. Patočka uvádí podvojnou lásku, která může být vnímána jako konkrétní tužba, která přes veškeré fyzické naplnění nutně vede ke zklamání. Nebo může být vnímána jako zachování distance, odstup, které utváří kouzlo a novotu tím, jak zakoušíme „přiblížení této dálky“, která je přesto

⁵¹ Patočka, J., *Nitro, čas, svět*, in: *Fenomenologické spisy III/I*, str.68-69

⁵² Patočka, J., *Co znamená „vyplnění“*, in: *Fenomenologické spisy III/I*, str.118

nedotknutelná. Druhým způsobem distance nám může být příklad zkušeného jedince, který se nestává zkušený tím, že do sebe pojímá sumu konkrétních znalostí, na kterých následně dogmaticky lpí. Běžná představa platné zkušenosti je, že zkušenost je platná do té doby, dokud nepřijde moment, který ji vyvrací a klade důraz na shromáždění co největší sumy těchto poznatků. Pravou stránkou zkušenosti, je spíše samotný moment zpochybnění, který je to, vůči čemu musí být člověk otevřen, aby mohl nabýt nové zkušenosti.⁵³ Zkušenost tak předpokládá postoj, který se naklání do negativity a uchovává svou indeterminaci. Zkušený je spíše ten, kdo je neustále otevřený nové zkušenosti, uvědomuje si nekonečný horizont světa a zůstává otevřený neustálé změně, novotě, dálce.

Tento postoj nemá být žádným aktivním činem, Patočka jej popisuje jako *passio*, ve kterém nám má být skrz odstup od konkrétního jsoucna dán celek světa, v jeho distanci, kterou nelze nikdy konkrétně uchopit. Avšak v této distanci ke konkrétnu dochází zprůhlednění světa jakožto celku a zachycení nás samotných jako jeho neoddělitelné součásti. Vztah k dálce světa Patočka v některých pasážích přirovnává k touze, která je ve své podstatě vztahem k něčemu vzdálenému, nepřítomnému, k čemu ve své intenci směřuje, avšak nemůže dojít k vyplnění, jelikož v momentě, kdy k němu dochází se touha jako taková rozplývá.⁵⁴ V této polaritě mezi blízkostí a dálkou, a vyzdvižením postoje k dálce, jakožto k podmínce smysluplnosti, můžeme spatřovat určitý raný náběh k pojetí třetího pohybu existence, kterým je průlom.

III. Pohyb lidské existence.

Rehabilitace původního významu pohybu

V této práci se nám až doposud dařilo sledovat určitou linii v rámci Patočkova myšlení, Pokusili jsme se vyjít od Patočkoví recepce Husserlova projektu a zdůraznit některé problematické aspekty s tímto projektem spjaté, které Patočku přiměli k vytváření jeho vlastní pozice. Od vyjasňování a popisu konstituce, jsem se tak přesunuli k předchůdné jednotě světa, která předchází samotné konstituci, stejně jako jiným mnohým aktivitám, ve kterých se lidský život pohybuje. Prožívání této jednoty se ohlašuje napříč mnoha rovinami, od horizontové struktury a počítkového sympatizování, až po primordiální zakořenění, jehož příkladem pro nás byla dialektika země a nebe či zakotvenost v lidském světě. Otázka po povaze přirozeného světa, zůstává úhlavním motivem, ať už v popředí či v pozadí, celého

⁵³ Zkušenost jako otevřenost nekonečnu viz. také: Gadamer, H. G., *Pravda a Metoda I.*, str.314

⁵⁴ Patočka, J., *Co znamená „vyplnění“*, in: *Fenomenologické spisy III/I*, str.119

Patočkova díla. V mnohém se dostává za hranice problému konstituce, jehož vyřešení mělo být v projektu Husserlovi fenomenologie zároveň rehabilitací přirozeného světa. Samotné pojetí přirozeného světa se značně rozšiřuje a nepředstavuje již pouze tetický život, vyznačující se svou neproblematičností. Řešení problému přirozeného světa se stává v Patočkově myšlení snahou vyložit veškeré momenty lidského života v celku, včetně jeho roviny historické a ontologické. Tato snaha nabývá nejmarkantnější podoby v rozpracování tří pohybů existence, zvaných zakotvení, sebezprodloužení a průlom.

Pochopení existence jakožto pohybu, má být primárně zaměřením se na vztah mezi člověkem a světem. Dění tohoto vztahu je určitým pohybem neustálé změny. Pohyb se pro Patočku stává jakýmsi třetím členem, vytvářecí spojník mezi teorií a praxí. Členem, který jediný může vrhnout světlo na spleť svět vztahů a souvislostí, ve kterém se náš přirozený život odehrává. Rovina praktického a teoretického přístupu, se nám totiž ukázala jako vzájemně neoddelitelná a odkazující jedna na druhou a proto:

Patočka: „Původní branou k přirozenému světu není kontemplativní reflexe, nýbrž reflexe jako součást praxe, jako složka vnitřního chování a jednání. K přirozenému světu se neobracíme v pouhé teoretické zvědavosti...obracíme se k němu, protože hledáme život v jeho původnosti, smysl věcí i svůj vlastní.“⁵⁵

Nepůjde tedy o moderní pojetí pohybu z hlediska vědy, jako kvantitativního poměru dráhy, času, rychlosti a zrychlení. Půjde o to vyložit pohyb v jeho původním smyslu, vztaheném k naší existenci a „navrátit pojímům, času, prostoru a pohybu jejich původní fenomenologický význam.“⁵⁶

Patočka z tohoto důvodu navazuje na Aristotelské pojetí pohybu, které se snaží osvětlit veškerou možnost změny. Změna je v Aristotelově pojetí přechodem mezi možností a skutečností, právě pojem možnosti, jakožto základu pohybu, tak může sloužit jako most, spojující Aristotelovo pojetí pohybu s Heideggerovou fundamentální ontologií. Toto pojetí však počítá s neměnným substrátem, na kterém se změna odehrává. Tím dostává pohyb lineární podobu, je sledem určitých po sobě jdoucích sledů. Patočka tento pohyb radikalizuje a za účelem dosažení původnějšího pojetí pohybu podrobuje změně i samotný substrát. Jako příklad můžeme uvést tělesnou proměnu. Podle Aristotela je tělo substrátem⁵⁷, na kterém se odehrávají změny, tělo stárne, zraňuje se, avšak samo se podstatně nemění, stále zůstává tělem až do doby svého zániku. Toto chápání těla se vyznačuje tím, že jej chápeme jakožto

⁵⁵ Patočka, J., „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, in: *Fenomenologické spisy II.*, str. 314

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ ὑποκείμενον

daný předmět, s neměnnou sobě vlastní podstatou. Avšak v prožitku vůči nám nestojí tělo jakožto daný předmět, naše vlastní tělo prožíváme, a tento prožitek je ze své podstaty proměnlivý, tělo je výchozím bodem naší působnosti a našeho konání, které je z počátku vztaženo výhradně k němu. Tělo jako takové samo podléhá pohybu, pohybu zakořenění do světa, jehož výraz se nám zatím ukázal ve smyslovém sympatizování. Zároveň je i výrazem prožitku sebe sama jakožto jednoty, jakožto individuality, usilující o svou vlastní existenci.⁵⁸

Tělo je úběžníkem našeho jednání, které se zpočátku vždy vztahuje k tělu a tělesným potřebám. Zároveň je však tělo nutnou podmínkou našeho jednání, ve světě figurujeme vždy jako tělesné bytosti a jako takové vždy realizujeme i své možnosti, tělo je tedy zároveň úběžníkem praxe. Patočka nechápe praxi jako pouhé působení, či reálnou změnu. Schopnost působit na své okolí, být nějakým způsobem činný, je vlastní stejně tak předmětům, jako nám. Tuto skutečnost můžeme prohlásit za projev kauzálních souvislostí. Avšak vskutku jednat, může jen takové jsoucnost, které je otevřené ostatnímu bytí, které není sobě samému lhostejné a které skrze svou starost o svůj vlastní modus bytí je schopno přistupovat k bytí v celku, k bytí světa. Tato bytost, kterou jsme, rozvíjí sebe sama díky své otevřenosti bytí umožňující okryvání a rozvíjení jsoucnosti, v tom, čím ono samo je.⁵⁹ Zároveň se stává odpovědnou za to, čeho se chopí a jak s touto skutečností naloží. V tom tkví i další smysl důrazu na pohyb. Člověk nemá před sebou otevřené pole možností, které by před ním bylo rozvrženo na způsob objektivní danosti, nýbrž je sám těmito možnostmi, tím že je realizuje, nebo se jich vzdává. Lidská existence je tak sama určitým pohybem.⁶⁰

Patočka: „Konání takové bytosti je něčím, co překračuje její rámeček; ve své nepatnosti a bezvýznamnosti (měřeno dimenzí kosmu) je taková bytost nicméně celým svým konáním zvnitřněním jsoucnosti, je konáním za jiné a pro jiné, je velkou věcností ...“⁶¹

S radikalizací pohybu souvisí i určité prohloubení pojmu časovosti. K zachycení způsobu naší existence v čase nám totiž nepostačí dělení na tři časové mody: na anticipaci, prezentaci a retenci. Patočka zde navazuje na Heideggera, který ukázal že i „časovost se různým způsobem časy.“⁶² To znamená, že do každého časového modu, který je právě akcentován, se nutně promítají i mody ostatní. Akcentem na minulost, která je plně daná, a kterou lze pasivně přijímat, nabírá přítomnost i budoucnost podobu danosti a nutnosti, jelikož je v tomto smyslu pouze pokračováním a důsledkem, toho, co se již stalo. Akcentem

⁵⁸ Patočka, J., „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, in: *Fenomenologické spisy II.*, str. 315-317

⁵⁹ *Ibid.*, str. 316

⁶⁰ *Ibid.*, str. 353

⁶¹ *Ibid.*, str. 316

⁶² *Ibid.*, str. 318

na přítomné pak chápeme sebe sama jakožto aktivitu, modifikující naši situaci, minulost zde nadále stojí jako něco, co nás předurčuje, avšak nyní již skrytě a zprostředkovaně. Akcentem na budoucnost, jejíž nejzazší hranicí a možností je naše smrt, dochází k odpoutání od všeho již uskutečněného a daného a nutí nás nahlédnout sebe samotné, jakožto radikálně svobodné a nutí nás přehodnotit naše možnosti a věnovat se pouze tomu, co je smysluplné.⁶³ Na základě těchto tří způsobů časení, rozvíjí Patočka tři pohyby existence, které ve vzájemném propletení utvářejí celkový pohyb života.

Pohyb Zakotvení

Prvním a zároveň základním pohybem je takzvaný pohyb zakotvení. Tento pohyb je charakteristický různými modalitami přijetí a akceptace, která předchází veškeré možné individuaci. Prvotní lidská situace je charakteristická svou pasivní vydaností. Jsme vydáni tomu, co nás předchází, historickému procesu, který utvořil situaci, do níž jsme postaveni. V nejzazším smyslu jsme vydáni i samotnému světu, ve smyslu všeobjímající přírody, *fysis*, jejíž procesy dávají vzniknout všemu jednotlivému.⁶⁴ Svět je tak v určitém smyslu tím, co dává život, avšak má i svou vůči člověku zcela cizí stránku, projevující se jako odpor a nebezpečí, které svět vůči člověku klade. Stránku, která se vzpírá úplnému lidskému uchopení.

Přijetí ze strany světa nemůže být zcela úplné. Člověk, jako jediná bytost, není zpočátku ve světě doma, musí se ve světě zabydlet, a proto v opozici vůči chladné přírodě aktivně buduje svůj domov. Pro pohyb zakotvení je tak podstatné především přijetí do lidského společenství. Život, jakožto vydělený a však neschopný sebezáchovy, je zpočátku vždy zcela odkázán na okruh svých nejbližších, především rodičů. Především aktivitou tak předchází pasivní odevzdání do rukou druhého, prostřednictvím kterého dochází k vyplnění primordiálních potřeb. To je určitá forma prvotního, slastného splynutí s druhým, který pro život zajišťuje ochranu a představuje pro začínající život z počátku takřka celý svět. Pohled druhého, je tím, co mi zpočátku zprostředkovává skutečnost. Aktivní pohled, který v počátečním pohybu zakotvení život pouze přijímá:

Patočka: „Obličej blízké bytosti, její výraz se stává obličejem světa, pohledem, který k nám obrací věci, tím, jak zjevující se věci se na mne „díívají.“⁶⁵

⁶³ Patočka, J., „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, in: *Fenomenologické spisy II.*, str. str. 318

⁶⁴ Karel, N., *Život a Svět, Fenomenologie Jana Patočky*, str.297

⁶⁵ Patočka, J., „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, in: *Fenomenologické spisy II.*, str. str. 321

Nejsem to zpočátku já, kdo se dívá na věci, ale věci se dívají na mě. To je určitá figura, jak zvýraznit počáteční absenci aktivity života, který pouze přijímá svět zprostředkovaný aktivním pohledem druhého. Patočka v rámci prvotního kontaktu s druhým obrací i původní Husserlovský motiv apercepce⁶⁶. Chápání druhého, jakožto samostatného, oduševnělého a vnímajícího centra, nenahlížím původně jakožto analogii vůči svému vlastnímu vnímání, jakožto analogii mé vlastní perspektivy. Je-li život vždy původně pasivně vydán, pak původně vnímá druhého jako toho, co jej aktivně přijímá, co o něj pečuje a nechává jej k sobě přimknout. Přítomnost druhého vnímajícího centra, která je implikována vnímáním sebe sama, jakožto vnímaného někým druhým, je pak stejně původní skutečností, jako vnímání sebe sama jakožto vnímajícího.⁶⁷

Pochopení pro skutečnost si tak život prvotně buduje na základě druhého. V přijetí, které se u druhého projevuje: „v gestu, v posunku, v činu, je obsaženo ono „mohu,“ ona vládá nad tím, co pociťuji v pasivní bezmoci, která znamená jádro, centrum, živou bytost...“⁶⁸

Počitek, který jsme tematizovali z hlediska sympatizování, se tak zde ukazuje ještě na další podstatné rovině, jako určitý způsob pro porozumění životu, který probíhá v pohybu zakotvení. Vnímáním pohybu živé bytosti, kterým je právě již zmíněné gesto či počitek, nedochází pouze k vnímání objektivního pohybu. Nýbrž umožňuje vnímání druhého jakožto vládnoucího nad sebou samým, jakožto živou a svobodnou bytost, která sama sebe pociťuje. Je to právě tato svoboda, tato vládá nad sebou samým, do které život postupně vrůstá, která umožňuje nechat vyjevit jsoucno v tom, v čem samo jest. Sama schopnost pohybu, společně s orientací na způsob počitků, se nyní ukazuje jako podstatný rys, který umožňuje jevení věcí, od prvotního pochopení gestického výrazu druhého, až po svobodný přechod mezi vjemy, které nejsou jen sumou určité „matérie“, ale hloubkou, která je podstatně nevyčerpatelná.

Pohyb zakotvení je tak určitým základem pro strukturu domova a cizoty, a formuje domov jakožto výchozí referent. Zároveň v sobě nese mnohé, z oné neindividuované moci, kterou Patočka nazývá zemí. Člověk je vržen do situace, která je zcela nahodilá a nad níž

⁶⁶ Husserl: „Když však cizí hmotné tělo v modu „tam“ vstoupí do párující asociace s mým hmotným tělem v modu „zde“ a jsou dáno vjemově, stane se jádrem aprezentace, zkušenosti nějakého spolujsoucího ego, musí být toto ego v souvislosti s celým osmyslujícím postupem asociace nutně aprezentováno jako teď spolupřítomné ego v modu tam (*Jako kdybych byl tam*). Mé vlastní ego, to, jež je dáno v nepřetržitém sebevnímání, je však teď aktuální s obsahem svého „zde“. Je to tudíž ego aprezentované jako jiné., Husserl, E., *Karteziánské Meditace*, str. 114, §54

⁶⁷ Patočka, J., „*Přirozený svět*“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech*, in: *Fenomenologické spisy II.*, str. 322

⁶⁸ Ibid.

nemá žádnou kontrolu. Pohyb zakotvení, vyznačující se přijetím, je tak tím, co fakticky umožňuje život a zároveň mu propůjčuje prvotní smysl. Dává mu vrůstat do společenství, kde pouze poutem lásky je člověk schopen zakoušet slastnou indiferenci a splynutí. Život se postupně osamostatňuje, stává se činným. Avšak odpoutáním se, individuací, není pohyb zakotvení zcela vyřízen. Sama individuace je totiž zvláštního charakteru, jejím posledním cílem je překročení individuality, transcendence, směrem k jsoucnu. Tato schopnost transcendence je však zároveň tím, čím se od každého jsoucna odlišuje:

„Individuované jsoucno nepřestává pociťovat svou neúplnost, nepřestává chápat svou konečnost, své bytí jako nedostatek. Je to tím citelnější, čím více je člověk bytostí světovou – tou, která všecko jiné může nechávat být, právě v tomto „nechat být“ se od všeho takové odlišuje, odděluje, rozhraničuje – to je náš způsob individuace: být na světě a vztahovat se k němu odhalováním jednotlivého.“⁶⁹

Život ve svém pohybu existence nepřekonává jeden pohyb směrem k dalšímu na způsob lineárního postupu, ale neustále se v hermeneutickém kruhu vrací od jednoho pohybu k druhému a vzájemně je propojuje. Člověk i v rámci osamostatnění, individuace, projevující se starostí o svět kolem sebe, pociťuje nenaplněnost. Je to opět ona charakteristická člověku niterná negativita, která mu na jedné straně umožňuje překračovat konkrétní danosti, směrem ke svobodě, na druhé straně mu však upírá veškeré plně pozitivní konkrétní vyplnění. Člověk se proto vždy navrácí zpět do náručí bližního, kde jedině může být doma. Kde v láskyplném sebeodevzdáním, je skutečně akceptován a kde může na chvíli spočinout v slastné indiferenci milujících.

Pohyb sebedrodloužení

Pohyb sebedrodloužení vyrůstá v určité opozici vůči pohybu zakotvení. Jeho hlavním cílem a charakteristikou je nyní zaměření života na sebe sama. Zaměření na své potřeby. Akcent přechází z původní situace toho, co nám bylo dáno a co musíme určitým způsobem přijmout a akceptovat, na aktuálně přítomné a jeho aktivní modifikaci.

V rámci tohoto pohybu tak dochází k obrácení vztahu mezi životem a světem. Původní jednota ustupuje do pozadí a nahrazuje ji orientace založená na potřebnosti. Předměty ve světě nejsou brány jakožto jsoucna, s nějakým sobě vlastním obsahem, ale jsou vnímány optikou užitečnosti a využitelnosti. Předměty tak nabírají podobu prostředku, jehož účel vždy tkví v něčem dalším, k čemu daná věc pouze vede a poukazuje. Život odehrávající se

⁶⁹ Patočka, J., „Přirozený svět“ v *meditaci svého autora po třiatřiceti letech*, in: *Fenomenologické spisy II.*, str.324

v uskutečňování prostředků, je však ze své podstaty nenaplněností, dané skutečnosti jsou prostředky mezi jinými, které však mají opět stejný charakter prostředku. Tím, že se vztah člověka ke světu stává čistě účelným, zabraňuje existenci autentického života, jsoucího nezávisle na tomto prizmatu.

Patočka: „Předivo poukazů, v nichž se život pohybuje, nám sice umožňuje stále porozumění své činnosti i věcem, které se v ní vyskytují, takže vzniká dojem jako by v okruhu této praxe byla vyčerpána veškerá možnost setkávat se s realitami a dávat jim smysli – jako by zde byl pravý původní svět člověka.“⁷⁰

Takto vnímaný svět, je skutečně světem lidským, ve smyslu světa antropomorfizovaného. Již samotné věci jsou jakoby nositeli lidského pohledu, který věci přetváří v pouhé možnosti, které v nich nazírá. Svět tak jako by byl určitým prodloužením člověka, jeho vnějším organismem, který člověk dle svých potřeb ovládá a užívá. Ulpívání lidského utilitárního pohledu na věcech však vede i k určité proměně sebe vztahu člověka, který se tak stává určitou funkcí k uskutečňování daných prostředků, a tím se sám stává pouhým prostředkem. čímž sám sobě uniká.: „...Na jedné straně jsme sice tím „kvůli čemu“ služby fungují, ale na druhé straně jsme my sami zde jen aby mohli služby fungovat.“⁷¹

Život ve funkcích je důležitou charakteristikou pohybu sebeprodloužení. Obstarávání svých potřeb se odehrává na způsob práce, kterou si člověk zprostředkovává vnější svět. Kolem práce následně vzniká komplexní společenská organizace rolí, ve které se odehrává náš každodenní život. Práce v primárním smyslu, se vždy týká tohoto zprostředkování mezi člověkem a světem. Můžeme však hovořit i o práci v sekundárním smyslu, která se zabývá především strukturací této organizace a lidských vztahů.⁷²

Tím dochází i k určitému obratu ve vztahu k druhému, vůči tomu, jak byl popsán v pohybu zakotvení. Motivem zde není přijetí a akceptace, nýbrž starost o své potřeby. Přijímající pohled druhého tak ustupuje pohledu utilitárnímu, promítajícímu do nás své možnosti a odhadující způsob našeho využití. Člověk je zde redukován na svou funkci a roli, vzdorující bližšímu, niternějšímu vztahu.

Základní situace tohoto pohybu je charakterizována prací a bojem. To jsou v podstatě dvě strany jedné mince účelného vztahu. Práce je účelné chování orientované směrem k věcem, boj je pak účelné chování orientované směrem k lidem. V praxi tyto dvě modalitativy ve společenské organizaci splývají. „...Organizace člověka k práci, je výsledkem práce a je

⁷⁰ Patočka, J., „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, in: *Fenomenologické spisy II.*, str.326

⁷¹ Ibid., str.326

⁷² Ibid., str.327

sama boj.“⁷³ Je to pohyb, který se odehrává v rámci zvláštního ekvilibria sil, ve kterém „každé sebeuplatnění nezbytně tanguje a znamená virtuální újmu pro druhé...“⁷⁴

Tento způsob lidského jednání, sebou nese určitou sebezprojekci člověka směrem do světa. Svět je následkem lidské činnosti „polidšťován.“ Je základem veškerého civilizačního procesu, lidského konání, a proto je fakticky nutnou podmínkou pro nadcházející pohyb průlomu. Zároveň je však pramenem neautentického přístupu ke své vlastní existenci, ve kterém si člověk v posledku uniká. Následkem pohybu sebezprodloužení, zde *natura* a *cultura* postupně srůstá v jeden celek. To je skutečnost, která bývá v současných humanitních vědách označována pojmem *anthropocén*. Postupný nárůst účelné organizace, projevující se napříč světem člověka i přírody, však neustále více zdůrazňuje to, co není možné tímto účelným jednáním podchytit a vyřešit. Totiž nepřítomnost podstatného, autentického smyslu. To, po čem touží ta část naší osoby, stojící mimo účelnost a na účelnost neredukovatelná. Problém přirozeného světa tak u Patočky nachází nové vyjádření. Nejde již jen o dualitu světa přirozeného a světa vědy, (i když s tímto problémem nadále věcně i historicky souvisí). Nýbrž uvnitř samotných pohybů existence, utvářejících přirozený svět, spatřujeme určitou nevyváženost, vzniklou nadřazením jedné jeho složky nad jinými, čímž vzniká trhлина uvnitř přirozeného světa samého a moderní život tak marně tápe v kruhu nihilismu po celistvosti, po které touží.

Pohyb průlomu

Třetí pohyb, pohyb průlomu, v jistém smyslu staví na předchozích dvou pohybech, zároveň se však od nich distancuje. Závislý je především v tom smyslu, že existence musí předchozími dvěma pohyby projít, vskutku jimi být, aby se od nich mohla ve třetím pohybu distancovat. Je s nimi ve vazbě: „spojení a zatlačení, tedy v dialektické vazbě.“⁷⁵ Zároveň tyto dva předchozí pohyby vyjevuje jako pouhé možnosti existence, které však nejsou jejím plným vyjádřením.

Pokusme se vyjít od zmiňované třetí časové extáze. Pohled do budoucnosti, jehož nejzazším limitem je vědomí vlastní smrti, proměňuje náš pohled na minulé i přítomné. V této situaci se vynořuje lidská svoboda ve své nejradikálnější podobě, ukazuje se nám jako nezávislost na již daném, jako možnost proměny své vlastní situace. Vědomí smrti na nás vznáší imperativ, uskutečňovat svůj život co nejautentičtější, nejpravdivějším způsobem.

⁷³ Patočka, J., „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, in: *Fenomenologické spisy II.*, str.328

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid., str.334

Tento imperativ, který však nemůže být nikdy pozitivně vyplněn, kdežto je spíš teleologickým úběžníkem, je hlavním výrazem pohybu průlomu. Tento pohyb vyrůstá především v opozici vůči druhému pohybu, pohybu sebedprodloužení, který je výrazem neautenticity, úpadku mezi konkrétní, mezi život v prostředcích, funkcích a rolích. I v rámci druhého pohybu, může vystoupit vědomí smrti. Avšak toto vědomí nebude proměnou, nýbrž jen zatvrzením v dosavadním způsobu existence, centrujícího se do sebe sama, v účelném a požitkářském zacházení se světem: „...potvrzením jeho banální pravdy „carpe diem“⁷⁶“⁷⁷

Tematizace pohybu průlomu je tak do určité míry prohloubením Patočkových úvah o blízkosti a dálce. Průlom sám je pohybem usilujícím o dálku, snažícím se určitou distancí od úpadkového bytí v konkrétech, vytvořit nové postoje ke světu v celku. Distance od konkrétní, tak nepředstavuje zároveň vzdání se světa, nýbrž usiluje o jeho zachycení v otevřenosti, stojící v opozici vůči uzavřenosti existence do sebe sama v rámci druhého pohybu, a tím zpřítomnit svět jako celek.⁷⁸

Výrazem třetího pohybu se Patočkovi často stává „boj“. Ne však ve smyslu pouhého uzurpování o život či majetek druhého, ale ve smyslu boje jakožto *polemos*⁷⁹, představujícího jednotu, která nás spojuje s druhým a vytrhává z naší oddělenosti. Nejzazší zkušenost války, se dostavuje v momentě, kdy překročíme instrumentální pojetí oběti života, která se ve válce uskutečňuje. Jakékoliv cíle, či hodnoty, ve kterých se dvě proti sobě stojící strany liší a za které bojují, prozrazují tvář v tvář oběti života svou neúplností a neadekvátností. Je to právě tato oběť, která jim může dát pravou hodnotu. Oběť, toto nakročení do možnosti smrti, staví obě strany do téže situace, která je spojuje, do situace absolutní svobody.⁸⁰ Situace, která je zároveň proměňuje tak, že podmiňuje nový vhled do každodennosti (odehrávající se v pohybu sebe prodloužení), která již nikdy nemůže být zcela úplná a pravdivá.

Toto nazření nám společného celku, je určitým novým způsobem vztahu k druhému, a to nejen v případě skutečného boje, avšak v situaci boje vyplývá nejostřeji na povrch. Pravá láska k bližnímu staví na nazření společné situace, ve které se nacházíme, a

⁷⁶ Překlad: „Užívej dne“

⁷⁷ Patočka, J., „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, in: *Fenomenologické spisy II.*, str.332

⁷⁸ Kouba, P., *Problém třetího pohybu – Na okraj Patočkova pojetí existence*, 2003, str.12, viz. také: Patočka, J., „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, in: *Fenomenologické spisy II.*, str.333

⁷⁹ Πόλεμος, Staro-řecké slovo pro boj, filosofický princip v rámci Hérakleitova myšlení.

⁸⁰ Patočka, J., *Kacířské eseje o filosofii dějin*, in: *Péče o Duši III.*, str.127-131

ve které oběť, odevzdání se druhému, bez podmínek a prostřeďečných zájmů, je tím co má nejvyšší hodnotu. Tím, co stvrzuje neredukovatelnou niternost bližního.⁸¹

Kouba: (Tato) „Nová láska tak je o odevzdanosti bez podmínky a o nalezení společné ryzí niternosti, v níž zaniká vše, co odděluje a odcizuje.“⁸²

Třetí pohyb představuje zdroj veškerého možného smyslu, spočívající v náhledu a přijetí své vlastní konečnosti. Toto přijetí je však již samo určitým překonáním konečnosti, ne však v tom smyslu, že by se člověk stal nesmrtelným. Nýbrž spočívá v tom, že se člověk plně oddá proměně, který mu tento náhled otevírá a tím se zároveň učiní zcela svobodným. Smysl své vlastní existence tak člověk nalézá v realizaci své vlastní svobody, jejíž podstatou je otevřenost, schopnost nechat věci vyjevit tím, čím jsou.⁸³

Kouba: „V naplnění této možnosti se nedaný, ne-jsoucí celek otevřenosti stává skutečností, protože my sami se v tomto pohybu stáváme otevřeností.“⁸⁴

Kromě vytvoření zcela nového vztahu s druhými, představuje pohyb průlomu počátek dalších podstatných lidských aktivit, jako je politika, historie, filosofie a umění. Politika vytváří nový prostor tím, že zaobírá distancí vůči pouhým zájmům aktuálního života, dějiny jsou distancí od předem daného smyslu a filosofie je překonání uzavřenosti v jsoucnu.⁸⁵

Závěr

V této práci jsme se snažili sledovat některé hlavní prvky Patočkovi filosofie, ve vztahu k jeho specifickému přístupu k problému přirozeného světa. Podařilo se nám zachytit dvě navzájem se prolínající linie Patočkova přístupu ke světu. Od světa jakožto fenoménu, po svět jakožto prostor na základě kterého a ve kterém se odehrává lidský život.

Jeho důraz na horizontovou strukturu jevení, oproti snaze o úplnou danost předmětu, které Husserl dosahuje prostřednictvím klasického korelačního schématu, umožňuje Patočkovi hovořit mimo subjekt-objektový dualismu a zaměřit se na to, co je společné. Tím je právě sám svět, struktura, prostřednictvím které se vše ukazuje. Podobná intence osvobozuje z předmětného pojetí i samotný počitek, kterému je vrácen život. Počitek se tak stává svědkem bytostné provázanosti člověka a světa, ve kterém není příroda jen mrtvou matérií, nýbrž k člověku aktivně promlouvá. To staví Patočku do blízkosti filosofů, jako je

⁸¹ Pavel Kouba spatřuje v tomto momentu Patočkova myšlení možnou inspiraci pojetím křesťanské lásky, viz.: Kouba, P., *Problém třetího pohybu – Na okraj Patočkova pojetí existence*, str.12

⁸² Pavel Kouba, *Problém třetího pohybu – Na okraj Patočkova pojetí existence*, str.12

⁸³ Patočka, J., „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, in: *Fenomenologické spisy II.*, str.329-330

⁸⁴ Pavel Kouba, *Problém třetího pohybu – Na okraj Patočkova pojetí existence*, str.14

⁸⁵ *Ibid.*, str.13

Renaud Barbaras, Merleau Ponty, či David Abram, které spojuje podobné pojetí počítka.⁸⁶ To otevírá Patočkovu filosofii pro ekofenomenologickou perspektivu, usilující o rehabilitaci vztahu člověka s přírodou. Zůstává však otázkou, nakolik tento náhled může sloužit ke změně reálné politické praxe. Nakolik může výjimečné počítkové souznění s přírodou, promlouvat do každodennosti, odehrávající se v prostřečních lidských cílech, rolích a institucích. K tomu však může poněkud vypomoci analýza druhého pohybu. V té se totiž ukázala trhlina v rámci jednotného obrazu světa, a to nejen na rovině polarity života a vědy, ale taktéž uvnitř samotného života. Nadměrné prodlévání života v rámci druhého pohybu, vede k sebe-zakrytí a k úpadku do neautentičnosti. Právě tam, kde je život nejvíce podrobován instrumentálnímu a utilitárnímu modu zacházení se světem i se sebou samým, se nejbolestněji ohlašuje pocit nedostatečnosti a neúplnosti. To je ve zkratce určitou diagnózou pocitů bezvýchodnosti a nihilismu uvnitř západní společnosti, kterou nadále prohlubují Patočkovy historické úvahy v *Kacířských eseji*, které však nebyli předmětem této práce.

Vyvození přímých důsledků Patočkovi rehabilitace přirozeného světa poněkud brání napětí, které zde můžeme spatřovat. Snaha o tematizaci předchůdné danosti světa, usiluje o to zpochybnit výsadní postavení subjektu a poukázat na jeho odkázanost a provázanost se světem. Rozdíl subjektu a objektu se do jisté míry stírá. Do popředí vystupuje předchůdná danost světa, která je jejich společnou situací. Hovořili jsme o tom, jak věci čerpají svou identitu ze vztažnosti a odkázanosti na jsoucna která je obklopují a na celek světa, ve kterém se tyto vztahy odehrávají. Subjekt a objekt zde nevystupují jakožto dvě oddělené substance, ale jakožto dva póly jedné situace, které nikdy nejsou jeden bez druhého. Samotný celek světa jako takový však není v jevu přístupný, nýbrž manifestuje se ve vztazích a v polaritě. Tento přístup je v rámci Patočkova díla nazýván projektem takzvané a-subjektivní fenomenologie.⁸⁷ V pohybech existence však Patočka zachovává odlišné východisko, do popředí zde vychází opět sám subjekt, vyznačující se význačným postavením ke jsoucnu a ke světu jako takovému, tím že je realizátorem zjevnosti, a to hlavně v rámci třetího pohybu, kterým je průlom. Na základě kterého lze získat určitý přístup ke světu v celku, který je v posledku smyslotvorný a vůči kterému se přechází dva navzájem se prolínající, zvrtné

⁸⁶ Viz. například: Maurice Merleau-Pontyho, *Fenomenologie Vnímání*, str.268: „Smysly vnímatelné mi vrací to, co jsem mu půjčil, avšak já jsem to obdržel od něj. Když hledím na modrou oblohu, nestojím před ní jako nějaký mimosvětový subjekt, nevlastním jí svým myšlením, neprostírám před ní svou ideu modré, která by mi odhalila její tajemství, nýbrž odevzdávám se jí, nořím se do této záhady, ona „se myslí ve mně“, jsem obloha sama, která se shromažďuje, usebírá a jme se existovat sama pro sebe, mé vědomí je zahlceno touto nezměrnou modří.“

⁸⁷ Pavel Kouba, *Problém třetího pohybu – Na okraj Patočkova pojetí existence*, str.5-6

pohyby, ukazují jako prostředecná cesta. Jan Patočka sice sám plánoval určité spojení těchto dvou koncepcí, zůstává však nadále otázkou, jak by toto úplné spojení v posledku vypadalo, či zda je vůbec možné.⁸⁸

⁸⁸ Pavel Kouba, *Problém třetího pohybu – Na okraj Patočkova pojetí existence*, str. 9-10, str. 15-19, viz. také: Novotný, K., *Život a Svět, Fenomenologie Jana Patočky*, str.288-291

Bibliografický aparát

Renaud Barbaras, *Pohyb Existence: Studie k fenomenologii Jana Patočky*, přel.: Josef Fulka, (Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2016), ISBN 978-80-7465-197-7

Hans-Georg Gadamer, *Pravda a metoda. I. Nárýs filosofické hermeneutiky*, vydání druhé, revidované, přel.: David Mik, (Praha: Triáda, 2020), ISBN 978-80-87256-62-6

Martin Heidegger, *Bytí a čas*, přel.: Chvatík, I., Kouba, P., Petříček jr., M., Němec, J., (Praha: OIKOYMENH, 2018), ISBN 978-80-7298-244-8

Edmund Husserl, *Idea fenomenologie a dva texty Jana Patočky k problému fenomenologie*, druhé, opravené vydání, přel.: Miroslav Petříček, Tomáš Dimter, Jan Patočka, (Praha: OIKOYMENH, 2015), ISBN 978-80-7298-206-6

Edmund, Husserl, *Karteziánské meditace*, 2. vydání, přel.: Jan Patočka, Marie Bayerová, (Praha: Svoboda-Libertas, 1993), ISBN 80-205-0311-0

Pavel Kouba, *Problém třetího pohybu – Na okraj Patočkova pojetí existence*, (Centrum pro teoretická studia, 2003)

Karel Novotný, *Život a Svět, fenomenologie Jana Patočky*, (Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2023), ISBN 978-80-7465-377-3

Maurice Merleau Ponty, *Fenomenologie vnímání*, přel.: Jakub Čapek, (Praha: OIKOYMENH, 2013) ISBN 978-80-7298-485-5

Jan Patočka, *Přirozený svět jako filosofický problém*, in: *Fenomenologické spisy I., Přirozený svět: texty z let 1931-1949*, Ivan Chvatík, Jan Frei, (Praha: OIKOYMENH, 2008), ISBN 978-80-7298-307-0, str.127-225

Jan Patočka, „Přirozený svět“ v meditaci svého autora po třiatřiceti letech, in: *Fenomenologické spisy II., Co je existence: publikované texty z let 1965-1977*, Pavel Kouba, Ondřej Švec, (Praha: OIKOYMENH, 2009), ISBN 978-80-7298-420-6, str. 265-334

Jan Patočka, *Přirozený svět a fenomenologie*, in: *Fenomenologické spisy II., Co je existence: publikované texty z let 1965-1977*, Pavel Kouba, Ondřej Švec, (Praha: OIKOYMENH, 2009), ISBN 978-80-7298-420-6, str.202-237

Jan Patočka, *Podélná a příčná intencionalita*, in: *Fenomenologické spisy III/1, Nitro a svět: nepublikované texty ze 40. let.*, Ivan Chvatík, Jan Frei, Jan Puc, (Praha: OIKOYMENH, 2014), ISBN 978-80-7298-450-3, str.176-182

Jan Patočka, *Svět a předmětnost*, in: *Fenomenologické spisy III/1, Nitro a svět: nepublikované texty ze 40. let.*, Ivan Chvatík, Jan Frei, Jan Puc, (Praha: OIKOYMENH, 2014), ISBN 978-80-7298-450-3, str.51-67

Jan Patočka, *Nitro, čas, svět*, in: *in: Fenomenologické spisy III/1, Nitro a svět: nepublikované texty ze 40. let.*, Ivan Chvatík, Jan Frei, Jan Puc, (Praha: OIKOYMENH, 2014), ISBN 978-80-7298-450-3, str.68-69

Jan Patočka, *Co znamená „vyplnění“*, in: *Fenomenologické spisy III/1, Nitro a svět: nepublikované texty ze 40. let.*, Ivan Chvatík, Jan Frei, Jan Puc, (Praha: OIKOYMENH, 2014), ISBN 978-80-7298-450-3, str.118-122

Jan Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, in: *Péče o Duši III: soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách, Kacířské eseje o filosofii dějin, varianty a přípravné práce z let 1973-1977, dodatky k Péči o duši I a II.*, Ivan Chvatík, Pavel Kouba, (Praha: OIKOYMENH, 2002). ISBN 80-7298-054-8, str. str.13-146

Jan Patočka, *Epoché a redukce*, in: Edmund Husserl, *Idea fenomenologie a dva texty Jana Patočky k problému fenomenologie*, Druhé, opravené vydání. přel.: Miroslav Petříček, Tomáš Dimter, Jan Patočka, (Praha: OIKOYMENH, 2015), ISBN 978-80-7298-206-6